

« 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>	<i>146</i>
2. <i>...o el complot de una minoría?</i>	<i>155</i>
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>	<i>181</i>
2. <i>Una clave de bóveda</i>	<i>185</i>
3. <i>Clero religioso/ Clero científico</i>	<i>192</i>
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>	<i>201</i>
2. <i>¿Filosofía pura o Filosofía cristiana?</i>	<i>203</i>
3. <i>La “ciencia católica”</i>	<i>207</i>
4. <i>Filosofía y Teología</i>	<i>210</i>
5. <i>Una “filosofía buscada”</i>	<i>212</i>
6. <i>El cristianismo como crítica de la razón</i>	<i>217</i>
7. <i>La “filosofía separada” en cuatro episodios</i>	<i>221</i>
8. <i>La “vera Filosofia Cattolica”</i>	<i>225</i>
B. Ratio et Fides	226
1. <i>Un cuerpo ordenado de verdades</i>	<i>226</i>
2. <i>El problema del acto de fè</i>	<i>235</i>
C. La mente del Angélico Doctor	243
1. <i>Tomás: doctor de doctores</i>	<i>243</i>
2. <i>¿Ceguera ante la historia?</i>	<i>246</i>
3. <i>Coincidentia oppositorum</i>	<i>255</i>
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. La “Querrela Benthamista”	331
2. Un método racional para la moral	337
E. 1842-1848: La racionalidad del fanatismo	348
III. ENSEÑANZA SECUNDARIA Y FILOSOFÍA ESCOLAR EN COLOMBIA DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX.	361
A. 1820-1890: La Educación secundaria, territorio de tensiones y conciliaciones	361
1. 1890: Un sistema educativo por hacer	361
2. Las tensiones de la constitución de un Sistema de Instrucción Pública	365
3. Los Planes de Estudios de 1821 a 1826	368
4. El Plan de Estudios de 1826	377
5. El estallido del canon filosófico	386
6. 1830-1847: Los Planes de Estudios conservadores	390
7. 1848-1868: Institucionalización de la libertad de enseñanza	400
8. El canon filosófico en libertad	410
B. 1868: La Universidad Nacional: Método científico y Misión sagrada	411
1. De la libertad al método	412
2. La crisis de la Facultad de Filosofía y Letras	417
3. El canon filosófico liberal	423
4. Una nueva autoridad moral: el pedagogo	427
IV. 1870: LA REFORMA INSTRUCCIONISTA RADICAL	430
A. “Lo que debe ser una educación liberal”	430
B. La cuestión social como cuestión moral	438
C. La “guerra de las escuelas”	450
1. El Syllabus en los Estados Unidos de Colombia	450
2. El quid pro quo moral	458
BALANCE:	465
4. EL LABERINTO RACIONAL: ENTRE SENSUALISMO Y ECLECTICISMO	
SUMARIO:	470
I. LA “CUESTIÓN TEXTOS” DE 1870: UN DEBATE POLÍTICO SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS	474
A. “Si las doctrinas están de acuerdo con las verdades de la ciencia ...”	474
B. ¿Modernos o Antiguos?	487
1. Verdad e Historia	487
2. La ciencia de las ciencias	499
3. Filosofía y Pedagogía	508
II. EL SUELO EPISTÉMICO DEL “SENSUALISMO”	512
A. Gramática, Lógica, Metafísica	515
B. Filosofía, Ciencia, Pedagogía: el nacimiento de un quid pro quo	529
1. El método de Port Royal	529
2. La Pedagogía como Filosofía: la reforma ramista	534
3. Tomismo y Pedagogía en la Ratio Studiorum	540
4. Coda: La pedagogía racional	551
III. “EL VICIO RADICAL DEL ESPÍRITU HUMANO”	555
A. La Lógica sensualista	555
B. El Elemento Más Simple	560
C. “Primera Meditación sobre el durazno”, o doctrina de las facultades intelectuales	564
D. “Segunda Meditación sobre el durazno”, o de la experiencia individual.	574
1. Las causas del error	574
2. El Error, un lugar común	579

IV. LA “CRISIS” DE LA REPRESENTACIÓN CLÁSICA	587
A. El Hombre, una figura ausente	587
B. La “fisura kantiana” o la Subjetividad Trascendental	594
C. Las “ciencias positivas” o la Objetividad Trascendental	599
1. <i>Un nuevo régimen de empiricidad</i>	599
2. <i>Crítica y Positivismo</i>	603
D. El hombre: objeto/sujeto; empírico/trascendental	606
1. <i>El saber sobre el hombre: una “analítica de la finitud”.</i>	606
2. <i>Las “ciencias humanas”: ni humanas ni ciencias</i>	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. <i>La fe: ¿objetiva o subjetiva?</i>	652
2. <i>Un retorno a la Gramática General</i>	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
<i>BALANCE</i>	705
5. EL LABERINTO EMPÍRICO-TRASCENDENTAL: TRADICIONALISMO, BARMESIANISMO, POSITIVISMO, CRITICISMO	
<i>SUMARIO</i>	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)

5.

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

SUMARIO:

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

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

El recorrido de este capítulo se despliega en cinco partes:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La reconstrucción de la “bisagra balmesiana” pasa por:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«La Filosofía nos coloca en las alturas, para que desde allí podamos por una parte, con facilidad y con placer contemplar el panorama de la naturaleza, y por otra, acercarnos más a su Autor Supremo. De estas alturas nos habla el célebre filósofo y pensador profundo D. Jaime Balmes, en su libro de oro: *El Criterio*: “En todas las cuestiones hay un punto de vista principal, dominante: en él se coloca el genio. Allí tiene la clave, desde allí lo domina todo. Si al común de los hombres no les es posible situarse de golpe en el mismo lugar; al menos deben tratar de llegar a él a fuerza de trabajo; no dudando que con esto se aborranarían muchísimo tiempo, y alcanzarán los resultados más ventajosos. Si bien se observa, toda cuestión y hasta toda ciencia tiene uno o pocos puntos capitales, a los que se refieren los demás. En situándose en ellos, todo se presenta sencillo y llano; de otra suerte, no se ven más que detalles y nunca el conjunto. El entendimiento humano, ya de suyo tan débil, ha de menester que se le muestren los objetos tan simplificados como sea dable; y por lo mismo, es de la mayor importancia desembarazarlos de follaje inútil, y que además, cuando sea preciso cargarle con muchas atenciones simultáneas, se las distribuya de suerte que queden reducidas a pocas clases, y cada una de estas vinculada en un punto. Así se aprende con más facilidad, se percibe con lucidez y exactitud, y se auxilia poderosamente la memoria”.

«Este ha de ser vuestro empeño en vuestra carrera de sabios: el colocaros en ese punto, que por el párrafo anterior, podemos llamar punto Balmesiano».

JESÚS SAÉNZ, S. J. [1938, 1950]¹

I. LA “CUESTIÓN TEXTOS”, UN UMBRAL EPISTÉMICO

Comparado con la dogmática brevedad de los Informes de Álvarez y Ancizar, el “Informe” presentado el 30 de septiembre de 1870 por Miguel Antonio Caro ante el Rector y el Consejo de la Universidad Nacional, sobre el “*Compendio de los Elementos de Ideología*” de Destutt de Tracy, es una larga, minuciosa y argumentada refutación del proyecto de la Ciencia Ideológica en su totalidad.²

¹ 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. (Se reprodujo tal cual hasta la 5ª edición, última que conocemos (Bogotá, Textos PAX S.J., 1950), salvo que en ésta se eliminó el calificativo de “célebre filósofo”). La cita proviene de Balmes, Jaime. *El Criterio*. [1843], cap. 16, § 7. En: *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Católicos, 1948, T. III, p. 655.

² CARO, M. A. “Informe sobre los “Elementos de Ideología” de Tracy”. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, T. IV, (1870), p. 306-396. Publicado también en: CARO, Miguel Antonio. *Obras*. T. I: *Filosofía, Religión, Pedagogía*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, p. 429-556. Cito acá esta última edición, junto con los textos “Estudio sobre el Utilitarismo” (Bogotá, Imp. de Foción Mantilla, 1869, 316 p.), “Principios de Moral” (Periódico *La Fe*, Bogotá, Nos. 5-16 (jun.-ago. 1868)), “Cartas al doctor Ezequiel Rojas” (Periódico *La República*, Bogotá, Nos. 37-43 (jun.-ago., 1868)) y “Ligera excursión ideológica” (Periódico *El Tradicionista*, Bogotá, No. 18-22 (mar.-abr., 1872)). Este Informe conforma el núcleo de su obra estrictamente filosófica -aunque la suma de cerca de 105 artículos, algunos alcanzando la cincuentena de páginas, recogida en el primer tomo de sus *Obras*, no debe ser despreciado porque hayan aparecido como escritos de circunstancias. Sin embargo, la obra

Con sus noventa apretadas páginas, no sólo evidenció la voluntad de refutar, de una vez por todas, la filosofía sensualista, sino que el esfuerzo pareció haber tenido éxito. Y, para disgusto de muchos, hay que decir que el triunfo de este ataque *tradicionalista* se debió en mucho a que en esta Querrela su autor se atrincheró ruidosamente del lado de los Modernos, yendo en ello aún más lejos que el crítico ecléctico Ancízar.

La brevedad casi mezquina del informe de Álvarez se explica fácilmente: era, sin más, el saber adoptado por el sistema educativo oficial y el que circulaba por la red intelectual de la pequeña capital colombiana: los manuales y cátedras, los periódicos, las tertulias domésticas públicas y las tenidas secretas de las logias masónicas, mientras que la red correspondiente del campo católico-conservador no disponía por entonces del control del sistema educativo oficial. Pero con o sin ello, lo que hay que señalar es que durante la primera mitad del siglo XIX las críticas de los católicos se habían enfocado sobre todo contra el utilitarismo, y mayormente en el terreno de la ética, la moral y la

filosófica y polémica de Caro recogida en este volumen de 1560 apretadas páginas, parece pequeña al lado de su verdadera pasión, los estudios filológicos. La totalidad de la obra de M. A. Caro no ha terminado de ser publicada. Una primera edición (incompleta) de sus obras completas fue editada en 1945: Cfr., CARO, Miguel Antonio, (1843-1909). *Obras completas*. Bogotá, Imp. Nacional, 1945, 8V. [Contenido: Vol.1. *Flos poetarum. El cinco de mayo, de Manzini*; Vol.2. *Estudios literarios. Primera serie*; Vol.3. *Estudios literarios. Segunda serie*; Vol.4. *Estudios literarios. Tercera serie. Estudios filológicos y gramaticales. Primera serie*; Vol.5. *Estudios filológicos y gramaticales. Segunda serie*; Vol.6. *Discursos y documentos públicos*; Vol.7. *Labores legislativas y estudios jurídicos*; Vol.8. *Sonetos de aquí y allí. Traducciones poéticas; Poesías de Sully Prudhomme*]. Como puede notarse, esta edición privilegió la vertiente literaria. El Instituto Caro y Cuervo emprendió una edición crítica a partir de 1962, habiendo publicado hasta ahora: CARO, Miguel Antonio. *Obras*. T. I: *Filosofía, Religión, Pedagogía*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, 1595 p.; ID., y CUERVO, Rufino José. *Gramática de la lengua latina para el uso de los que hablan castellano*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 10a ed. 1972, 907 p.; ID., *Tratado del participio*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1976, 184 p.; ID., *Del uso en sus relaciones con el lenguaje*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1976, 106 p.; ID., *Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República 1903-1904*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979, 909 p., (Biblioteca Colombiana, 19); ID., *Notas a la ortografía y métrica de Don Andrés Bello*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1980, 212 p.; ID., *Notas a la ortología y métrica de Don Andrés Bello*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1980, 212 p.; ID., *Escritos sobre Don Andrés Bello*. Edición, introducción y notas de Carlos Valderrama Andrade. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1981, 385 p., (Biblioteca Colombiana; 20); ID., *Epistolario de Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo con Rafael Ángel de la Peña y otros mexicanos*. Edición, introducción y notas de Angelina Araujo Vélez. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1983, 473 p., (Archivo Epistolar Colombiano; 18); ID., *La Oda a la estatua del Libertador y otros escritos acerca de Bolívar*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1984, 303 p. (Biblioteca Colombiana; 22); ID., *Estudios virgilianos: primera serie*. Estudio preliminar por Manuel Briceno Jáuregui. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1985, 504 p., (Biblioteca Colombiana; 24); ID., *Estudios constitucionales y jurídicos*. Intr. y notas por Carlos Valderrama Andrade. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986, 2V., (Biblioteca Colombiana; 26, 27); ID., *Estudios virgilianos: segunda serie*. Compilación, notas y complemento bibliográfico por Carlos Valderrama Andrade. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986, 354 p., (Biblioteca Colombiana; 25); ID., *Estudios virgilianos*. Notas y complemento bibliográfico por Carlos Valderrama Andrade. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1988, 213 p., (Biblioteca Colombiana; 32); ID., *Anécdotas y poesías satíricas*. Edición, introducción y notas de Guillermo Hernández Peñalosa. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1988, 299 p.; ID., *Escritos políticos*. Estudio preliminar, compilación y notas por Carlos Valderrama Andrade. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990, 2 V., (Biblioteca Colombiana; 33, 34).

ciencia de la legislación, hasta el punto en que el desacuerdo tomaba la forma innegociable de guerra de principios religiosos.³ En cambio, hasta donde mi información alcanza, aún hacia mediados de la década de 1860 nadie se había ocupado de criticar a fondo los presupuestos epistemológicos de la Ideología de Destutt, ni los defensores del utilitarismo habían visto asaltadas las murallas de la ciencia del orden ni puesta en duda la validez universal del método racional. Ello, ya se ha visto, hubiera implicado por cierto, discutir la armazón conceptual de la Gramática General, algo así como aserrar la rama donde todos estaban instalados.

Hay que tratar este desfase temporal entre el debate ético y el debate epistemológico, no como una casualidad, sino como uno de los contraefectos de una nueva fase de la entrada en Modernidad por parte de las élites letradas colombianas, por la cual fue posible que el debate entre estas dos versiones rivales de la ética -liberal manchesteriana y católica contrarreformada- pudiera darse sin haber aún “madurado” la crítica epistemológica. A estos intelectuales empezó a parecer que sólo una “doctrina del método científico” podría proporcionar alguna salida racional y razonable a tal debate ético, empantanado en los dogmatismos. Por este camino constatamos históricamente la paulatina instalación de un régimen de saber donde la teoría ética se fue colocando en situación de dependencia respecto de “la ciencia”, y más exactamente, de las teorías -o doctrinas- *científicas* sobre el conocimiento, el lenguaje y el método, tal como las determinaba la configuración racional, pero en el momento mismo en que ésta ya empezaba a ser impactada por la emergencia de la configuración experimental, a través del ascenso de las ciencias positivas del hombre. En otros términos: este debate intelectual local y “elitista” no llegó a alcanzar el umbral crítico necesario para impactar los saberes y las prácticas institucionales en Colombia, volviéndose un asunto global -y globalizador-, sino hasta cuando las posturas en liza se ocuparon de afincar sus respectivos fundamentos epistemológicos, socavando de paso los fundamentos de “sus opuestos”.

Este fenómeno puede empezar a ser abordado teóricamente a partir de la hipótesis foucaultiana sobre los *umbrales epistémicos*, que reclama, por demás, un riguroso trabajo de historiador:

“A propósito de una formación discursiva, se pueden describir varias emergencias distintas. Al momento a partir del cual una práctica discursiva se individualiza y adquiere su autonomía, al momento, por consiguiente en que se encuentra actuando un único sistema de formación de los enunciados, o también al momento en que ese sistema se transforma, podrá llamársele *umbral de positividad*. Cuando en el juego de una formación discursiva un conjunto de enunciados se recorta, pretende hacer valer (incluso sin lograrlo) unas formas de verificación y de coherencia, y ejerce, con respecto del saber, una función dominante (de modelo, de crítica o de verificación), se dirá que la formación discursiva alcanza su *umbral de epistemologización*. Cuando la figura epistemológica así dibujada obedece a cierto número de criterios formales, cuando sus

³ Para las referencias bibliográficas sobre “la querrela anti-benthamista”. Cfr., *supra*, cap. 3, nota 93.

enunciados no responden solamente a reglas arqueológicas de formación, sino además a ciertas leyes de construcción de las proposiciones, se dirá que ha franqueado el *umbral de cientificidad*. En fin, cuando ese discurso científico a su vez pueda definir los axiomas que le son necesarios, los elementos que utiliza, las estructuras proposicionales que son para él legítimas y las transformaciones que acepta, cuando pueda así desplegar, a partir de sí mismo, el edificio formal que constituye, se dirá que ha franqueado el *umbral de la formalización*. [...] La repartición en el tiempo de estos diferentes umbrales, su sucesión, su desfase, su eventual coincidencia, la manera en que pueden gobernarse o implicarse los unos a los otros, las condiciones en las que sucesivamente se instauran, constituyen para la arqueología uno de sus dominios mayores de exploración”.⁴

A renglón seguido, Foucault propone un ejemplo que puede ser útil incluso para analizar el caso que nos ocupa:

“[...] puede también ocurrir que esos dos umbrales [el de *positivización* y el de *epistemologización*] se confundan en el tiempo, y que la instauración de una positividad sea a la vez la emergencia de un *figura epistemológica*. En ocasiones los umbrales de cientificidad están vinculados al paso de una positividad a otra; en ocasiones son distintos de él; así el paso de la Historia Natural (con la cientificidad que le era propia) a la Biología (como ciencia no de la clasificación de los seres, sino de las correlaciones específicas de los diferentes organismos) no se efectuó en la época de Cuvier sin la transformación de una positividad en otra; en cambio, la medicina experimental de Claude Bernard y después la microbiología de Pasteur modificaron el tipo de cientificidad requerido por la anatomía y la fisiología patológicas sin que la formación discursiva de la medicina clínica, tal como había sido establecida en la época, fuese descartada. Igualmente, la nueva cientificidad instituida en las disciplinas biológicas por el evolucionismo, no modificó la positividad biológica que había sido definida en la época de Cuvier”.⁵

Por mi parte, añadiré que este “ejemplo” describiría apenas un “caso metropolitano”, restando aún aproximarnos a la singularidad de los regímenes de positividad en las localidades poscoloniales, donde la tensión entre “saber” y “ciencia” ha sido mucho más compleja y dramática. Podrá servir para plantear tal análisis una aguda anotación de G. Deleuze a la dicha teoría arqueológica de los “umbrales de discursividad científica”, proponiendo ampliarla a otros regímenes de saber:

“el saber sólo existe en función de “umbrales” muy variados, que señalan otros tantos tabiques, separaciones y orientaciones en el estrato [o positividad] considerado. A este respecto, no basta con hablar de un “umbral de epistemologización”: éste ya está orientado en una dirección que conduce a la ciencia y que todavía atravesará un umbral específico de “cientificidad” y eventualmente, un umbral de “formalización”.

⁴ FOUCAULT, M. *La arqueología del saber...*, p. 313-314.

⁵ *Ibid.*, p. 315-316.

Pero en el estrato también existen otros umbrales, orientados de otra forma: umbrales de *etización*, de *estetización*, de *politización*, etc.”.⁶

Esta indicación permitiría entender, de un lado, que en situaciones poscoloniales los regímenes de saber introducidos puedan haberse visto más determinados por uno o varios de estos tres últimos umbrales -etización, estetización o politización- que por los de cientificidad. Eventualidad que no les restaría en ningún momento su validez epistémica ni su densidad conceptual, mientras que permitiría explicar al mismo tiempo la singularidad de su funcionamiento “paracientífico”, es decir, un uso de la ciencia en condiciones o para fines no-científicos: procesos de institucionalización de los saberes con pretensión de cientificidad en instituciones “paracientíficas” como sociedades masónicas o religiosas, prensa y sistema educativo; su circulación a partir de ciertos sujetos “paracientíficos” -clero, maestros y políticos-, y su funcionamiento social con fines también “paracientíficos”: pedagógicos, éticos, políticos e ideológicos.

De otro lado, esta noción de *umbrales de discursividad* permite a la presente investigación afinar su opción de método respecto a la exploración de una dimensión específica, que sería el *umbral de pedagogización de los saberes*, al cual se puede definir provisoriamente como el momento en que una práctica discursiva entra -o se forma- en el campo de las prácticas y saberes pedagógicos de una sociedad determinada. Es decir, que atraviesa el ámbito de las instituciones, sujetos y discursos que soportan la práctica pedagógica, de manera que la práctica discursiva en cuestión se ve afectada por los fines estratégicos, las condiciones de enunciación, los objetos de saber y los rituales de veracidad y credibilidad que rigen tanto las prácticas de saber como las prácticas de enseñar. Pero hay que agregar de inmediato que la vía es doble: la práctica pedagógica no es meramente reproductiva o retransmisora, como sostienen ciertos teóricos de la sociología y la lingüística -pienso en las teorías de los sociólogos Pierre Bourdieu y Basil Bernstein-. No, “la ciencia” no es la única que proporciona sus objetos, conceptos, métodos y contenidos a la pedagogía. A partir de nuestro análisis sobre la relación entre pedagogía y filosofía desde el siglo XVI, podemos afirmar que la *práctica pedagógica* tiene en sí misma una potencialidad reconceptualizadora, productiva, etizadora y estetizadora, de suerte que es posible historiar también los objetos, conceptos, métodos y contenidos que ella le ha proveído a “la ciencia” y a otras prácticas sociales.⁷

⁶ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris, Minuit, 1986. [Versión castellana: Barcelona, Paidós, 1987, p. 79].

⁷ En este punto retomo las conceptualizaciones de inspiración arqueológica sobre la Pedagogía, desarrolladas por el trabajo pionero de la investigadora colombiana Olga Lucía Zuluaga, *Pedagogía e Historia*. He aquí algunas de ellas:

“*Práctica pedagógica*: es una noción metodológica que designa:

Los modelos pedagógicos tanto teóricos como prácticos utilizados en los diferentes niveles de enseñanza.

Una pluralidad de conceptos pertenecientes a campos heterogéneos de conocimiento retomados y aplicados por la Pedagogía.

Las formas de funcionamiento de los discursos en las instituciones educativas donde se realizan prácticas pedagógicas.

Provisto de estos instrumentos, trataré de elucidar un poco más el alcance de la polémica colombiana sobre Textos escolares de 1870. En primer lugar, ya podemos comprender el fenómeno de que la crítica a la epistemología sensualista haya surgido dentro del propio campo de la intelectualidad liberal, bajo la pretensión de que sólo se trataba de “modernizar” la Ideología convirtiéndola en una ciencia más completa -la Psicología-, y que tal polémica hubiese permitido abrir el cofre sellado del método científico, al autorizar una crítica epistemológica al proyecto totalizador de la Ciencia de las Ciencias. Desde el punto de vista arqueológico, es posible pensar que éste haya sido el momento en que la formación discursiva de la Gramática General alcanzó en Colombia su *umbral de epistemologización*. Sólo que, por una ironía poética de la historia, esto es, por un efecto de los “destiempos de la modernidad poscolonial”, cuando los intelectuales de ambos bandos comenzaron a trabajar en la fundamentación epistémica de sus posiciones, es decir, a asimilar teóricamente la epistème racional, la crítica al *sistema de formación* de la Ciencia de las Ideas ya venía comprometida por el fisuramiento epistémico global que afectaba a la configuración racional hegemónica, esa “crisis de la epistème de representación” desencadenada desde fines del siglo XVIII en Europa.

Las características sociales adquiridas por la práctica pedagógica en las instituciones educativas de una sociedad dada que asigna unas funciones a los sujetos de esa práctica.

Las prácticas de enseñanza en diferentes espacios sociales, mediante elementos del saber pedagógico”
[...]

“*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 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 discurso. Así, esta noción nos permite distinguir los discursos institucionalizados 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.[...]

“*Proceso de institucionalización*: Se entiende por proceso de institucionalización el conjunto de reglas que para la institución, el sujeto y el discurso de un saber pedagógico, delimitan la práctica del mismo saber en una formación social dada. Se dice “práctica” de un saber para ubicar que la región del análisis no separa mecanismos del poder y acontecimientos del saber. Designa una orientación que excluye el análisis de la científicidad de un saber”. [...]

“*Saber pedagógico*: Está conformado por los diferentes discursos acerca de la enseñanza entendida en sentido práctico o conceptual. Reúne los temas referentes a la educación, la instrucción, la formación, la Pedagogía, la Didáctica y la enseñanza. Es el conjunto de conocimientos con estatuto teórico o práctico que conforman un dominio de saber institucionalizado, el cual configura la práctica de la enseñanza y la adecuación social de la educación en una sociedad. Circula por los más variados registros del poder y del saber. Según tal saber se definen los sujetos de la práctica pedagógica así: el que soporta el método como distintivo de su oficio y de su relación con el saber... el que enseña por su relación con un saber, no por su relación con un método”. [...] Cfr., ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *Pedagogía e Historia*. Bogotá, U. de Antioquia/Anthropos/Siglo del Hombre Editores, 1999, [1989], p. 147-149.

En consecuencia, y desde tal perspectiva analítica, esta oleada de modernización puede leerse como el efecto de la gradual y desigual introducción a Colombia de las ciencias positivas del hombre. Y ello produjo en este país poscolonial latinoamericano el efecto paradójico de “hacer conscientes” las bases epistemológicas de los saberes institucionalizados desde fines del siglo XVIII, en el mismo momento y por el mismo movimiento en que dichas bases eran sacudidas y puestas en cuestión; todo ello acaeciendo en la forma de una barroca querrela provinciana conducida por profesores universitarios que podían fungir a la vez como gamonales políticos, comerciantes y periodistas. He aquí, por demás, uno de los efectos perversos de la modernización poscolonial, al pretender reproducir dentro de las sociedades periféricas, en oleadas convulsivas y arrasadoras, los procesos que en las sociedades metropolitanas fueron producto de fermentaciones y maduraciones de más larga duración, si una metáfora tal es aún admisible en una historia de los saberes.

A. ¿Una nueva “Ciencia de Ciencias”?

Si se me acepta tal premisa, el análisis de la argumentación del tercer profesor en liza, el joven y fogoso “tradicionalista” Miguel Antonio Caro, deviene de alto interés, pues ya no puede verse sólo como la obvia respuesta anti-sensualista de los intelectuales intransigentes del campo católico, ni como una reacción oportunista y coyuntural de éstos ante la “disputa interna” en el campo enemigo, aunque también hubiese no poco de ambas cosas en ella. El dictamen del profesor conservador sobre el manual de Ideología fue tajante:

“Si hubiese de concluir, como es costumbre, resumiendo mi dictamen en una proposición, lo haría pidiendo se expulsase de la Universidad el texto de M. Tracy, como una perniciosa antigualla. Me abstengo de hacerlo, porque no sé hasta qué punto deba acatarse, a pesar de cualesquiera otras razones, un acto del Congreso no expedido en forma legal ni mucho menos sancionado. Decídalo la prudencia del Consejo. Mi ambición quedaría satisfecha y premiado mi trabajo, si he conseguido demostrar que *no infundadamente rechazan las gentes sensatas la filosofía de Tracy, sino en fuerza de racional convencimiento y de sana intención*”.⁸

Nótese cómo el joven profesor de filosofía no sólo afirma de entrada que el manual oficial es incompleto o parcial, sino que osa demostrar que el *sensualismo* va contra la razón y el buen sentido. Y sólo al final, fiel a su tradición ética, juzga que atenta contra la moral (católica). Si el rechazo de un católico intransigente ante toda opción ética que no se fundase en la religión parece una perogrullada, sorprende en cambio la armazón filosófica donde Caro atrinchera su análisis. El profesor católico descalifica de entrada el manual sensualista a nivel de los “operadores de credibilidad”, descargando una batería de argumentos en nombre del progreso científico: que desde comienzos de siglo

⁸ CARO, M. A. “Informe...”, p. 556.

(1803) hasta la fecha, dice, la ciencia ha avanzado y “el espíritu humano progresa”, que las nuevas generaciones tienen el derecho de interrogar a sus maestros sobre los “nuevos descubrimientos y los nuevos principios filosóficos que han germinado en los entendimientos”, que nuevos pensadores han surgido,⁹ que “en la atrasada escuela a que Tracy pertenece, él mismo está lejos de ocupar el primer rango”,¹⁰ y que aún desde su aparición, las obras de este autor fueron mal vistas por hombres de sano y elevado criterio. En fin, sentencia el joven profesor:

“Hoy en día no tengo noticia de que las obras de Tracy gocen de popularidad alguna, ni sirvan de texto en ninguna universidad europea. Ya veremos que del olvido y descrédito en que justamente yacen caídas, sólo acá en un rincón de nuestra América han logrado desenterrarlas circunstancias extrañas que nada arguyen en su favor”.¹¹

Ahora bien, Caro se ha situado en esta postura para poder plantear su batalla en el plano epistemológico, estableciendo dos puntos de apoyo. El primero, es un enunciado “anti-empirista” que ya nos es familiar, el que postula la filosofía como *síntesis* de los datos positivos acumulados por las ciencias, dejando a éstas el rol de “aportar hechos

⁹ “Después de Tracy han rayado muy alto en filosofía genios como De Maistre, Balmes, Rosmini, que sabiendo bien las ya trilladas rutas del mismo Tracy y sus antecesores, se han arrestado tal vez a explayar las alas en más amplios horizontes [...] ¿Hemos de retroceder, para identificarnos con una época, con una idea, con un nombre?”. *Ibid.*, p. 432. Esta era, sin duda, una enumeración de los autores católicos a los que Caro era afecto, lo que la historiografía ha establecido bien para los dos primeros, mientras que resta por estudiar el peso del ontologismo de Rosmini (1797-1855) en la obra de Caro. Cfr., VALDERRAMA ANDRADE, C. *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro...*p. 55, 67. Para efectos de este estudio prescindiré de explorar tal aspecto, pues a primera vista, su peso parece mínimo. En efecto, salvo la mención anterior, en la obra filosófica de Caro sólo parece hallarse una sola cita de Rosmini, justo para combatir la noción de *ley positiva*: “Existe la ley natural, existen deberes y derechos naturales. El legislador tiene el deber natural de protegerlos, promoverlos, armonizarlos. Él no crea los derechos, sino que los deslinda. O, como dice atinadamente el abate Rosmini, la ley positiva no establece el derecho sino la *modalidad del derecho*”. CARO, M. A. “Estudio sobre el Utilitarismo”. [Bogotá, Imp. de Foción Mantilla, 1869, 316 p.] En: *Obras...* Vol. I p. 142. Se sabe, por otra parte, que a Caro le llegó, vía Balmes, una refutación filosófica de la tesis rosminiana [“ontologista”] de la idea del ser como “intuición de alguna cosa *posible*” [Cfr., BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*. Lib. 5º, cap. IV, § 23-34. En: *Obras completas*. Madrid, B.A.C., 1948, T. II, p. 512-515], aunque veremos que Balmes tampoco escapa al ontologismo que demuestra la existencia de Dios por la existencia de su idea en nosotros [*Ibid.*, p. § 39, p. 516].

¹⁰ CARO, M. A. “Informe...”, p. 434.

¹¹ *Ibid.*, p. 435-436. Balmes había ironizado ya en 1846 contra las “modas intelectuales” que habían declarado desueta a la “escuela sensualista”, pero para denunciar a su vez un sutil juego de suplantación de lenguajes, la sustitución de un lenguaje espiritual religioso por un lenguaje espiritual filosófico: “Cada época tiene sus opiniones y expresiones de buen tono; ahora no podría uno pertenecer a la escuela del siglo XVIII aun cuando lo quisiese: es preciso hablar del espiritualismo de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Cousin, y desechar el sensualismo de Destutt de Tracy, Cabanis, Condillac y Locke, si no se quiere pasar de rezagado en materia de conocimientos filosóficos. Enhorabuena que se no se profese ninguna religión, pero es indispensable tener siempre en boca *el sentimiento religioso*, los *destinos de la humanidad*, y hasta no escrupulizar de vez en cuando en pronunciar las palabras Dios y Providencia”. BALMES, Jaime. “Cartas a un escéptico en materia de religión. Carta VIII: Los nuevos espiritualistas franceses y alemanes”. [1843, 1846] En: *Obras...*, T. V, p. 332.

nuevos”. La filosofía es llamada también “ciencia de las ciencias”, pero habrá que ir despacio para saber si se trata aún del mismo rol clásico atribuido a la Ideología o a la Lógica, y que la intelectualidad católica sólo está proponiendo una mera sustitución de éstas por aquella. Caro sostiene que

“Es constante que la filosofía contiene una parte científica, así es que todo progreso científico le interesa y a veces modifica sus conclusiones. Pues si las ciencias propiamente dichas, por independientes que entre sí parezcan, efectúan sin embargo, las unas en las otras una penetración tan íntima que no pueden avanzar ninguna de ellas sin afectar el desenvolvimiento de sus hermanas, ¿cómo estos mismos adelantos no habrían de influir en la ciencia de las ciencias, la que resume en comprensivas generalizaciones los datos que todas ellas van acarreado?”¹²

En esta *ciencia de las ciencias* algo se ha invertido: si bien ella ocupa el rango superior por su carácter generalizador, a él se llega sólo después de pasar por las ciencias empíricas por inducción, ya no por deducción. ¿Podría estar Caro aún en el horizonte del método de Port Royal, acudiendo a la primera vertiente de la matriz racionalista, “el camino que asciende a la montaña”? Por ahora, sólo diré que esta postura coincide con la que sostuvieron otros intelectuales católicos, en fechas un tanto dispersas pero unidas por una misma estrategia teórica, pensadores tan diferentes como el catalán Balmes, los italianos redactores de la *Civiltà cattolica*, el belga Mercier y el colombiano R. M. Carrasquilla, buscadores todos de la “filosofía cristiana”. Cito a continuación, como ejemplo, la postura de Balmes, uno de sus autores de cabecera, postura que, en clara alusión a Kant, busca esa “ciencia de ciencias” como “la verdadera ciencia trascendental”¹³ y para ello funda su jerarquía en una escala de los seres tanto como en una metafísica de “lo ideal”:

“El íntimo enlace de las ciencias matemáticas con las naturales es un hecho fuera de duda; ¿y quién sabe hasta dónde se enlazan unas y otras con las ontológicas, psicológicas, teológicas y morales? La dilatada escala en que están distribuidos los seres, y que a primera vista pudiera parecer un conjunto de objetos inconexos, va manifestándose a los ojos de la ciencia como una cadena delicadamente trabajada, cuyos eslabones presentan sucesivamente mayor belleza y perfección. Los diferentes reinos de la naturaleza se muestran enlazados con íntimas relaciones; así las ciencias que los tienen por objeto se prestan recíprocamente sus luces [...] La complicación de los objetos entre sí trae consigo esa complicación de conocimientos y la unidad de las leyes que rigen diferentes órdenes de seres aproximan todas las ciencias y las encaminan a formar una sola”.¹⁴

¹² CARO, M. A. “Informe...” p. 431.

¹³ Balmes usa literalmente la expresión de “ciencia trascendental” jugando adrede con la expresión kantiana, para retornarla en un uso católico. Cfr. BALMES, J. *Filosofía Fundamental*, Lib. 1, § 43, p. 29. Ver *infra*, nota 335.

¹⁴ BALMES, J. *Filosofía Fundamental*. Lib. 1, cap. 4, § 50-51, En: *Obras...*, T. II, p. 32-33. Balmes cita como notas complementarias “los notables pasajes de Santo Tomás a que me he referido en el texto, sobre la unidad y multiplicidad de las ideas. Creo que los leerán con gusto todos los amantes de una metafísica sólida y profunda”. (Se trata de *Summa Theologiae*, I, q. 89 a.1, y I, q. 55 a.3). Por otra parte,

Hasta acá pareciera estar en acción, como en Caro, el orden o encadenamiento racional. Pero en Balmes esa “metafísica de la esencia” o de “los posibles” que ya señalamos, se sostiene en la idea de la existencia de dos órdenes paralelos, un orden ideal y un orden real, que parece implicar una noción de fenómeno análoga a la kantiana/comtiana.¹⁵ Este tema obligará a emprender, en el siguiente párrafo, un “excursus balmesiano” para aclarar la posición, pero lo que vale anotar, por ahora, es esta idea de una escala de las ciencias, cuyo crédito alcanza incluso a “los escolásticos”.¹⁶ En *El Criterio* [1843] ya Balmes había presentado su clasificación de las ciencias, acordando una función de síntesis a la filosofía, así:

“Dios ha criado el universo y cuanto hay en él, sometiéndole a leyes constantes y necesarias: de aquí el orden natural. Su estudio podría llamarse *filosofía natural*. Dios ha criado al hombre, dotándole de razón y de libertad de albedrío; pero sujeto a ciertas leyes que no le fuerzan, mas le obligan: he aquí el orden moral y el objeto de la *filosofía moral*. El hombre en la sociedad ha dado origen a una serie de hechos y acontecimientos: he aquí el orden social. Su estudio podría llamarse *filosofía social* o, si se quiere, *filosofía de la historia*. Dios no está ligado por las leyes que Él mismo hizo a las hechuras de sus manos; por consiguiente puede obrar sobre y contra esas leyes, y así es dable que existan una serie de hechos y de revelaciones de un orden superior al natural y social: de aquí el estudio de la religión o filosofía religiosa. [...] Dada la existencia de un objeto pertenece a la filosofía el desentrañarle, apreciarle y juzgarle, ya que en la acepción común, esta palabra *filósofo* significa el que se ocupa en la investigación de la naturaleza, propiedades y relaciones de los seres”.¹⁷

Por lo que respecta a Mercier, el filósofo lovanista afirmaba en uno de sus ensayos científicos más divulgados:

Balmes -de modo análogo a Comte- sostiene que esta ciencia única no es alcanzable en el mundo sublunar. *Ibid.*, Lib. 1, § 43, p. 29. Ver *infra*, Cap. 5. § II.B., nota 75 y nota 330.

¹⁵ Kant y Comte coinciden en afirmar la incognoscibilidad experiencial de las esencias y de las causas últimas.

¹⁶ “69. Aún suponiendo que en el orden de la creación hubiese un hecho primitivo de tal naturaleza que todo el universo no fuera más que un simple desarrollo suyo, tampoco habríamos encontrado la verdad real, fuente de toda ciencia, pues con esto nada adelantáramos con respecto al mundo de la posibilidad, es decir, al orden ideal, infinitamente mayor que el de las existencias finitas. Supongamos que el progreso de las ciencias naturales conduzca al descubrimiento de una ley simple, única, que presida al desarrollo de todas las demás, y cuya aplicación, variada según las circunstancias, sea suficiente para dar razón de todos los fenómenos que ahora se reducen a muchas y muy complicadas. Este sería, sin duda un adelanto inmenso en las ciencias que tienen por objeto el mundo visible; pero ¿qué sabríamos por esto del mundo de las inteligencias? ¿Qué del mundo de la posibilidad? [Nota de Balmes: En estas materias son dignas de leerse las obras de los escolásticos: al tratar del objeto de la ciencia son a un tiempo exactos y profundos. Difícilmente se puede excogitar nada con respecto a clasificaciones de verdades que ellas no hayan explicado o indicado]”. BALMES, J. *Filosofía Fundamental*, Lib.1, cap. VI, § 68, en: *Obras...*, T. II, p. 42-43.

¹⁷ BALMES, Jaime. *El Criterio*. Cap. XII, § 1. En: *Obras...*, T. III, p. 613-614. No puedo impedirme el señalar la tendencia “ontologista” -“semi-racionalista” diría McCool (Cfr., *supra*, cap. 2, nota 37)- de esta epistemología. Para un comentario más amplio, ver *infra*, Cap. 5, § II.D. nota 112.

“La filosofía investiga las razones supremas de los fenómenos que la observación vulgar ha comprobado espontáneamente y que la ciencia en lo que tiene de descriptiva, ha analizado, discernido y clasificado. En el punto mismo en que el sabio, traspasando los límites de la observación y del análisis se propone como misión principal *comprender por sus causas superiores* los fenómenos, que ha conseguido agrupar y clasificar, en ese mismo instante entra en el dominio de la filosofía. [...] Hemos creído necesaria esta introducción para justificar el método que nos proponemos seguir, consultando los datos del sentido común y las autorizadas conclusiones de las ciencias biológicas, antes de pasar a la definición de la vida”.¹⁸

Y en su difundido manual elemental de filosofía, el neotomista belga señalaba con agudeza:

“No deja de ser curioso que los que recelan de la filosofía, dándose el nombre de *positivistas*, para significar que no quieren conocer más que los hechos positivos, o de *agnósticos*, para indicar que limitan sus conocimientos al hecho inmediato, ignorando cuanto rebasa sus límites, tienen, no obstante, sus teorías generales de las cosas: el *evolucionismo*, por ejemplo, afirma que el universo está sujeto a un progreso continuo; el *mecanicismo*, que todos los fenómenos de este mundo son puramente mecánicos y que por lo tanto su ley general se identifica con las leyes de la mecánica; el *fenomenismo*, que la inteligencia sólo conoce lo variable y relativo. Evidentemente, estos nombres sirven de etiquetas a teorías generales de carácter filosófico”.¹⁹

En efecto, Comte había sostenido que:

“Ninguna verdadera observación es posible si no es primitivamente dirigida y finalmente interpretada por una teoría cualquiera: en efecto, tal es la necesidad lógica que ha determinado, en la infancia de la razón humana, el primer impulso de la filosofía teológica [...] De aquí en adelante, es evidente, desde el punto de vista verdaderamente científico, que toda observación aislada, enteramente empírica es esencialmente ociosa e incluso radicalmente incierta, la ciencia no sabría emplear más que aquellas que se ligan, al menos hipotéticamente, a una ley cualquiera, una tal ligazón es la que constituye la principal diferencia característica entre las observaciones de los sabios y aquellas del vulgo, que sin embargo abarcan esencialmente los mismos hechos, con la única distinción de los puntos de vista”.²⁰

¹⁸ MERCIER, D.-J. “La definición filosófica de la vida”. En: D. MERCIER. *La filosofía en el siglo XIX*. Madrid, Jorro, 1904, p. 187-188. Publicado originalmente como: MERCIER, D. *La définition philosophique de la vie* (extrait de la *Revue des questions scientifiques*). Bruxelles, Polleunis et Ceuterick, 1892, 70 p., reeditado de nuevo en 1898 [Louvain, Charpentier Schoojans, 1898, 78 p., sobre la que se hizo la versión castellana acabada de citar].

¹⁹ MERCIER, D. J., 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...*, p. 16.

²⁰ COMTE, A. *Cours de philosophie...* T. IV, Paris, Rouen et frères-Bachelier, 1830-1842, p. 418-419, cit. por: PALAU, Luis Alfonso. “Frenología, epistemología e historia en la obra de Augusto Comte”. *Sociología*. Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana, (may., 1981), p. 23. Cfr., KREMER-MARIETTI, Angèle. “Le biologique et le social chez Auguste Comte. Rapport et conséquence”.

Y en el prefacio del tomo I de su *Cours de philosophie positive*, Comte ha retomado la definición que había presentado en un opúsculo juvenil de 1822, el *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. En el ‘Prefacio’ se lee:

“Empleo el término *filosofía* en la acepción que le daban los antiguos, y particularmente Aristóteles, como lo que designa el sistema general de las concepciones humanas; y al agregarle la palabra *positiva*, anuncio que yo considero esta manera especial de filosofar que consiste en contemplar las teorías, en cualquiera que sea el orden de ideas, como teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados, lo cual constituye el tercero y último estado de la filosofía general, primitivamente teológica y en seguida metafísica...”²¹

Postura análoga puede reconocerse entre los neotomistas “romanos”, en el momento álgido de la reacción *antimodernista*, como esta del notable profesor de metafísica de la Gregoriana, el P. Géný, en donde se ve una perturbadora superposición: el “orden de las razones” controla los “hechos científicos”:

“La encíclica *Pascendi* ha llamado la atención sobre el retorno a la filosofía escolástica, tan insistentemente recomendado por León XIII; habiendo los errores que invaden el dominio positivo de las ciencias sacras, tenido su fuente en concepciones filosóficas peligrosas, era evidentemente necesario, ante todo, sanear la filosofía. Por otra parte, tanto Pío X como León XIII solicitan -y el buen sentido dicta tal conducta-, que se adapte la filosofía antigua a las exigencias actuales, y que se extraigan de ella los principios para aplicarlos a los hechos con los que el progreso de las ciencias ha enriquecido el conocimiento humano”.²²

Aunque enfrentados entre sí, existe un isomorfismo o analogía entre todos estos enunciados: la postulación de una *jerarquía epistemológica* sin solución de continuidad que debería ser coronada por una ciencia de síntesis. Esa jerarquía se extendía, además, entre el conocimiento de sentido común, el de la ciencia y el del sabio -el que para Comte es el “filósofo generalista o positivista” y para Balmes y Mercier corresponden el “filósofo cristiano”-, compartiendo los tres un cierto rechazo -o un deseo de subordinación- de los científicos (*les savants*), postulando la superioridad ético-científica de los sacerdotes (o intelectuales) católicos o los sacerdotes de la humanidad, gracias a su dominio de tal ciencia de síntesis. Ya hemos documentado esta escisión

(http://dogma.free.fr/txt/AKM-AC_biosocial.htm; Downloaded 03-01-2003); *ID.* «L’Homme biologique selon Comte et les théories nouvelles [maggio 2000]», (http://dogma.free.fr/txt/AKM-AC_biosocial.htm; Downloaded 03-01-2003). Se ha caracterizado al “positivismo” como una doctrina que por su empirismo epistemológico se opone intrínsecamente a la formulación de toda metafísica, pero no debe olvidarse que el propio Augusto Comte propuso su doctrina como un método a la vez “antiempirista” y “antimístico”, y estructurado en una pirámide de ciencias coronada por una sola, la *física social* o sociología..

²¹ COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris, Bachelier, 1830, tome I, p. xiv.

²² Cfr., GENÝ, Paul. «L’enseignement de la métaphysique scolastique». En: *Questions d’enseignement de philosophie scolastique*. Paris, Beauchesne, 1913, p. 9.

simples/doctores para el campo católico respecto a la discusión sobre el acto de fe y el lugar del magisterio eclesiástico en él.²³ En cuanto a Comte, anota Paláu:

“la filosofía positiva no debe encontrar resistencias en los proletarios, mientras sí las halla entre los cultivadores de las ciencias, por el tipo de educación impartida a los científicos. Mientras los proletarios, marginados de la educación que tienen las élites, se sienten atraídos por las generalidades surgidas en su trato con la naturaleza y que refrendan la íntima conexión entre la *Razón universal y el Espíritu positivo*, los científicos han sido víctimas de una “especialización ciega y dispersa que les ha impuesto una educación parcializada” [*Discours sur l’esprit positif*. Paris, Bachelier, 1844, p. 149] [Comte piensa que] es necesario operar toda una reforma en la educación e introducir en el ambiente científico un principio de orden general para desanarquizar a los científicos; en esta forma, quien se dedique a las ciencias quedará sujeto a la autoridad del filósofo positivista, único agente del conocimiento llamado a coronar la jerarquía real de las ciencias, dado su comercio con lo que constituye el núcleo fundamental de ellas, la metodología. Igualmente, quedará asegurada la filiación natural que las ciencias tienen con el saber común de todos los hombres. En este caso, el saber funda efectivamente el poder y lo funda correctamente. Bajo la autoridad del filósofo, los científicos convertidos en generalistas, podrán reinar adecuadamente cumpliendo con su función organizadora de la sociedad”.²⁴

Y respecto al catalán, es conocida la apología balmesiana del *sentido común*, que culmina en una postura anti-intelectualista, una paradójica “filosofía antifilosófica”, que el utiliza para hallar una alternativa al “idealismo alemán”:

“El hombre no se hace a sí propio, se encuentra hecho ya, las condiciones de su ser no es él quien las pone, se las halla impuestas. Estas condiciones son las leyes de su naturaleza: ¿a qué lucha contra ellas? ‘A más de las *preocupaciones* facticias, dice Schelling, las hay *primordiales*, puestas en el hombre, no por la educación sino por la *naturaleza misma*, que para *todos* los hombres ocupan el lugar de los principios del conocimiento, y son un *escollo* para el pensador libre’. Por mi parte, no quiero ser más que *todos* los hombres, no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad”.²⁵

Por supuesto, los dimorfismos entre estos intelectuales también son fuertes: mientras para Mercier y Gény, y un tanto para Balmes, la filosofía es, al modo aristotélico, la ciencia de las causas últimas (o razones por las que algo existe) que lleva finalmente a la Teología cristiana -sólo que para Balmes ella es capaz de proporcionar una verdadera filosofía trascendental en lugar de la de Kant-; para Comte “se trata de renunciar a toda ‘vana’ explicación del ‘por qué’ de las cosas, y el hecho de limitarse a constatar los fenómenos y sus relaciones, hacen del ‘conocer para prever’ la base

²³ Ver *supra*, Cap. 4, § IV.B.2.

²⁴ PALÁU, L. A. “Frenología...”, p. 29.

²⁵ BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Lib. 1, cap. 34, § 340, en: *Obras...*, T. II, p. 209-210.

común de la ciencia y el buen sentido”, lo cual desemboca en la Filosofía positiva y a la larga, en su famosa Religión de la Humanidad.²⁶

Esta nueva “ciencias de ciencias” a que Caro nos remite, nos enfrenta pues, de entrada, con el doble fantasma moderno: el del “criticismo” y el del “positivismo”, enfrentados a Ideología. Desde el comienzo del Informe, esta investigación tiene que abordar una pregunta directa, empírica: ¿cómo están, en el pensamiento de Caro, articulados –superpuestos, mezclados o identificados- el orden y el método racional con la jerarquía ideal de las ciencias positivas y con la crítica del conocimiento de la filosofía trascendental? Pero ésta remite a otra cuestión de alcance mayor: ¿cómo se posicionó la filosofía católica ante esa fisura empírico-trascendental que transformó la configuración racional del saber?

Tales cuestiones son las que atravesarán esta lectura pautada del *Informe* de M. A. Caro, máxime cuando existe una inquietante pista abierta por el trabajo clásico del maestro Jaramillo Uribe sobre *El pensamiento colombiano del siglo XIX* (1964), pista que a pesar de no haber sido refutada de manera explícita, ha sido abandonada por la historiografía colombiana reciente. En su presentación del pensamiento de M. A. Caro, Jaramillo establece que:

“Ya desde estos escritos de juventud [sobre el Utilitarismo y la Ideología] es posible observar que en la educación filosófica de Miguel Antonio Caro entran tres elementos: *racionalismo cartesiano, tomismo y filosofía escocesa*. [...] La parte más considerable de estas influencias llegó a Caro a través de las obras de *Balmes* [...] El [cartesianismo] fue por cierto el que dio el tono general y el que suministró el mayor número de ideas [...] Para refutar la interpretación sensualista del *cogito* dada por *Tracy*, Caro escribe [un texto en el que] ideas cartesianas aparecen mezcladas con otras que debe al *tradicionalismo francés* [...] Respecto al *tomismo*, su actitud pasó de [fuertes críticas a la escolástica nacidas de su admiración por los métodos de la *ciencia moderna*] a la aceptación de muchas de sus tesis en el campo de la filosofía del derecho, del pensamiento político y la concepción del Estado. Caro no pareció haber profundizado en el pensamiento tomista *ni haber establecido una confrontación entre éste y las tesis e ideas de origen cartesiano* que adoptó en su juventud, y que ni expresa ni tácitamente rectificó en el resto de su vida. Finalmente, podemos preguntarnos si aparte de las analogías que hemos encontrado al referirnos a la teoría del lenguaje, fue Caro invulnerable a la influencia *positivista* en un sentido todavía más directo. La respuesta puede considerarse negativa si atendemos a las bases y rasgos dominantes de su pensamiento, pero no si nos circunscribimos a ciertos aspectos parciales. Por ejemplo, no aplicaba la *teoría de la evolución* al hombre, pero sí a la cultura y a la historia. En efecto, aunque Caro rechazaba la filosofía del progreso, en cuanto ésta afirmaba la perfectibilidad indefinida del hombre, sin embargo llegó a aceptar la idea de evolución y por cierto en dos formas *cuya contradicción es curioso que haya escapado a una mente tan lógica como la suya*: la forma cíclica y

²⁶ PALÁU, L. A. “Significación de la ‘Ley...,” p. 22.

la forma lineal, la que tiene origen inmediato en Vico y la que se debe a Comte y Spencer”.²⁷

Lo que va quedando claro es que, en esta coyuntura epistémica –tanto para el centro como para la periferia- toda “filosofía cristiana”, fuese o no neotomista, ya estaba abocada a defender la relación/distinción entre conocimiento científico y conocimiento filosófico, asignando al primero el ámbito de las verdades empíricas, singulares y positivas, y al segundo las ciencias de síntesis, las ciencias filosóficas o especulativas en donde se situarían ciertas verdades generales, metafísicas. Esta diferencia en los contenidos entre los filósofos citados –Balmes y Mercier, Comte y Kant-, sostenida a la par por una fuerte analogía estructural es, en mi opinión, indicio incontestable de que esa búsqueda de una filosofía cristiana que vengo rastreando acá, se halló sometida y determinada por la áspera tensión que se abrió en el campo de las luchas epistemológicas del siglo XIX, tensión que la constreñía a optar entre esos dos polos epistémicos que el análisis arqueológico ha establecido: aceptar las “evidencias empíricas” sobre el hombre -su moral, su biología, su trabajo, su lenguaje- producidas por las ciencias positivas, y a la vez, someterse a la exigencia de fundar todo conocimiento en una ciencia -trascendental o crítica- que deslindara desde el interior de la subjetividad lo que era interior y exterior a ella, los territorios de la ciencia y la metafísica, y escalonarlas era la mejor solución para evitar indeseadas subordinaciones: en dos palabras, a asumir las tensiones epistémicas de la dupla empírico-trascendental.

Para un intelectual católico *que pretendiese apoyar su postura en la ciencia*, parecía no haber, en verdad, ninguna otra alternativa teórica que la de sostenerse en una tópica jerárquica sobre las ciencias que le permitiera a la vez sostener el edificio de su metafísica y combatir o neutralizar las metafísicas de sus “competidores” o “rivales” desde el mismo terreno científico, y la *filosofía católica* buscó la solución más conveniente entre las alternativas posibles. El problema aquí, es que tales alternativas eran de un singular grado de enrarecimiento, dada la complejidad de la coyuntura histórica del saber: las alternativas debían aclarar su procedencia de uno u otro de los sustratos epistémicos -el racional o el experimental- que se estaban decantando, tanto como optar por alguno de los dos polos epistemológicos –los trascendentales de la subjetividad y los de la objetividad- que fueron emergiendo desde comienzos del siglo XIX. Ya hemos visto cómo, en este vórtice, el lenguaje científico flotaba tironeado entre esos campos gravitacionales a través de los cuales los clérigos -viejos y nuevos- iban buscando su camino más o menos a tientas, vacilaciones que nuestra propia investigación no puede ahorrarse de recorrer, apoyándonos en la revaloración

²⁷ JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano...*, p. 452, 472 y ss. Jaramillo cita un importante texto escrito por Caro en 1867, titulado “La crítica literaria”, que reseñaré enseguida, donde, según Jaramillo, éste postula una teoría del desarrollo de la crítica como ciencia que evoca la ley de los tres estados de Comte. *Ibid.* p. 472-473. [Cursivas O.S.]. Por otra parte, Jaramillo sostiene acá, erróneamente, que hay diferencia entre las imágenes del curso histórico propuestas por Vico y Comte, pues veremos que éste comparte con el primero un modelo circular o “de retorno” de tal transcurso.

arqueológica de las relaciones entre “positivismo”, “criticismo” y “metafísicas de la objetividad” que se anunció desde el capítulo anterior

B. Entre Kant, Comte y...

No debe sorprender que tres historiadores contemporáneos de las ciencias, Foucault, Canguilhem y Serres, partiendo de vías analíticas distintas, hayan convergido en señalar que ante el *impasse* al que arribó el proyecto clásico de fundar todo conocimiento posible en una “ciencia de las ciencias” como ciencia del *cogito*, emergieron a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX dos alternativas teóricas para reemprender, en otro terreno, sobre otras bases y con fines distintos, la elaboración de esa ansiada *scientia scientiarum*: ellas fueron, opuestas y complementarias, el positivismo comtiano y el criticismo kantiano. M. Serres ha caracterizado la tensión interna de esta nueva coyuntura epistemológica así:

“No habría una ciencia-reina, una teoría de teorías en referencia a la cual el saber, en su totalidad móvil, dibujaría su arborescencia: como reina y como ciencia. Quien habla bien del orden está en el orden, o su lenguaje está mal formado; la ciencia de las ciencias es una de aquellas *-scientia scientiarum*, genitivo partitivo- o no es una ciencia. Una política. La filosofía positiva pretende tener este estatuto. Si el razonamiento es correcto, el cuadro que ella propone debe volverse un círculo, envolver la doctrina-madre en la clasificación. Ello ocurre así en efecto: la física social induce la ciencia histórica denominada ciencia de la marcha de la civilización, que produce la ley de las tres épocas, a cuyo término aparece el estado positivo. La doctrina de referencia es la última clasificación del cuadro [de las ciencias]. Que no se diga que la introducción de la historia allí establece un grado liberador del laberinto: el cuadro es por completo sistemático e histórico, estático y dinámico a la vez. La teoría engendra un orden que comprende a la teoría, la doctrina da a leer una historia que engendra la doctrina. El cuadro no está escrito sobre un espacio trivial, sino que termina como en una bolsa que lo pliega sobre sí mismo.

“El criticismo pretendía el mismo estatuto: existe una ciencia especial denominada crítica de la razón pura. Esta induce el cuadro, histórico y sistemático de nuevo, del célebre *Prefacio*, que sigue las emergencias de la dicha pureza, que cuenta los epónimos de las revoluciones en todo orden. De allí viene que la última es la copernicana, instituyendo, como se sabe, esta ciencia especial. Hay allí una inversión que, aún estando dedicada al célebre astrónomo, no deja menos oscuramente de ser la metáfora de la paradoja, antes de ser el modelo del retorno al tema mismo. La historia sistemática de las revoluciones hacia la pureza recubre la pura involución del cuadro sobre sí mismo. En Kant, como en Comte, la paradoja de partida es asumida, tal vez inconscientemente, lo cual sería, a nuestros ojos, más precioso. Si su discurso general es una ciencia, entonces es una ciencia especial. Era necesario destacar que dos

filosofías del borde y del límite, imitan por ellas mismas, y en el momento de su instauración, la limitación misma de la teoría como tal”.²⁸

Canguilhem la explica en otro plano, el del “agotamiento del *Cogito*”, proceso en el cual se habría establecido una paradójica relación entre ambas opciones teóricas:

“Comte pensó a menudo que era el verdadero Kant, al sustituir la relación metafísica sujeto-objeto por la relación científica organismo-medio. Gall y Condorcet suministraron a Comte los medios para lograr lo que no había podido Kant. Gall, por la fisiología cerebral, que suministraba a Comte la idea de un cuadro de funciones que desempeñaban la tabla kantiana de las categorías. Condorcet, por la teoría de los progresos del espíritu humano. El *a priori* fisiológico y el *a priori* histórico se resumían en esto: es la humanidad la que piensa en el hombre. Pero en Comte el *a priori* biológico es un *a priori* para el *a priori* histórico. La historia no puede desnaturalizar a la naturaleza. Desde el comienzo, y no solamente hacia el fin, el pensamiento de Comte, al proponerse la fundación de una ciencia de la sociedad, es decir, del sujeto colectivo e histórico de las actividades humanas, entiende a la filosofía como una síntesis “presidida por el punto de vista humano”, es decir como una síntesis subjetiva. La filosofía de Comte es el ejemplo típico de un tratamiento empírico del proyecto trascendental conservador. Este tratamiento empírico busca su instrumento principal en la biología, en el desdén o la ignorancia de la economía y la lingüística. Así, esta filosofía para la cual las génesis no son nunca más que desarrollos de estructuras vivas, no reconoce en la matemática y en la gramática de su tiempo, las disciplinas por las cuales el concepto de estructura sustituirá en filosofía al *Cogito*, que los positivistas abandonan sarcásticamente al eclecticismo”.²⁹

Y en el capítulo anterior, vimos como 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

²⁸ SERRES, Michel. *Hermès II. L'interférence*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 21. El isomorfismo estructural entre un proyecto de “ciencia de las ciencias” y un proyecto metafísico teo-lógico es señalado por Serres, análisis que hace eco, a su modo, del análisis foucaultiano sobre la “analítica de la finitud”. Escribe Serres: “No creo asignable una ciencia-reina, base o zócalo, móvil y de bordes paradójicos, sobre la cual estaría escrito el grafo laberíntico del saber; o si ella existe, ella es, justamente, como *geomtral*, [punto equidistante de todos los puntos, o punto que agrupa todos los puntos de vista] lo no-sabido de la ciencia -y si una ciencia la pudiese diseñar, describir y detallar, ella reemplazaría, por sí sola, todas las disciplinas, ella sería la metafísica convertida en ciencia y refiriendo su propia posibilidad al sitio mismo de Dios; el *geomtral* del cual no podría hablarse sino desde el punto de vista divino: sólo un sistema de la armonía dotado de un preestablecimiento la restituiría. En el crepúsculo del hombre, en el límite de su finitud, reaparece la aurora de los Dioses. Yo creo que solamente podemos asignar segmentos o nudos de saber, caminos o travesías de red, elementos de un transporte a través de la red, aquello que llamábamos, en otra época, *una ciencia*”. *Ibid.*, p. 36.

²⁹ CANGUILHEM, Georges. “¿Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito*?”. *Critique*, n° 242, juillet 1967, p. 599-618. [Versión castellana en BURGELIN, P., et al. *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, s.d., p. 122-147].

lugar a un “triángulo crítica-positivismo-metafísica del objeto” como constitutivo del pensamiento europeo desde principios del siglo XIX hasta Bergson”.³⁰ Este análisis permitiría 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.³¹ Pero el problema del positivismo no es, simplemente, si se “han aplicado métodos objetivos al estudio del hombre”.

Para el análisis arqueológico “el positivismo” debe ser analizado como parte de la *figura epistemológica*³² hecha posible por esa configuración de saber

“donde el lugar del análisis es el hombre en su finitud, y se trata de sacar a la luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él. Poco importa para el pensamiento moderno, dónde se localicen estos contenidos: el punto no es saber si se los ha buscado en la introspección o en otras formas de análisis”,³³

sino cómo es que *el hombre* “se ha constituido como una *dupla empírico-trascendental*”. Ya he señalado, y valga reiterarla, esta consecuencia fundamental para el análisis histórico de los saberes modernos sobre el hombre: el que éste se dé como objeto empírico de cuyo conocimiento deba extraerse el fundamento de todo conocimiento, y que por tanto “el sujeto y el objeto estén permanentemente sometidos a ponerse mutuamente en cuestión”, ello significa, ni más ni menos, que *para el pensamiento moderno, la frontera entre lo que pertenecería al dominio de “la objetividad” o al dominio de “la subjetividad” se halla en perpetuo movimiento y disputa, pues se ha situado como atravesando al hombre de parte a parte, constituyendo así la condición paradójica del saber moderno sobre la subjetividad*. Una bisagra en la cual todas estas filosofías –seculares y religiosas- resultaron atrapadas.

Así, sostiene el análisis arqueológico, alrededor de cada uno de los polos de esta tensión epistémica constitutiva, y sobre el surco de la fisura kantiana, el siglo XIX vió nacer dos tipos de análisis sobre el conocimiento: sobre un polo, el “empírico” han surgido unos análisis

³⁰ FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 257.

³¹ Estos (ciencia, filosofía e ideología) son los tres niveles que propone De la Vega para abordar el positivismo, sin que, a mi ver, se decida claramente el lugar y función de cada uno de estos niveles. Cfr. DE LA VEGA, Marta. *Evolucionismo versus positivismo. Estudio teórico sobre el positivismo y su significación en América Latina*. Caracas, Monte Ávila, 1993, p. 33. No obstante, el análisis arqueológico proporciona una hipótesis para situar tales lugares y funciones. Vid. *infra*, nota 41.

³² Cfr., *supra*, nota 5.

³³ FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 329.

“que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de *estética trascendental*: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas y que se formaba poco a poco en la nervadura del cuerpo, que tenía quizás una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en breve, que había una *naturaleza del conocimiento humano* que determinaba las formas de éste y que al propio tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos.³⁴

Se ubicarán allí todas las psicologías experimentales que terminan por fungir como teorías del conocimiento o epistemologías.³⁵ Y sobre el otro polo, el “trascendental”,

“ha habido también un análisis que, por el estudio de las ilusiones de la humanidad, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, han funcionado como una especie de *dialéctica trascendental*: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaba en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres y que no era independiente de la figura particular que podían tomar aquí o allá, en suma, que había una *historia* del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas”.³⁶

En ese punto, el siglo XIX vio aparecer las filosofías de la historia del entendimiento humano, o las sociologías que terminaron prediciendo un destino –trágico o liberado– de la razón humana. Ahora bien, valga reiterar que lo particular de estos análisis es que

“no tienen, al parecer, ninguna necesidad unos de otros; más bien, que pueden prescindir de cualquier recurso a una analítica (o a una teoría del sujeto); pretenden reposar en sí mismos, ya que *son los contenidos mismos los que funcionan como una reflexión trascendental*”.³⁷

Lo que ello implica es que esta configuración de saber hizo posible que cualquier afirmación sobre la *naturaleza* o la *historia* del conocimiento humano apoyada sobre supuestos hechos empíricos, sirviese para sustentar una conclusión “trascendental” del tipo: “en los pueblos primitivos se han observado tales fenómenos, luego podemos inferir a partir de ellos tal aspecto de la naturaleza humana...”.³⁸ Pero lo paradójico es

³⁴ *Ibid.*, p. 330.

³⁵ “...una doble tentación: psicologizar todo conocimiento, cualquiera que sea, y hacer de la psicología una especie de ciencia general de todas las ciencias; o, inversamente, describir esta capa originaria en un estilo que escape a todo positivismo, de manera que se pueda inquietar la positividad de toda ciencia...” *Ibid.*, p. 344.

³⁶ *Ibid.*, p. 330.

³⁷ *Ibid.* [Cursiva O.S.]

³⁸ He aquí una muestra –entre cientos– de este tipo de razonamiento, tomada de un divulgado manual neotomista: “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”. GINEBRA, Francisco S.J; *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda*

que estos saberes, por empíricos que se pretendan, no pueden evitar el tener que legitimarse sobre un fundamento “trascendental” o “crítico”, -y el punto está, uno, en qué tipo de trascendental se toma como referente, si un trascendental de la objetividad o de la subjetividad, y dos, dónde se pone la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo (¿en el sistema nervioso; en las sensaciones, en las percepciones, en las abstracciones, en la imaginación, en las categorías, etc.,?)-: de ahí resultó una modalidad “empirista” de crítica del conocimiento tan arraigada, que pocos son los discursos decimonónicos sobre el hombre que no se elaboraron sobre el siguiente juego de distinciones, o si se quiere, de parejas de opuestos complementarios, que Foucault describe con mano magistral:

“De hecho, la búsqueda de una naturaleza o de una historia del conocimiento, en el movimiento en que rebaja la dimensión propia de la crítica hacia los contenidos de un conocimiento empírico, supone el uso de una cierta crítica. Crítica que no es el ejercicio de una reflexión pura, sino el resultado de una serie de particiones más o menos oscuras, [relativamente dilucidadas, incluso arbitrarias]. En primer lugar, la que distingue el conocimiento rudimentario, imperfecto, mal equilibrado, naciente, de aquel que pudiera llamarse, si no acabado, cuando menos constituido en sus formas estables y definitivas (es esta partición la que hace posible el estudio de las ‘condiciones naturales del conocimiento’). En segundo lugar, la que distingue la ilusión y la verdad, la quimera ideológica y la teoría científica (esta partición hace posible el estudio de las ‘condiciones históricas del conocimiento’).

Ya detectamos en las nociones de conocimiento de Caro, Balmes Mercier y Comte ambos juegos: el paso de un conocimiento “común” a un “conocimiento filosófico”, y la afirmación de una historia que purificará poco a poco las ciencias de su lastre de “prejuicios”. Ahora bien, sostiene Foucault, en estos discursos que fundan su crítica en lo empírico hay otra distinción más profunda, y es allí donde se entiende el nacimiento de una bizarra pareja de gemelos: los “positivismos” –todos los discursos que dicen sacar su verdad de los objetos mismos- y las “escatologías” –todos los discursos que pretenden apoyar su verdad en el conocimiento del destino futuro del hombre-:

“Empero, hay una partición más oscura y más fundamental: es la de la verdad misma. En efecto, debe existir una verdad que es del orden del objeto -aquella que se manifiesta poco a poco a través del cuerpo, de los sentidos, y aquella igualmente que se dibuja a medida que las ilusiones se disipan y que la historia se instaura en un *status* desenajenado. Pero debe existir también una verdad que es del orden del discurso -una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero. Pero es el *status* de este discurso verdadero el que sigue siendo ambiguo. Una de dos: o bien este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis *positivista* (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa

esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos, y entonces se tiene un discurso de tipo *escatológico* (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). A decir verdad, se trata menos de una alternativa que de una oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico a nivel de lo trascendental”.³⁹

Notable análisis que explica la presencia de una escatología en todos los discursos científicos sobre el hombre, y no sólo como una exclusividad de los discursos estrictamente religiosos o “metafísicos”. Así, temas como el ascenso humano desde un estado de ignorancia a uno de cultura, desde un conocimiento elemental -tanto en los pueblos primitivos, como en la infancia individual, etc.-, a un conocimiento elaborado -en los pueblos civilizados, los adultos, etc.-, o el tema del progreso a través de umbrales que dejan atrás la mitología, la magia o el fetichismo para ir dando lugar a la verdadera y pura ciencia (también en lo colectivo y en lo individual, en las “razas”, naciones, o pueblos), o finalmente el de un “sentido común” hecho de “primeros principios” o de “verdades primitivas y universales” que sería paulatinamente depurado, criticado y científizado por la ciencia y sobre todo por la reflexión filosófica; todos estos temas funcionarán como *categorías empíricas a priori* (!!!), materia prima acrítica para todas estas metafísicas decimonónicas que se propusieron salvar al Hombre, o a la Sociedad, a la Especie, a la Vida, a la Cultura, según las opciones hechas por uno u otro de esos semi-trascendentales bajo los cuales habían empezado a alinearse.

Fue, según Foucault, entre esas dos figuras epistemológicas opuestas pero articuladas -*positivismo* y *escatología*- como se constituyeron los saberes modernos sobre el hombre. De ahí que ningún saber moderno sobre el hombre podrá ser exclusivamente un análisis empírico dado que, en el mismo movimiento en que pretende fundarse en sus objetos, deberá conformarse con otra figura epistemológica correlativa, la de la *escatología*, aquella en donde *la verdad objetiva es prometida por un discurso que revela de antemano la verdad sobre el hombre*. Valga como manifestación de este fenómeno, prosigue Foucault, ese espacio donde el positivismo comtiano y el marxismo parecieron separarse como opciones utópicas: el uno prometerá un final de la historia apoyado en su caracterización de la naturaleza biológica del sujeto, mientras que el otro postula una desalienación histórica, escatológica, del hombre y su verdad a partir de la liberación del trabajo. Pero, debido a esta estructura epistémica de base, las diferencias en la superficie política entre los dos antagonistas se revelan, según Foucault, como dos caras de la misma moneda, pues aunque se enfrentan como escatologías de la historia contrarias, se legitiman ambos por el recurso epistemológico a un conocimiento empírico que estaría depurado por un pensamiento crítico, antimetafísico:

“A decir verdad, se trata aquí menos de una alternativa que de la oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico a nivel de lo trascendental. Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir

³⁹ FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 331.

de la del objeto), son arqueológicamente indisociables: *un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico, no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precrítica reina allí sin partición*".⁴⁰

Si se da fe a este esquema, debemos modificar las ideas recibidas sobre el modo de existencia y funcionamiento, no sólo del "positivismo", sino de todas estos "sistemas filosóficos" del siglo XIX, aceptando la existencia de una *coincidentia oppositorum*, de una relación de presuposición recíproca, en primer lugar, entre las ciencias del hombre de raíz positiva y aquellas de filiación crítico-trascendental, y en segundo lugar, entre sus filosofías, metafísicas de objeto o escatologías concomitantes. Pues, fundando los polos o límites del campo epistémico moderno -experimental- se fueron conformado dos series correlativas de "trascendentales", una del lado del "sujeto" y otra del lado del "objeto"; y se fue recomponiendo a la par, sobre estas categorías epistemológicas, una ontología definida por una serie de parejas opuestas y complementarias: lo "relativo" y lo "absoluto", lo "mutable" y lo "inmutable", lo "estático" y lo "dinámico", lo "necesario" y lo "contingente". Sobre este tipo de binarios los saberes modernos empezaron a jugarse las fronteras de "la objetividad" y la "subjetividad" en el hombre.

Pero además, si para una arqueología de las ciencias humanas "el positivismo" y el "criticismo" y la "escatología" nombran una *figura epistemológica* generada por ese singular umbral del pensamiento moderno en el cual apareció el hombre como sujeto/objeto de saber, este análisis arqueológico debe ser desdoblado en un análisis genealógico o de relaciones saber/poder, para entender cómo éste y otros "sistemas filosóficos" -que se pueden denominar "*metafísicas científico-ideológicas*"- se han podido constituir, en articulación con las ciencias positivas y las ciencias humanas, como una heteróclita pero funcional combinación de *ciencia, filosofía e ideología*, una *escatología* que alimentó los saberes de un *nuevo dispositivo pastoral* para el gobierno de las subjetividades, "políticas de la moral" adecuadas esta vez a las relaciones sociales típicas de las sociedades industriales o "en vías de industrialización" de los siglos XIX y XX.⁴¹ Y por

⁴⁰ *Ibid.* p. 331. [Cursiva O.S.]

⁴¹ Acá es posible avanzar en la caracterización de lo que antes he vacilado en llamar "ideologías del poder espiritual", "metafísicas científicas"; "religiones laicas" o "doctrinas trascendentes seculares". No será inútil describir estas "filosofías" que desde el siglo XIX tuvieron como característica original la de dirigirse al "pueblo" desde "la ciencia" para establecer un cierto tipo de utopía social -como el positivismo, el marxismo, el darwinismo social, el eugenismo, el neotomismo u otros sistemas análogos-, descomponiendo así sus elementos constitutivos: 1. Un núcleo conceptual científico-epistemológico apoyado en alguna de las ciencias positivas; 2. Un sistema filosófico que convierte una metafísica de objeto en una cosmovisión universal; 3. Un dispositivo ético-político de producción de ideología capaz de generar adhesión "religiosa" del destino individual a una "causa", hasta dar eventualmente su vida por ella. He aquí el mecanismo intercambiador entre el "poder pastoral" y el "poder civil" que como efecto de las relaciones *crítica/positivismo/metafísica del objeto*, articula los regímenes de *veracidad*, de *credibilidad* y de *subjetivación* que Foucault propone investigar como constitutivo de las relaciones de entre sujeto, saber y poder en las sociedades modernas. Cfr., *supra*, Cap. 2 §VI, nota 424. Entre Mayo de 1968, la caída del Muro de Berlín y el Movimiento de Liberación Zapatista, hitos del proceso que dio fin a las "ideologías o los grandes relatos de la Modernidad", se han abierto formas posindustriales de gestión -y resistencia- de la subjetividad basadas a la vez en la

este proceso puede explicarse cómo una misma *figura epistemológica* pudo manifestarse en varias “escuelas filosóficas” diferenciadas entre sí, e incluso de signo político antagónico, por sus escatologías de la historia y/o por sus epistemologías y/o por sus fines ético-políticos: reléase ahora el relato histórico sobre el triunfo del neotomismo que encabeza el capítulo tercero, o los “operadores de credibilidad” de la Restauración neotomista (capítulo cuarto), para constatar allí el pleno funcionamiento de ese doble mecanismo que positiviza la historia y la inserta a su vez en un relato mítico sobre el fin de la Historia.⁴²

He aquí el complejo y espinoso terreno epistemológico-metafísico-ético donde, a mi ver, las “metafísicas científico-ideológicas del poder espiritual”, fueran seculares o religiosas, laicas o católicas, hallaron tanto su posibilidad de aparición como su fuente de fragmentación y agotamiento interno. Ninguno de los saberes, filosofías e ideologías que quisieron habitar ese campo pudo escapar a las posibilidades, tensiones, paradojas y contradicciones a que tal organización dio lugar. Tras la huella de Foucault, no vacilo en señalar que esta transformación epistémica afectó, a despecho de sus intenciones y pretensiones conscientes, el piso común y hasta entonces sólido en que se apoyaban todos los letrados -religiosos o laicos-, dejándolos abocados a un juego de opciones que no por azar ha podido ser descrito como una *tentación* doble: o bien la de construir metafísicas con las mismas herramientas positivas, empíricas, que hacían imposible cualquier metafísica, o bien la de creer que fundándose en los conocimientos positivos se evitaría el peligro de reactivar cualquier metafísica:

“Pero éstas no son más que tentaciones, disputadas de inmediato y como minadas desde el interior, ya que no puede tratarse más que de metafísicas medidas por las finitudes humanas. [...] De tal suerte que el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento alienado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural”.⁴³

“El sujeto y el objeto, sometidos, sin reposo, a ponerse mutuamente en cuestión”.

En todo caso, queda claro, como he dicho antes, que hay que desprenderse de esas representaciones que cierta historia de las ideas ha hecho de tanto de las “ideologías” –el siglo XIX, siglo de las ideologías, se dice-, como del kantismo y del positivismo. Sobre algunas de esas “ideologías” ya nos estamos ocupando en esta investigación, pues en ese rango se ha catalogado al neotomismo. Sobre el kantismo, como ha pasado a ser el emblema de La Filosofía en la Modernidad, iré haciendo algunas anotaciones al paso

virtualidad cibernética, en el multiculturalismo y en la exclusión social, cuyo análisis desborda de lejos la presente exploración.

⁴² Ver, *supra*, Cap. 3 § I; Cap. 4 § I.B.1.

⁴³ FOUCAULT, M. *Las palabras...*, p. 328.

del análisis, en especial a partir de la obra de Balmes, de la cual ya he señalado una particular relación con la *Crítica de la razón pura*.

Resta entonces decir algo sobre la imagen del positivismo vigente hasta hoy entre los historiadores del pensamiento –en el centro y en la periferia–, esa idea esquemática o mejor, imagen construida que presenta al positivismo como un “empirismo craso e ingenuo”, como un “culto de los hechos por sí mismos”, como un “fenomenismo radical” y como una “teoría lineal del progreso en la historia”: ésta imagen, inicialmente fabricada por discípulos disidentes y por opositores, no da cuenta en absoluto de las densas construcciones de Comte, Stuart Mill o Spencer, sólo por mencionar los más sonados. Tal simplificación ha sido parte del proceso de reducción estratégica surgido en la proliferación de “positivismos” iniciada ya en vida de Comte y que fue difundida también entre los intelectuales de la periferia. Recojo aquí el análisis de la venezolana Martha de la Vega,⁴⁴ quien investigando las aventuras del positivismo en Latinoamérica, llega hasta rastrear sus querellas en Francia:

“Debido a la influencia que tuvo en su época la interpretación [del positivismo] dada por Littré,⁴⁵ se va configurando un concepto “vulgarizado” de tal filosofía cuya consecuencia más importante fue reducirla a ser una mezcla de fenomenismo y de rigor metodológico en tanto auxiliar del conocimiento científico. En este sentido, los análisis de Paul Janet en 1865 acerca de la “crisis filosófica” reflejan la opinión de sus contemporáneos sobre lo que significaba el positivismo: “Es justo reconocer -dice Janet- que la filosofía positiva se ha mejorado mucho en estos últimos tiempos: se ha liberado de las utopías ridículas que la desconsideraban a los ojos de los buenos espíritus; ha rechazado, por un lado, su religión humanitaria, por el otro, su política dictatorial, legado del saint-simonismo con el cual no tenía nada que hacer; y se ha reducido a su verdadera idea, la generalización de los datos científicos proporcionados por las ciencias positivas”.⁴⁶

De esta mutilación hay conciencia desde fines del siglo XIX, cuando comenzó a perfilarse un “retorno a Comte”. De ejemplo sirve el tema para el concurso abierto por

⁴⁴ DE LA VEGA, Marta. *Evolucionismo...*, p. 66. Sobre las continuidades y divergencias entre Comte y Spencer, y su recepción en América Latina como si hubiesen sido miembros de una misma “escuela”, este es, en mi conocimiento, el trabajo más reciente y crítico que se ha publicado, a pesar de sus serias limitaciones de apreciación en cuanto a la obra de Comte. Esta laguna puede ser colmada por el trabajo de un alumno colombiano de G. Canguilhem, Luis A. Paláu, quien a partir de los análisis de Michel Serres y del propio Canguilhem dedicó su tesis doctoral -en buena parte inédita- a situar el proyecto comtiano en la perspectiva de la historia epistemológica de las ciencias. Cfr., PALÁU, Luis Alfonso. “Frenología, epistemología e historia en la obra de Augusto Comte”. *Sociología*. Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana, (may., 1981), p. 21-34; ID. “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.

⁴⁵ Cfr., LITTRÉ, Émile. “Préface d’un disciple” en: COMTE, Auguste, *Principes de philosophie positive* (reedición separada de las dos primeras lecciones del *Cours...*), Paris, Baillièrre, 1868. [Cita de M. de la Vega].

⁴⁶ JANET, Paul, *La crise philosophique*. Paris, Germer Baillièrre, 1865, p. 95. [Cita de M. de la Vega].

la Academia de Ciencias Morales de Francia en 1895: “Historia y apreciación del positivismo”. Littré fue acusado, y según Sylvain Péron, esta vez por pensadores no adeptos a la Religión de la Humanidad, de haber mutilado y encogido la filosofía positivista”.⁴⁷

Con respecto a Latinoamérica, De la Vega añade:

“En el medio latinoamericano posiblemente no alcanzó a llegar este “retorno” a Comte, frente a las tergiversaciones y desviaciones provocadas por discípulos suyos como Littré, con el consiguiente “rescate” del contenido y sentido verdaderos del positivismo, pues hasta la declinación de su presencia, la visión de Littré sobre el positivismo se mantuvo en buena medida predominante; ella condicionó una concepción laxa del término y de esta filosofía. Y justo cuando en Europa comenzaba a desenmascarse la distorsión introducida por el influyente discípulo y el carácter “reductor” de su interpretación, comenzó a perder vigencia el influjo positivista en América Latina, hacia fines del siglo. Las resonancias del “redescubrimiento” de la filosofía de Comte que tuvo lugar en Francia en ese período fueron silenciadas por rumbos nuevos...”.⁴⁸

Al respecto anoto que, al igual que con los “tomismos”, la discusión sobre “los positivismos” es interminable y laberíntica, a partir de problemas como ¿cuántas escuelas o autores pueden incluirse como “positivistas”, dado que compartirían un método científico común? Y, ¿cuándo pueden situarse los orígenes históricos de tal método? O bien, cuestiones como la fidelidad al original comtiano, las disidencias de sus discípulos, las relaciones y las diferencias con el “evolucionismo” o el “darwinismo social” de Spencer, etcétera., exigen una investigación similar y paralela a la que he emprendido acá sobre el neotomismo.⁴⁹ Y en cuanto a la periodización sobre la

⁴⁷ [Cfr., FOUILLEE, Alfred, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan, 1896, y Péron, Sylvain, ‘Introduction’, *Œuvres d’Auguste Comte*, 12 tomes, Vol. 1, p. xxix] Cit. en DE LA VEGA, M. *Evolucionismo versus Positivismo...*, p. 130-131. En Colombia se conocieron estas polémicas entre Comte y Spencer por una traducción que formaba parte de una serie titulada Biblioteca Filosófica del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, cuando éste se hallaba aún bajo dirección liberal. Cfr: ROBINET. *La filosofía positiva. Augusto Comte y Pedro Laffitte, por el Dr. Robinet*. Traducción castellana por M.M. Madiedo. Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas, 1884, 176 p.

⁴⁸ DE LA VEGA, M. *op. cit.*, p. 136.

⁴⁹ Ver, como un solo pero significativo ejemplo, la discusión sobre el “darwinismo social” recientemente suscitada por Patrick Tort y su equipo: “Nuestros trabajos anteriores y los del equipo internacional del *Dictionnaire du darwinisme* han permitido conocer las razones históricas que desgraciadamente han llevado a confundir la teoría darwiniana con los esquemas de intervención teórico-política del “darwinismo social” inventado por Spencer y del eugenismo (inventado por Galton) que fueron desarrolladas en el período que se extiende entre la publicación de *El origen de las especies* (1859) y la de *El origen del Hombre* (1871). La antropología darwiniana, tal y como hoy la hemos establecido en su lógica y en sus formulaciones originales, se opone al uno y al otro, como se opone al mismo tiempo a las recomendaciones malthusianas, a las exacciones coloniales, a las sociologías biológicas, al “racismo científico”, a las brutalidades esclavistas, al rechazo ultraliberal de toda legislación a favor de los pobres y a los dogmas de la eliminación natural o planificada de los

“pérdida de vigencia del positivismo” y al carácter hegemónico y ecléctico que éste pudo tener en América Latina hacia fines del XIX, lo menos que puede decirse es que todavía hay mucho por desentrañar y que una generalización tal es todavía, por lo menos, apresurada.

Mi argumento consiste, entonces, en postular este cuadro común de tensiones epistémicas como determinante de las condiciones de búsqueda de la(s) filosofía(s) católica(s) entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX, o si se quiere, entre los nada casuales hitos marcados por los dos Concilios Vaticanos, el I en 1870 y el II en 1963: si antes dije que la gran cita filosófica del siglo XIX pareció ser entre Santo Tomás y Kant, ahora podemos precisar mejor la imagen: la filosofía cristiana, como filosofía buscada, también debió hallar su camino de pasaje entre la Scilla de la crítica trascendental kantiana y la Caribdis del precriticismo escatológico positivista, o si se quiere decir de manera más técnica, entre los trascendentales del sujeto y los trascendentales del objeto.

¿Sería demasiado osado preguntar acá cuál pudo haber sido la triple tentación - metafísica, epistemológica y ética- que, en esta coyuntura epistémica puso a prueba y/o sedujo a la intelectualidad católica del siglo XIX? La cuestión podría formularse provisionalmente así: ¿fue necesario, para salvar la ética católica en la Modernidad, abrirse a alguna de estas posibilidades metafísicas y epistemológicas que la epistémica configuraba, vinculando la *filosofía buscada* ya fuese a las filosofías de los semi-trascendentales, o ya a las filosofías críticas? ¿O ello significaba abocarla a las tensiones, paradojas y limitaciones de éstas? En síntesis, ¿qué posibilidades epistémicas había para la *filosofía cristiana*? O, dicho en el lenguaje de la Encíclica *Æterni Patris* ¿cuál sería el “prudente criterio para saber qué adoptar, qué enmendar y qué rechazar” de la organización moderna de los saberes? Y sobre todo, ¿cómo, *con qué método*? Henos acá de nuevo ante el asunto de los “vasos egipcios”, planteado esta vez en términos de una historia epistemológica de las ciencias.

Ahora bien, si, como quedó establecido en el capítulo segundo, la opción pontifical fue la de una depuración de la teología por la filosofía y la de una conciliación de la creencia con la ciencia, el rechazo teórico a las “filosofías peligrosas” parecía poder hacerse, con éxito, haciendo “dialogar” la “sana filosofía” de Santo Tomás con las ciencias positivas, disputándose a la vez con sus metafísicas y sus escatologías asociadas: era una tarea delicada en extremo, pero dada tal coyuntura epistémica, era perfectamente posible y legítimo -tan legítimo como para el positivismo comtiano, el darwinismo social o el socialismo científico- hallar un lugar para la fe, la moral y la escatología católicas entre las ciencias empirio-críticas y sus escatologías. En suma, hacer del cristianismo un “humanismo”, es decir, asociarlo a las ciencias humanas, no parecía una vana ni absurda empresa. Una investigación sobre este proceso se revela

‘inadaptados.’” TORT, Patrick. *Para leer a Darwin*. Madrid, Alianza, 2001, p. 10. [Versión castellana de *Darwin et le darwinisme*. Paris, P.U.F., 1997].

como un vasto campo de trabajo, del cual, al finalizar estas páginas, habré alcanzado a esbozar sólo algunos pocos problemas.⁵⁰

Así las cosas, propongo ahora, antes de introducirnos en el *Informe* de Caro, o para poder hacerlo bien, emprender un excursio por la metafísica de uno de sus autores de cabecera, Jaime Balmes. La digresión, aunque árida, será provechosa, pues este autor, quien ya desde 1845 se había lanzado a elaborar una crítica filosófica católica de la *Crítica de la razón pura*, va a permitirnos sacar a luz una “bisagra” conceptual que ofrecía a los intelectuales católicos, no sólo hispanoamericanos -y tradicionalistas- como Caro, sino europeos -y neotomistas-, una vía para asimilar la ruptura epistemológica producida por las ciencias positivas y la filosofía crítica, pero a su vez oponerse a las implicaciones metafísicas y éticas de la dupla empírico-trascendental (“kantiano-comtiana”).

II. PRIMER EXCURSO BALMESIANO: ¿A QUÉ SABE UNA MANZANA TRASCENDENTAL?

A. Precursor = Traductor

Puede postularse sin demasiado riesgo que la “refutación” balmesiana de la noción kantiana de *fenómeno*, discutiendo su carácter de realidad o de apariencia, fue la que dotó a los filósofos católicos, al menos en el caso colombiano acá documentado, de la “bisagra” conceptual para adentrarse en el campo de los saberes de fundamento empírico-crítico. Recordemos primero la doctrina kantiana en cuestión, que funda la ruta trascendental:

“Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*. En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*. Así, por ejemplo, no digo que los cuerpos simplemente *parecen* estar fuera de mí o que mi alma *parece* estar dada sólo a mi autoconciencia, cuando afirmo que la cualidad de espacio y tiempo (de acuerdo con la cual, como condición de su existencia, pongo

⁵⁰ Entre aquellos temas de que lamento en particular no poder ocuparme, restan las alternativas católicas no oficiales, tanto aquellas que fueron condenadas como “modernistas”, como otras menos visibles, para averiguar hasta dónde éstas lograron manejar o extremar las tensiones del “adoptar, enmendar y rechazar” en relación con las opciones epistémicas descritas acá. En esta dirección, sólo serán posibles algunas indicaciones sobre la localización epistémica de la obra de Étienne Gilson respecto al “campo neotomista”.

los cuerpos y el alma) no reside en tales objetos sino en mi modo de intuir. Sería una falta mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno. Pero no sucede tal cosa según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Al contrario, es imposible evitar que todo quede convertido en mera *apariciencia* cuando se atribuye *realidad objetiva* a esas *formas de representación*. En efecto, si consideramos espacio y tiempo como propiedades que, de ser posibles, tienen que hallarse en cosas en sí, y pensamos además en los absurdos en que nos enredamos (ya que admitimos que, incluso tras haber sido eliminadas las cosas existentes, quedan dos cosas infinitas que no son sustancias ni algo realmente inherente a éstas, pero sí algo que existe, es más, algo que condiciona necesariamente la existencia de todas las cosas), entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia. Más todavía, nuestra propia existencia, que de esta forma dependería de la realidad subsistente de un no-ser como el tiempo, debería igualmente convertirse en pura apariencia, absurdo del que, hasta el presente, nadie ha querido hacerse responsable”.⁵¹

Frente a ella, la epistemología comtiana, en apariencia menos alambicada que la kantiana, pretendiendo describir “sólo” los límites del conocimiento de sentido común, llegó en este punto a conclusión similar a la de la filosofía trascendental, tomando el otro camino que la epistémica hacía posible, el “empírico” o “positivo”:

“La doctrina fundamental de una verdadera filosofía, según Comte, y el carácter mediante el cual define la Filosofía Positiva es el siguiente: No tenemos conocimiento sino de fenómenos, y nuestro conocimiento de fenómenos es relativo, no absoluto. Conocemos, no la esencia, ni el modo real de producción de ningún hecho, sino sólo sus relaciones con otros hechos en el sentido de sucesión o similitud. Estas relaciones son constantes, esto es, siempre lo mismo en las mismas circunstancias. [...] Las leyes de los fenómenos es todo lo que podemos conocer con respecto a ellos. Su naturaleza esencial y sus últimas causas, o eficiente o final, son desconocidas e inescrutables para nosotros”.⁵²

Por su parte, Balmes -quien parece dedicó su estancia en París en 1845 a la lectura del filósofo alemán-⁵³ se propuso, al igual que la mayoría de los intelectuales católicos de la época, hallar “la” alternativa católica a esa “filosofía trascendental”. Más aún, algunos estudiosos actuales del filósofo de Vich sostienen que “la *Filosofía Fundamental* muestra, *grosso modo*, el esquema de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (y aún de la *Crítica de la razón Práctica*, si se considera la parte final del último libro de la *Filosofía Fundamental*), tal vez como la mejor manera de plantear una doctrina simétricamente inversa, y Roig Gironella llega a decir que las intenciones de Balmes son las de hacer

⁵¹ KANT, E. *Crítica de la Razón Pura*. I, 1ª, § 8, [B 69-70], *op. cit.*, p. 88-89. Cfr., LÓPEZ MEDINA, Emilio. *El sistema filosófico de Balmes*. Barcelona, Oikos-Tau, 1997, p. 28, 38.

⁵² STUART MILL, John. *Auguste Comte and positivism*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., [1891⁴], p. 6.

⁵³ Sobre Jaime Balmes (1810-1848) ver Anexo N° 1. Diccionario Bio-bibliográfico.

una Crítica de la “Crítica”.⁵⁴ En cambio, es casi seguro que Balmes no haya tenido contacto directo ni indirecto con la filosofía comtiana: en los detallados índices de su obra completa no aparece citado ninguna vez el apellido de Comte, y sólo en una ocasión alude al “positivismo” en un sentido bastante poco técnico, más bien con un “lugar común”.⁵⁵ Y un tercer indicio, el autor francés no le merece un lugar en la *Historia de la Filosofía* que cierra su manual escolar, la *Filosofía Elemental*.⁵⁶

Pues bien, la refutación balmesiana pretende llegar más lejos que Kant, sólo que, contra la advertencia del texto citado de la *Crítica*, el catalán cree que en últimas la filosofía idealista alemana sí identifica *fenómeno* con *apariencia*, y finalmente, bajo advertencia previa, parece ser el primero en “hacerse responsable de esos absurdos de los que nadie había querido hacerse responsable” hasta Kant. No es del caso reproducir acá toda la arquitectura de esta argumentación, donde, como ya hemos explicado, epistemología y metafísica están íntimamente asociadas -mejor, donde, aún al modo de los Ideólogos, la Metafísica se subsume en la Ideología-. Pero, dado que esta noción de fenómeno permite ver los principales elementos de la solución balmesiana, presentaré los puntos que me parecen más pertinentes a nuestras hipótesis. Refuta Balmes:

“[...] la Estética trascendental, o sea la teoría de la sensibilidad, de Kant, no es bastante trascendental, pues se ciñe a la parte empírica y no se eleva a la altura que su título hacía esperar. [...] Decir que no hay más en esta percepción que una condición de subjetividad es cortar el nudo en vez de desatarle: no es explicar el modo de la posibilidad de la experiencia, sino negar la posibilidad de esta experiencia. ¿Qué significa la experiencia si no hay más que lo subjetivo? Enhorabuena que hay el fenómeno de la objetividad, es decir, la apariencia; pero entonces la naturaleza no es más que pura apariencia y a nuestras percepciones experimentales no corresponde nada en la realidad. Tenemos pues, reducida la experiencia a la percepción de las apariencias; y como aún esta misma experiencia, puramente fenomenal, no es posible sino por una condición puramente subjetiva, la intuición del espacio, tendremos que toda la experiencia se refunde en lo puramente subjetivo, y nos hallamos en el sistema

⁵⁴ Cfr., LÓPEZ MEDINA, Emilio. *El sistema filosófico de Balmes*. Barcelona, Oikos-Tau, 1997, p. 28, 38. De menor envergadura es ROCA BLANCO, Dionisio. *Balmes (1810-1848)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997. ROIG GIRONELLA, Juan. “Jaime Balmes”, en: *Grande Enciclopedia Filosófica*, Marzorati, Milano, 1969, Vol. XX, p. 1-88. Un estudio clásico sobre su obra fue escrito por uno de los más destacados discípulos españoles de Mercier: ZARAGÜETA, Juan, et al. *Balmes, filósofo social, apologista y científico*. Madrid, C.S.I., 1945.

⁵⁵ “Dado que vivimos en un siglo de positivismo material, nos permitiremos una observación sobre las ocupaciones a que [podrían dedicarse los religiosos]...”. BALMES, J. “Porvenir de las comunidades religiosas en España”. *La Sociedad*, No. 14, (dic. 30, 1843), p. 78, en: *Obras...*, T. V, p. 844.

⁵⁶ Balmes estaba obsesionado por el peligro que la filosofía idealista alemana representaba para la filosofía cristiana en España, actitud explicable por el auge que empezaba a vivir entonces el krausismo, traducido por Ahrens entre 1836 y 1838. Cfr., JIMÉNEZ GARCÍA, A. *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Cincel, 1985. Esta es la lista de autores modernos que tienen un lugar en su manual: Bacon de Verulam, Descartes, Gasendo, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke, Berkeley, Vico, Leibniz, Buffier y la escuela escocesa, Hume, Condillac, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Lamennais, Cousin, y Krause. Cfr., BALMES, J. *Filosofía Elemental*. En: *Obras...*, T. III, p. xiii-xiv.

de Fichte, admitiendo el yo como el hecho primitivo, cuyo desarrollo constituye el universo. Así, el sistema de Kant da origen al de Fichte...”⁵⁷

Leída desde la versión fichteana que el propio Kant rechazó, la filosofía trascendental podía fácilmente presentarse como un “solipsismo”, “subjetivismo” que en términos apologeticos -y Balmes fue el campeón católico en lengua castellana más citado en este terreno- no podía leerse sino como la victoria del protestantismo, tema reiterado hasta la obsesión por todas las vertientes neotomistas, fuesen integristas o progresistas, “paleos” o “neos”.⁵⁸

En todo caso, no creo que el haber entendido el *fenómeno* como *apariciencia* haya sido un malentendido, ingenuidad o ignorancia de parte de Balmes, sino que fue una opción teórica consciente y de fondo: Balmes entendió muy bien el concepto kantiano de

⁵⁷ BALMES, J. *Filosofía Fundamental*. Lib. 3, cap. XVII, § 118-119. En: *Obras...*, T. II, p. 344-345. Hemos dicho ya que la obra de Balmes fue traducida de inmediato por la intelectualidad católica europea a varios idiomas (francés, alemán, portugués, italiano, polaco...) Cfr., ETLINGER, Max. *Geschichte der Philosophie von der Romantik zur Gegenwart*. Münster, 1924, p. 202; cit. por LÓPEZ MEDINA, E. *op. cit.*, p. 30.

⁵⁸ Hacia 1907, en plena “crisis modernista”, ni el progresista cardenal Mercier escapa al tono profiláctico y dogmático, tanto en sus intervenciones académicas como en las pastorales, asociando en un solo y mismo pernicioso espíritu, al “kantismo”, al “evolucionismo”, al “protestantismo” y al “modernismo”: “Los modernistas han bebido la leche de la filosofía kantiana y agnóstica, han compulsado, sin precaución, volúmenes que les llegaban de Alemania e Inglaterra cargados de microbios infecciosos...” MERCIER, D.-J.; Cardinal Archevêque de Malines. “La position du modernisme vis-à-vis de la science. Extraits d’un discours prononcé par S.E. le Cardinal Mercier le 9 décembre 1907, à Louvain, dans le grand auditoire du ‘Collège du Pape’.” En: MERCIER, D.J, cardinal. *Le modernisme, sa position vis-à-vis de la science, sa condamnation par le Pape Pie X*. Bruxelles, L’Action catholique, Coll. Science et foi, 1907, p. 13. Y en su pastoral de cuaresma de 1908: “La idea madre del modernismo consiste en afirmar que el alma religiosa debe sacar de sí misma, y sólo de sí misma, el objeto y el motivo de su fe, rechaza toda comunicación revelada que se impusiera desde fuera a la conciencia, y se convierte en la negación de la autoridad doctrinal de la Iglesia establecida por Jesucristo, el desconocimiento de la jerarquía divinamente constituida para regir la sociedad cristiana. [...] Esta idea maestra ha sido poderosamente influenciada por la filosofía de Kant, protestante él mismo, y autor de una teoría especial, donde la certeza universal de la ciencia es puesta en oposición con la certeza exclusivamente personal del sentimiento religioso. Y también [tal idea] ha sido influida también, sin duda, por este engolosinamiento, tan generalizado como irreflexivo, que lleva a tantos buenos espíritus a aplicar, arbitrariamente y a priori, a la historia, y sobre todo a la historia de nuestros libros santos y de nuestras creencias dogmáticas, una hipótesis, -la hipótesis evolucionista-, que, lejos de ser una ley general del pensamiento humano, no es ni siquiera afirmada en el campo restringido de la formación de las especies vegetales o animales”. MERCIER, D. J. “Lettre pastorale de S. E. le Cardinal Mercier, au clergé et aux fidèles du diocèse de Malines, accompagnant le Mandement de carême pour l’année 1908 ». En: MERCIER, D. J., cardinal. *Le modernisme...*, p. 25,34. Cfr., COLIN, Pierre. “Le Kantisme dans la crise moderniste”. En: *Le Modernisme*. Paris, Éditions Beauchesne, 1980, p. 9-81, Institut Catholique de Paris, Philosophie 5 ; *ID.* « Le thomisme contre le kantisme ». *Nowelles de l’Institut Catholique de Paris*, (avril, 1980).

“trascendental”, como veremos enseguida.⁵⁹ Para ciertos filósofos católicos del siglo XIX -y la mayor parte de los neotomistas no fueron excepción, salvo quienes tomaron la ruta del “tomismo trascendental” de J. Maréchal-,⁶⁰ la gran batalla metafísica consistió en demostrar que tras los fenómenos -apariencias o no- tenía que existir un substrato inmutable. La hipótesis que he venido rodeando acá desde diversos ángulos, es que gracias a una estructura conceptual análoga a lo que he llamado “la bisagra bernardiana” -o, más exactamente, una estructura *subjetividad/objetividad* de la cual la “bisagra bernardiana” o la “bisagra kantiana” fueron manifestaciones-, la antigua metafísica aristotélica de la sustancia, prácticamente desueta para la epistémé experimental, pudo pretender recuperar su derecho de ciudadanía epistemológica en la ciudadela de la ciencia moderna. El precio era que tal metafísica tenía que plantearse en los términos modernos del problema y por tanto sumirse en sus aporías: fueron las aporías de la epistémé moderna -las cuatro aporías de la *analítica de la finitud*- las que estrangularon al neotomismo, y si de ceguera ha podido acusársele, no sería por tratar de guardar vino viejo en odres nuevas, sino por creer que el vino nuevo podía guardarse sin más en odres viejas.

Dicho de manera más cauta, creo que el interés que presenta la narrativa filosófica de Balmes es que nos permite asomarnos a un momento “originario” en donde aparecen claramente la urdimbre y la trama clásico-modernas con las cuales se tejió la neoescolástica, antes de que la densidad del lenguaje de los textos neotomistas oscureciera tal operación, o peor aún, de que, como en muchos de sus manuales, la dieran por supuesta. Es más, el que la historiografía neotomista insista, a pesar de todas las objeciones, en dar a Balmes el sitio de precursor,⁶¹ sería índice de un proceso de mayor amplitud: existe, en efecto, una serie de “precursores” o “iniciadores” del neotomismo donde aparece clara una operación de *traducción filosófica*, entretejido e implante -no sé cómo más llamarla por ahora-. Pero estos personajes decisivos -llamémoslos *traductores*-, se reconocen porque no usaron inicialmente el formato de manual escolar, sino que escribieron en un lenguaje y en un formato del todo

⁵⁹ De hecho, Balmes cita largamente el pasaje de Kant transcrito arriba, advirtiendo que lo hace para “que el lector forme un concepto cabal de la opinión de Kant [...] y juzgue por sí mismo si hay o no la contradicción indicada...” BALMES, J. F.F: Lib. 3, cap. XVII, § 123, p. 346-347.

⁶⁰ Maréchal acata la noción kantiana de fenómeno, subrayando que no significa una “apariencia” o una “ficción subjetiva”, no “lo que parece” sino “lo que aparece”. Lo que ocurre es que él hace de inmediato una operación de traducción, al comentar: “Un escolástico diría también que el sentido conoce la realidad sensible inmediatamente, pero no *objetivamente* (*sub ratione entis*); y que, en consecuencia, la sensación *pura* es *relativa*. La “ratio entis” no es, en efecto, un “sensible per se”, sino solamente un “sensible per accidens”. MARÉCHAL, J. *Le point de départ...*, *Cahier III. La Critique de Kant. Op. cit.*, p. 136, nota 1.

⁶¹ Un autor español reciente recusa este carácter de precursor a Balmes, aunque, paradójicamente, no deja de incluirlo en su filiación: “Aunque no es un escolástico, ni tampoco tomista, ni siquiera un precedente de su ulterior renovación, su obra prepara la restauración escolástica de este siglo e incluso la tomista en España”. FORMENT, Eudaldo. *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, p. 15.

modernos, ensayos y exposiciones argumentales y narrativas en el tipo de prosa filosófica -ensayística- inaugurado por las “Meditaciones metafísicas” de Descartes.

De modo que en su escritura inicial, estos “traductores” van urdiendo, ante los ojos del lector, el lenguaje -¿y los conceptos?- escolásticos sobre la trama moderna. Un caso eminente es el del varias veces mencionado Joseph Kleutgen, quien bien podría ser objeto acá de un “excurso kleutgeniano”, máxime si se considera su carácter ya declaradamente neotomista, pues fue él quien expresó sin ambages la ruta moderna por la cual se lanzaba la neoescolástica:

“He aquí, en pocas palabras, las acusaciones más graves de las cuales tendremos que vengar a la filosofía de la antigüedad cristiana. Ellas se resumen todas en este punto: que la escolástica habría carecido de un fundamento sólido o de un conocimiento lo suficientemente distinto de este fundamento. [...] Como la acusación, la defensa se dividirá en tres partes: [...] la primera sobre el origen de los conocimientos humanos, [...] la segunda sobre la certeza, su principio y su regla; [...] la tercera sobre el método, mostrando que el legítimo consiste en la combinación del analítico y el sintético, y que ya era practicado por los escolásticos [...]”.⁶²

Pero igual podría decirse de Liberatore, Zigliara o Sanseverino, como lo han señalado Gilson⁶³ y Van Riet:

“¿Será necesario mostrar cuánto el itinerario intelectual de Sanseverino se parece al de Liberatore y al de Balmes? Ninguno de estos tres autores es tomista antes de 1848; y el que conocía mejor a Santo Tomás, Balmes, no se contará entre sus defensores reconocidos: la revolución marca el fin de su carrera, para Sanseverino como para Liberatore, ella anuncia un retorno al tomismo, y a un tomismo conquistador”.⁶⁴

Ahora bien, sólo después de esta labor de traducción filosófica puede comprenderse el siguiente paso, destinado a lograr la adaptación y entrada de la “filosofía buscada” en el sistema escolar: elaborar la *traducción pedagógica* a la que nos hemos referido ya varias veces.⁶⁵ Fue a la hora de escribir los manuales cuando se operó esta “puesta en

⁶² KLEUTGEN, J. *La philosophie scolastique exposée...*, T. I, p. 24-25. Es notable ver cómo la defensa se hace principalmente contra las argumentaciones de dos católicos, Hermes y Günther, quienes fueron condenados por haber acercado la filosofía cristiana al kantismo.

⁶³ GILSON, E. *Réalisme thomiste...*, p. 22.

⁶⁴ VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 58. Frase un tanto enigmática: Balmes muere de tuberculosis en julio de 1848, habiendo alcanzado a escribir un artículo sobre Pío IX y otro sobre la revolución de febrero, los cuales le valieron fuertes críticas por su postura cuasi liberal, abierto a las ideas de soberanía popular, la democracia y la cuestión social. No es conjeturable saber si se hubiera integrado a la corriente neotomista. En cambio, parece ser posible que los acontecimientos revolucionarios de la mitad del siglo XIX hayan desencadenado una acercamiento paulatino de Liberatore y Zigliara a las tesis de sus maestros neotomistas de la *Civiltà Cattolica*, Curci, Taparelli, Sordi y Calvetti, hasta la “conversión al tomismo” de Liberatore en 1853. *Ibid.*, p. 37-39.

⁶⁵ Cfr., *supra*, Cap. 4, § I.B.3; y Cap. 4 § VII.C, nota 533. Se reconoce esta operación de traducción como uno de los procedimientos de apropiación. Ver *supra*, cap. 2, nota 147.

formato”, un formato que tomó el estilo del modo geométrico -postulados, axiomas, corolarios y escolios-, y sobre él injertó la forma de exposición “escolástica” de tesis, pruebas, distinciones y contradistinciones.⁶⁶ Una vez logrado el formato pedagógico, éste se empieza a reproducir y multiplicar, e incluso a variar, buscando siempre mayor eficacia educativa; y poco a poco la operación de traducción del sustrato moderno al lenguaje escolástico quedará obliterada. Sin embargo, vale la pena constatar que en los manuales más recientes -los escritos después de la segunda posguerra- se vuelve a utilizar el estilo narrativo-argumentativo, y la operación de *traducción filosófica* vuelve a salir a la luz. Sólo que esta vez se tratará de una nueva bifurcación: o bien se trata de nuevos “precursores” o “iniciadores” de una reflexión contemporánea a la luz del tomismo, es decir, ya no se trata del proyecto neo-tomista -ese que se definía por hacer el camino inverso, desde el “tomismo” hacia lo contemporáneo.⁶⁷ O bien se trata de un nuevo método pedagógico para hacer el mismo tipo de traducción -más o menos forzada- entre lo moderno y lo escolástico. Es este segundo camino, o su mecanismo, lo que me ocupa en este trabajo, donde por razones de afinidad cultural e importancia geopolítica para el área hispanoamericana, tanto como por representar el “momento precursor”, he optado por hacer una prueba de análisis de estos mecanismos de “traducción” sobre el surco de nuestro filósofo catalán.

B. La crítica de la Crítica

Recorramos un poco, pues, la ruta para-kantiana del filósofo de Vich:

⁶⁶ Es en realidad “pseudo” escolástica, puesto que no usan exactamente la forma de la *disputatio* al modo de las *Summae*, sino una mezcla del “sic et non” escolástico con la organización discursiva *more geometrico*, que se conformó al calor de la Ciencia Pedagógica, y que, a pesar de introducir *distinciones y contra-distinciones*, terminaba por obligar a la memorización de párrafos numerados.

⁶⁷ Ver por ejemplo, el manual de circulación internacional de R. Verneaux, que es el curso “oficial” de filosofía tomista que actualmente se reedita en varias lenguas por la editorial Herder. En su *Epistemología*, escrita en estilo ensayístico, dice: “Por último algunos filósofos son partidarios de un realismo crítico, que no es ni tomista-cartesiano, ni tomista-kantiano, no es tampoco una exposición pura y simple de lo que ha dicho santo Tomás, sino que prolonga el pensamiento de Santo Tomás por evolución homogénea, es decir, por explicación de sus principios debida al choque con las filosofías modernas. Tal es la posición del P. Gény, [...] J. Maritain, [...] y monseñor Jolivet. [...] Nosotros sostendremos una posición de este tipo. En consecuencia, hay que disponerse a hallar aquí *una parte de interpretación personal* mayor que en las demás ramas del tomismo, aunque nos esforcemos por reducirla al mínimo”. [Cfr., VERNEAUX, Roger; et al. *Curso de Filosofía Tomista. Tomo II: Epistemología general o crítica del conocimiento*. Barcelona, Herder, [1967¹] [1985⁷], p. 12. [La edición original francesa es de Paris, Beauchesne, 1959] Este curso consta de 15 tomos, escritos por un grupo de profesores del Instituto Católico de París y la Universidad de Strasburgo, (R. Verneaux, J. M. Aubert, M. Grison, P. Grenet, y R. Simon) y por el catedrático F. Canals Vidal de la Universidad de Barcelona. Su canon es como sigue: 1. Introducción General y Lógica; 2. Epistemología; 3. Ontología; 4. Filosofía de la naturaleza; 5. Filosofía del Hombre; 6. Teología natural o Teodicea; 7. Moral; 8 a 11. Historia de la Filosofía (antigua, medieval, moderna y contemporánea); 12 a 15. Textos de los grandes filósofos (edad antigua, media, moderna y contemporánea)].

“121. Para la mayor inteligencia del enlace de dichas doctrinas [Kant/Fichte], reflexionemos sobre el sistema de Kant. Si el espacio no es más que una cosa puramente subjetiva, una condición de la sensibilidad y de la posibilidad de la experiencia, se sigue que el espíritu, lejos de recibir nada del objeto, hace todo lo que hay en el objeto, o más bien lo que consideramos en él. Las cosas en sí no son extensas, sino que la extensión es una forma de que las reviste el espíritu: a la manera en que no son coloradas, ni sabrosas, ni olorosas, ni sonoras, sino en cuanto trasladamos a ellas lo que sólo está en nosotros. Reducido todo a meras apariencias, no queda en lo externo ni aún el principio de causalidad de la extensión subjetiva; el espíritu no la recibe, la da a los objetos. Estos no son más que fenómenos, y por consiguiente el alma no ve nada más que lo que hay en ella, ni conoce otro mundo que el que ella misma construye: así vemos surgir del yo el mundo real, o más bien, este mundo real no es más que el ideal construido por el mismo espíritu. En este supuesto, las leyes de la naturaleza son las leyes de nuestro mismo espíritu y en vez de que debamos buscar en aquella los seres tipo de nuestras ideas, debemos mirar a éstas como el principio generador de todo lo que existe o parece existir; y las leyes del universo no serán más que las condiciones subjetivas del yo aplicadas a los fenómenos”.⁶⁸

Ya vimos cómo desde el comienzo, el punto sensible para Balmes es la Estética trascendental kantiana que postula tiempo y espacio como formas puras o a priori de la intuición -punto doblemente sensible para un hombre de formación matemática y de catolicismo realista (y monarquista) como el catalán,⁶⁹ y sobre la cual su refutación va a hacer pie hasta desplegarse en una “metafísica de la Extensión”.⁷⁰ No es posible detallar acá en todos sus pormenores e implicaciones esta solución metafísica balmesiana. Ello ameritaría, al menos, un seguimiento similar al que se ha hecho a los *Elementos* de

⁶⁸ BALMES, J. F. F., Lib. 3, cap. XVII, § 121, p. 651.

⁶⁹ “Existen varias versiones de la obra personal e intelectual de Balmes como una obra tendiente a la conciliación de lo tradicional con lo nuevo, y sobre todo a la reconciliación de “las dos Españas”. [...] La historiografía más moderna está de acuerdo en el talante conciliador de Balmes. Así, Abellán: ‘La significación política de nuestro filósofo hay que entenderla dentro del moderantismo y de la básica inspiración liberal doctrinaria del mismo. [...] El afán conciliador de Balmes tan reiteradamente expuesto aquí, le hacía permanecer en un equilibrio inestable. Si es cierto que políticamente nunca abandonó el liberalismo, su tendencia al compromiso y a la transacción le hizo bordear a veces el peligro del absolutismo’. ABELLÁN, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe, Vol. IV, 1986, p., 357, 360. Cit. en: LÓPEZ MEDINA, E. *El sistema filosófico...*, p. 31, nota 39.

⁷⁰ LÓPEZ MEDINA, E. *El sistema filosófico de Balmes...*, parte II, esp. p. 161-190. Balmes la desarrolla especialmente en el Libro 3 de su *Filosofía Fundamental*, “Extensión y Espacio”, pero también la sintetiza en algunos capítulos de su *Filosofía Elemental*, en particular en el tratado de Estética, cap. XII: “Realidad objetiva de la extensión”. Las citaré como FF y FE, a partir de la edición de sus *Obras Completas*. La mera comparación entre el índice del tratado mayor y el manual escolar es dicente: la *Filosofía Fundamental* se divide en diez libros, a saber: 1. De la certeza; 2. De las sensaciones; 3. La extensión y el espacio; 4. De las ideas; 5. Idea del ente; 6. Unidad y número; 7. El tiempo; 8. Lo infinito; 9. La substancia; 10. Necesidad y causalidad. Mientras que, en la *Filosofía Elemental*, cuyo canon ya describimos, el tratado de Metafísica fue subsumido por Balmes dentro de la Ideología, y la doctrina propiamente metafísica de la Extensión, típica del catalán, sólo ocupó en el manual escolar dos cortos capítulos dentro del tratado de Estética.

Destutt. Además, digámoslo de una vez, creo que esta metafísica, tal como quedara formulada originalmente, no parece haber tenido un eco importante entre los intelectuales católicos de la época, y aún hoy los estudiosos del vicense no se ponen de acuerdo sobre si en ella subsisten incoherencias, contradicciones o vaguedades, debido tal vez a la rapidez con la que escribió, tanto como a las tensiones internas de su postura.⁷¹ No puede decirse lo mismo, como se verá, de su teoría de la certeza, la cual, por adhesión o por oposición, marcó prácticamente toda la literatura filosófica neotomista, y sobre todo la literatura filosófica escolar-neotomista.⁷² En cuanto concierne a esta investigación, lo que iremos descubriendo es que la metafísica del “precursor” propuso una estructura conceptual que después fue entretejida y recubierta por el lenguaje aristotélico-tomista en su versión postsuareciana. Sigamos su refutación:

“107. Decir, como Kant, que el espacio es la forma bajo la cual se nos presentan los fenómenos, y que es una condición subjetiva necesaria para la percepción de ellos, equivale a decir que los fenómenos, presentándose como extensos, necesitan que el espíritu sea capaz de percibir la extensión, lo que es mucha verdad; pero nada explica sobre la naturaleza de la idea del espacio ni en sí ni en su objeto. ‘El espacio, dice Kant, no es un concepto empírico derivado de las intuiciones exteriores...’ (*Crítica de la Razón Pura. Estética trascendental*, sec. I; A 24 p. 68, [cita de Balmes]). Aquí hay una confusión de ideas que conviene aclarar. ¿Qué se necesita para el fenómeno de la sensación de lo extenso? Adviértase que no trato de la apreciación de las dimensiones, sino simplemente de la extensión representada, sea como fuere. Para este fenómeno no creo yo que se necesite nada a-priori, a no ser que se entienda la facultad de sentir

⁷¹ Por otra parte, hay que decir que en la actualidad existe un Instituto Balmesiano que ha formado una corriente muy activa en el pensamiento católico español contemporáneo. El instituto publica una revista titulada *Espíritu*, he aquí sus artículos más recientes sobre el filósofo catalán: FORMENT GIRALT, Eudaldo. “Balmes y la fundamentación de la metafísica. *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*. Barcelona, Vol. XXXIII, No. 89, (ene.-jun., 1984), p. 27-51; BURILLO, Santiago F., “Sobre la actualidad de Jaime Balmes (1810-1848)”. *Espíritu*, Vol. XL, No. 103, (ene.-dic., 1991), p. 5-42; FORMENT, Eudaldo. “Aportaciones más significativas de Jaime Balmes (1810-1848)”. *Espíritu*, Vol. XL, No. 103, (ene.-dic., 1991), p. 51-64; BURILLO, Santiago F., “Sobre la actualidad de Jaime Balmes (1810-1848). *Espíritu*, Vol. XXXIX, n° 104, (jul.-dic., 1991) p. 5-42; COLOMER, Eusebi; S. J. “Fer memòria de Balmes”. *Espíritu*, Vol. XLII, n° 108, (jul.-dic., 1993), p. 151-156; GOÑI ZUBIETA, Carlos. “Reseña de: Fernández Burillo, Santiago: ‘El misterio del conocimiento; Jaime Balmes y la *Filosofía trascendental*.’” *Espíritu*, Vol. XLII, n° 108, (jul.-dic., 1993), p. 187-188; LÓPEZ MEDINA, Emilio. “Balmes: la opción realista”. *Espíritu*, Vol. XLVII, n°117, (ene.-jun., 1998), p. 47-53; ROCA BLANCO, Dionisio. “Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos”. *Espíritu*, Vol. XXXIX, n° 101-102, (1990), p. 99-146; FORMENT, Eudaldo. “Jaime Balmes (1810-1848): en favor de la filosofía [Sobre “Balmes” de Dionisio Roca]”. *Espíritu*, Vol. XLVII, n° 118, (jul.-dic., 1998) p. 197-216; HIGUERO, Francisco Javier. “Reseña de: López Medina, E.: ‘El sistema filosófico de Balmes.’” *Espíritu*, Vol. XLVII, n° 117, (ene.-jun., 1998), p. 106-107; TORRES LÓPEZ, Carlos. “La ética de Jaime Balmes”. *Espíritu*, Vol. XLVIII, n° 120, (jul.-dic., 1999), p. 247-254. En la revista filosófica argentina *Sapientia*, dirigida por el reconocido neotomista contemporáneo Octavio DERISI, ver: ANGLÉS CERVELLÓ, Misericordia. “La definición del criterio de sentido común o instinto intelectual en Jaime Balmes”. *Sapientia*, Buenos Aires. Pontificia U. Católica de Argentina, Vol. XLVI, n° 182, (1991), p. 305-314.

⁷² ROCA BLANCO, D. “Superación balmesiana de los principios...”, p. 105.

la que en efecto exista a-priori, es decir, que es un hecho primitivo de nuestra alma en sus relaciones con el cuerpo y los que le rodean”.⁷³

En esta densa cita aparecen ya todos los conceptos claves con los cuales Balmes se propondrá deslindar correctamente lo “subjetivo de lo objetivo”, emprendiendo una doble discusión. Una, sobre el origen y contenido de nuestro conocimiento, donde elabora una distinción entre *representación* e *idea*; y otra, sobre la naturaleza del espacio, donde construye una distinción entre *espacio* y *extensión*. Asimismo, está presente acá la idea de “hecho primitivo de conciencia”, que dará pie a una solución al problema del conocimiento, conocida entre los neotomistas como la de “las tres verdades primitivas”, tema que será objeto, más adelante, de un “segundo excursu balmesiano”.

Por lo pronto, debe quedar claro que si el balmesiano rechazó las versiones kantiana y comtiana sobre la “subjetividad” del fenómeno -en rigor, su carácter trascendental-, ello no implica que no tuviese una noción moderna de la “adecuación del intelecto y la cosa”. De entrada, no hay duda de que el catalán ya ha dado el salto mortal respecto a la clásica noción representativa de las ideas.

“Conciben algunos las ideas como una especie de imágenes o retratos del objeto, si bien se observa, esto no tiene sentido sino refiriéndose a las representaciones de la imaginación, es decir, a lo puramente corpóreo, y en tal caso aún exige la suposición de que el mundo externo sea tal cual nos lo presentan los sentidos, lo que bajo muchos aspectos no es verdad. Para convencerse de cuán ilusoria es la teoría fundada en la semejanza de las cosas sensibles basta preguntar: ¿Qué es la imagen de una relación? ¿Cómo se retratan el tiempo, la substancia, la causalidad, el ser? Hay en la percepción de estas ideas algo más profundo, algo de un orden enteramente distinto de cuanto se parece a cosas sensibles; la necesidad ha obligado a comparar el entendimiento con un ojo que ve y a la idea con una imagen presente, la realidad es algo más misterioso, más secreto, más íntimo; entre la percepción y la idea hay una unión inefable; el hombre no la explica, pero la experimenta”.⁷⁴

Eso más profundo será lo que llame “idea” y que, creo, *mutatis mutandi*, será el sucedáneo balmesiano del “concepto” kantiano. Por esta vía, Balmes no sólo ha abandonado la teoría de la representación, sino que alcanza una postura epistemológica propia de la epistémica experimental. He aquí un pasaje de tono “para-kantiano” o “para-comtiano”, en cuanto a rechazar al conocimiento de esencias y a fijar los límites de la experiencia, al tiempo que va en contravía de las nociones kantianas de cosa en sí y de experiencia:

“¿Cómo podrá probarse que la esencia de los cuerpos consista en la extensión? Lo que nosotros podemos decir es que la experimentamos y que toda la naturaleza corpórea se nos ofrece bajo la forma de extensa; *en pasando de este punto afirmamos sin ningún fundamento, substituimos a la realidad un juego de nuestra fantasía*. La esencia de una cosa es

⁷³ BALMES, J. *Filosofía Fundamental*, Lib. 3; cap. XVI, § 108, *op. cit.*, p. 648.

⁷⁴ BALMES, J. *Filosofía Fundamental...*, Lib. I, cap. XIII, §136, p. 83-84.

aquello que la constituye lo que es; aquello que le sirve de fondo íntimo, siendo la raíz de sus propiedades ¿Quién nos ha dicho que conocemos ese fondo, esa raíz en los objetos corpóreos?”.⁷⁵

Hay otros pasajes donde Balmes reafirma que “la íntima naturaleza de las cosas nos es por lo común muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto”,⁷⁶ que “los cuerpos no nos son conocidos en sí mismos, excepto en la propiedad de la Extensión”.⁷⁷ Lo que significa, en un flanco, mostrar a los pensadores católicos que no había inconveniente en sostener tal postura epistemológica moderna mientras se distinguiese bien lo “subjetivo” de lo “objetivo”, postura que me atrevo a llamar “paratranscendental” pues implica una noción “trascendental” sucedánea. Pero en otro flanco, mantiene aquella desconfianza profunda en la experiencia ordinaria de los hombres que ya vimos caracterizaba a los clásicos, expresada en una compleja doctrina del “sentido común”. El contrasentido es que, del balmesiano, no haya sido la refutación trascendental del kantismo sino la valoración del conocimiento ordinario, el del “hombre común”, lo que se volvió bandera en los debates de los católicos contra los “absurdos de los filósofos”:

C. Los colores: ¿subjetivos u objetivos?

Retomemos la dirección de la metafísica. El catalán propone su propia “estética trascendental” en sustitución de la del germano, estableciendo una teoría de la conciencia -lado crítico- y aceptando a la vez los datos empíricos aportados por la física moderna -lado positivo-.⁷⁸ Señalando que los colores, la luz y otras “cualidades” no están “en los objetos mismos”, sino en la síntesis que hacen nuestros sentidos,

⁷⁵ *Ibid.*, Lib. X, cap. XIV, § 152, p. 786. [Cursiva O.S.]. Cfr., *Ibid.*, Lib. II, cap. V, § 30, p. 234: “La esencia íntima de los cuerpos nos es desconocida, y aun cuando se conociera, esto no nos serviría de nada para nuestro propósito, pues no tratamos de la idea que en tal caso se formaría el filósofo sino de la que forman la generalidad de los hombres”.

⁷⁶ BALMES, J. *El Criterio*, cap. 12 § 2. En: *Obras...*, T. III, p. 614. Cfr., *F.F.*, Lib. II, cap. V, § 30, p. 234, y Lib. IX, cap. V, § 30, p. 675. López Medina ha establecido que “en *El Criterio*, su obra primeriza, empieza con una definición de verdad en el sentido que los escolásticos llamaban verdad objetiva (adequatio). Sin embargo, como en el caso de Kant respecto de Hume, Balmes va a “despertar de su sueño dogmático” cuando lee a Kant [en 1845]. De forma que en el corto intervalo que va desde la redacción de *El Criterio* (1843), hasta las primeras noticias de su *Filosofía Fundamental* (comienzos de 1845), Balmes ha zarandeado toda su concepción anterior de la verdad hasta dejarse impregnar por el kantismo y su escepticismo sobre esa adecuación de la cosa con el entendimiento...”. LÓPEZ MEDINA, E., *op. cit.*, p. 39.

⁷⁷ LÓPEZ MEDINA, E., *Ibid.*

⁷⁸ “La sensación es [...] un hecho de conciencia. [...] En apoyo de esta razón de estética trascendental vienen las observaciones físicas, las cuales manifiestan que en el color no hay nada fijo, y que todo es relativo a nuestra organización y a los cuerpos intermedios”. BALMES, J. *Filosofía Elemental. Estética*. Cap. XI, § 68-69, En: *Obras...*, T. III, p. 217.

comparte el riesgo solipsista moderno tanto con el “sensualismo” de los Ideólogos como con la postura crítico-trascendental:

“Por el análisis que precede resulta claro que los sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de los cuerpos, sólo nos ponen en relación con ellos, sin presentarnos de los mismos otra cosa que la forma de la extensión. Así, deslindando lo que hay en nuestras sensaciones de subjetivo y de objetivo, hallamos que, excepto la extensión y el principio de causalidad (física u ocasional) residentes en los cuerpos, todo lo demás es subjetivo”.⁷⁹

Balmes se niega a aceptar que “todo sea subjetivo”, algo del mundo debe quedar para mantener un “realismo” que evite el doble escollo del “empirismo” y del “idealismo”, léase del “positivismo” y del “criticismo”. Y haciendo su propio ejercicio “trascendental”, busca distinguir entre lo subjetivo y lo objetivo. Para hacerlo bien, nos dice, hay que empezar por no confundir la representación con la idea. Afirma, entonces, que la representación es lo que porta el elemento subjetivo (las *apariencias* producidas por las sensaciones en el sujeto), y la idea porta lo objetivo (el concepto *real* del mundo producido por la extensión). Curioso *realismo*, un realismo ilacionista a pesar de su esfuerzo por evitar, al separarse de la vía kantiana, retornar al surco cartesiano, en una versión cercana a la de Destutt, a pesar de que ha ridiculizado su argumento sobre “la resistencia que presentan los objetos al sujeto”:

“El idealismo quedaría triunfante si no encontráramos en los objetos externos algo parecido a nuestras sensaciones, porque si después de haber dicho que el color, sonido, olor, sabor, calor, frío, y otras cualidades sensibles no son, con respecto a las sensaciones originales que en ellos se nos retratan sino causas que las producen, afirmásemos lo mismo de la extensión, el mundo resultaría inextenso y se arruinarían todas las ideas que tenemos sobre el universo corpóreo”.⁸⁰

El vicense sostiene que las representaciones son el efecto de las sensaciones bajo la forma de la imaginación, pero forman el plano de las apariencias que llenan nuestra percepción cotidiana, son lo contingente, lo particular, lo que el sujeto produce. La idea, por el contrario, es el “concepto” que se ha desprendido de las imágenes sensibles. Y con ello vuelve a la carga contra la noción “subjetiva” kantiana de espacio: “Kant parece haber confundido la imaginación del espacio con la idea”.⁸¹ Si la *representación* es

⁷⁹ BALMES, J. “Qué nos enseñan los sentidos con respecto al mundo corpóreo”. *F.E., Estética*. C. XIV, § 105. En: *Obras...*, T. III, p. 227. Queda claro, por otra parte, que Balmes está inserto en una epistémica donde los seres se dan al conocimiento desde un trasfondo organizado; es decir, que recurre a “trascendentales de objeto”. Pero sus trascendentales vienen de “la física” y la “geometría”.

⁸⁰ BALMES, J. *F.E., Estética*, cap. 12, § 73, p. 218-219.

⁸¹ “113. “El tránsito de la sensación a la idea, de lo contingente a lo necesario, del hecho particular a la ciencia general, ofrece importantes consideraciones sobre el origen y naturaleza de las ideas y el elevado carácter del espíritu humano. Kant parece haber confundido la imaginación del espacio con la idea: a pesar de sus esfuerzos analíticos, no ha profundizado tanto como él se figura cuando considera el espacio como un receptáculo de los fenómenos; ésta, repito, es una idea muy común; sólo que Kant le ha destruido la objetividad, haciendo del espacio una condición puramente subjetiva. [...] En esto ha

del orden de la sensibilidad, la *idea* es del orden del pensar: es lo necesario, lo unitario, lo general, correspondería a la “síntesis” de Kant. Un curioso ejemplo, el de un ciego, permite al catalán explicar la distinción:

“Lo propio sucede con el espacio. La representación de él no es su idea. En esa representación se nos ofrece siempre algo determinado: una claridad como la del aire iluminado por el sol; una negrura como la del mismo aire en una noche tenebrosa. En la idea no hay nada de esto: cuando se raciocina sobre la extensión, sobre las distancias, no debe entrar nada de esto. La idea del espacio es una, las representaciones son muchas; la idea es común al ciego y al que tiene vista, para ambos es igualmente el fundamento de la geometría; pero la representación es muy diferente en ellos. El que tiene vista se representa el espacio como una reproducción confusa de las sensaciones de este sentido; al ciego sólo se le puede representar como una repetición confusa de las sensaciones del tacto. La representación del espacio es sólo indefinida, y esto progresivamente: la imaginación recorre un espacio tras de otro pero no se representa de un golpe un espacio sin límites: esto le es imposible; si se esfuerza por lograrlo le sucede lo mismo que a la vista si quisiera abarcar un objeto sin fin. La imaginación es una especie de vista interior, se extiende hasta cierto punto; pero allí encuentra un término. Puede, es verdad, retirar este término y dilatarse más allá, pero sucesivamente y siempre con la condición de encontrar otro. El espacio no se le representa infinito sino indefinido: es decir, que después de un límite dado, encuentra todavía más espacio sin que nunca alcance a imaginar una totalmente infinita. Lo contrario sucede en la idea: instantáneamente concebimos lo que se entiende por espacio infinito; disputamos desde luego sobre su posibilidad...”⁸²

Y ya acá ha dado el segundo paso, asociando “representación” a “espacio”, e “idea” a “extensión”. Balmes halla su elemento trascendental en la Extensión que, creo, empieza a jugar en el catalán el rol de la “cosa en sí”, como iremos viendo poco a poco:

“Pero destruyamos la extensión, quitemos a los objetos externos esta calidad, finjamos que ella no es más que una simple sensación, sin que sepamos otra cosa sino que hay un objeto que nos la causa, y desde entonces el mundo corpóreo desaparece. Todo el sistema del universo se reducirá a un conjunto de seres que nos causan diferentes impresiones; pero quitada la extensión ya no nos formamos idea del cuerpo, ya no sabemos si todo lo que hemos pensado sobre el mundo es algo más que una pura ilusión”.⁸³

confundido Kant la imaginación vaga con la idea. He aquí los límites de estas cosas. Vemos un objeto: tenemos la sensación y la intuición de la extensión. El espacio sentido o percibido es en este caso, la extensión misma sentida. Imaginamos muchos objetos extensos y una capacidad en que todo está contenido. Ella se nos presenta en nuestra imaginación como la inmensidad de las regiones etéreas, como abismos insondables, como regiones tenebrosas más allá de los límites de la creación. Hasta aquí no hay idea, no hay más que imaginación, nacida de que, al comenzar a ver los cuerpos, no vemos el aire que los rodea, y la transparencia de éste nos permite ver objetos lejanos, y así desde nuestra infancia...” BALMES, J. F.F., Lib. 3, cap. XVI, § 113, p. 649.

⁸² BALMES; J. F.F. Lib. 3, cap. XVI, § 117, p. 650.

⁸³ *Ibid.*, Lib. 2, cap. VIII, § 41, p. 238.

Y en una bella contrarréplica a las meditaciones destuttianas sobre el durazno, sustituye el argumento ilacionista de “la resistencia que presentan los objetos”, por un argumento “realista”. Pero es un singular realismo del cual la “realidad” sale curiosamente “geometrizada”, la manzana se revela sólo como cierta cantidad de extensión, de modo que si esto se niega, se niega la realidad del mundo exterior:

“Yo me resigno fácilmente a deshacerme de lo que creía en mi infancia, de que el color que veo en mi mano esté en ella, de que el ruido que hace al chocar con la otra esté en ella [...] A la fruta que encuentro sabrosa le quito sin mucho trabajo los honores del sabor; y considerándola filosóficamente no tengo inconveniente en admitir que en ella no hay nada semejante a este sabor, y sí tan sólo que está compuesta de tal suerte que afecta el órgano del paladar de la manera conveniente para que yo reciba la sensación agradable; pero no puedo quitar a la fruta su extensión, no puedo de ningún modo considerarla como una cosa indivisible; no me es dable mirar las distancias de uno a otro punto de ella como meras sensaciones. Cuando me esfuerzo por contemplar como indivisible en sí el objeto sabroso, me esfuerzo en vano; y si por un momento me parece que llego a vencer el instinto de naturaleza, todo se me trastorna: con el mismo derecho que hago de la fruta una cosa indivisible lo hago del universo; y el universo indivisible no es para mí el universo; mi inteligencia se confunde, todo se aniquila alrededor de mí: sufro algo más que la vista del caos; el caos se me presenta al menos como alguna cosa, bien que con horrible confusión de elementos en espantosas tinieblas; pero ahora sufro algo más, pues el universo corpóreo, tal como lo había concebido, vuelve a la nada”.⁸⁴

Contrarréplica que de todos modos tiene el mismo punto de partida de Destutt, esa ruta poscartesiana: Balmes vuelve a tomar pie en el *Cogito* (en este caso la sensación) para construir una metafísica, pretendiendo, al mismo tiempo, evitar el escollo cartesiano. Entonces trata primero de establecer qué parte de la sensación no es un mero efecto “subjetivo”:

“la única sensación que nosotros trasladamos al exterior, y que no podemos menos de trasladar, es la de extensión; todas las otras se refieren a los objetos sólo como efectos a causas, no como copias a originales. El olor, el sabor, el sonido, no nos representan nada que sea parecido a los objetos que los causan, pero la extensión sí, la extensión la atribuimos a los objetos y no podemos concebirlas sin ella”.⁸⁵

Apoyado en su distinción “trascendental” entre representaciones e ideas cree poder hallar la ruta “sana” entre la tesis kantiana sobre la “subjetividad del espacio”,⁸⁶ y la tesis cartesiana de “la extensión como esencia de los cuerpos”:

⁸⁴ *Ibid.*, Lib. II, cap. VII, §41, p. 239.

⁸⁵ *Ibid.*, Lib. II, cap. IX, § 48, p. 243.

⁸⁶ J. Maréchal, el “fundador” del “tomismo trascendental” sostiene en cambio, tras otro ejercicio de traducción, que la tesis kantiana sobre la “idealidad del espacio”, “fue constantemente la enseñanza de la psicología escolástica: si nuestras representaciones sensibles, no solamente se refieren a objetos extensos, sino que son, en ellas mismas, necesariamente extensas, la razón metafísica debe buscarse ante todo, en la condición de extensividad que afecta esencialmente nuestras *facultades* sensibles y

“11. La extensión, considerada en nosotros, no es una sensación sino una idea. [...] 12. La idea de la extensión es un hecho primario en nuestro espíritu. No puede haber sido producida por las sensaciones, es alguna cosa que las precede, si no en el tiempo, al menos en el orden del ser. [...] Ya sea una idea innata, ya se desarrolle o nazca en el espíritu con las impresiones, no cabe duda en que es una cosa distinta de ellas, necesaria para todas e independiente de cada una en particular”.⁸⁷

La prueba que emprende Balmes para mostrar que la extensión es más que una simple sensación es que, justamente,

“entre los objetos de los sentidos *sólo la extensión da origen a una ciencia...* la extensión es la base de la geometría. [...] El desacuerdo que notamos entre los fenómenos y las teorías geométricas nos induce a creer que la realidad es grosera, y que la pureza y la exactitud sólo se hallan en nuestras ideas. Es una opinión equivocada, la realidad es tan geométrica como nuestras ideas; la geometría existe realizada, en toda su pureza, en todo su rigor, en toda su exactitud”.⁸⁸

Asentado así en la Geometría, Balmes emprende el probar la realidad y objetividad del mundo, refutando la estética trascendental de Kant -en especial la tesis de que el espacio es una condición de la sensibilidad-, con la afirmación de la existencia a la vez ontológica e ideal de la extensión: en el vórtice entre las ciencias racionales y las experimentales, ya se ve hacia qué rumbo va halando el catalán. Así provisto, Balmes asienta una distinción, la de un doble modo de ser de la extensión.

“El mirar el espacio como una simple condición de la sensibilidad es confundir los dos aspectos bajo los cuales se debe considerar la extensión: como base de las sensaciones y como idea: como el campo de todas las representaciones sensibles y como el origen de la geometría. Repetidas veces he insistido sobre esta distinción, y no me cansaré de recordarla, porque en ella se encuentra la línea que separa el orden sensible del orden intelectual puro, las sensaciones de las ideas”.⁸⁹

Si, por una parte, las representaciones de nuestros sentidos no nos dan sino apariencias, como lo prueban las ciencias naturales y la “manzana filosófica” ¿de qué modo puede conocerse la realidad, se pregunta Balmes, dado que el sentido común nos impone, por su parte, la evidencia de que sí podemos hacerlo?:

“La naturaleza de un ser no está en lo que parece, sino en lo que es. Supongamos que en el universo no hubiese ningún ser sensitivo; no parecería a nadie lo que [parece] ahora, en el orden de la sensibilidad; pues faltando los seres sensitivos faltarían sus

compenetra por tanto toda su operación inmanente”. MARECHAL, J. *Le point de départ...*, *Cahier III. La Critique de Kant...*, p. 133. El neotomismo no cesó nunca de ser una “maquinaria dogmática de traducción”.

⁸⁷ *Ibid.*, Lib. 3, cap. II, § 11, 12, p. 287.

⁸⁸ *Ibid.*, Lib. 3, cap. III, § 13., p. 288; cap. V, § 31, p. 297.

⁸⁹ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XVI, § 117, p. 343.

representaciones: entonces ¿qué sería el mundo? He aquí un gran problema de metafísica”.⁹⁰

Si es grande o pequeño, si es falso o falaz, corresponde juzgarlo a los filósofos. Al historiador corresponde describirlo como evento: ésta pregunta fue una de las que la máquina empírico-trascendental obligó a hacerse a los filósofos católicos que, habiendo aceptado de buen o mal grado el camino crítico que sacó a luz los límites del conocimiento, tuvieron que defender la existencia de un orden, sustrato o “realidad” inmutable, y sobre ello, nuestra capacidad racional y el deber moral de conocerlo. Para resolver ese contencioso entre realidad y apariencia, el camino balmesiano es, a nuestros ojos contemporáneos, sorprendente: su prueba consiste en demostrar “la inteligibilidad pura del mundo extenso”, como titula el capítulo XXI del libro Tercero: se trata de probar que,

“la extensión del mundo externo es real, no sólo como principio de causalidad de nuestras impresiones, sino como un objeto sometido a las relaciones necesarias que nosotros concebimos”.⁹¹

Esto es, la primera tesis contra el peligro del “ilacionismo” cartesiano-destuttiano, y la segunda contra el peligro del “subjetivismo” kantiano.

Ahora bien, decir “inteligibilidad pura” es decir Dios. Habiendo asentado su existencia en un capítulo anterior -donde prueba que Dios debe ser el necesario garante de la comunicación entre el conocimiento subjetivo y el conocimiento objetivo-⁹²

“Un espíritu puro, que siempre se le ha de suponer existente, pues aun cuando se anonadasen todos los finitos siempre quedaría el infinito, que es Dios, conocería el

⁹⁰ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXI, § 152, p. 360.

⁹¹ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 174, p. 370-371.

⁹² Retenga el lector esta distinción entre *Filosofía Objetiva* y *Filosofía Subjetiva*, que ya vimos operando en varios manuales neotomistas (Ver *supra*, Cap. 4, § V.C.). La “demostración” ha ocurrido en el Libro I, “De la Certeza”, así: Balmes -oponiéndose a Descartes- afirma que: “14ª. Nuestra alma, mientras esté unida al cuerpo, no es inmediatamente inteligible, y sólo la conocemos por sus actos. [...] 16ª. Luego la filosofía del yo, que quiere explicar el mundo interno y externo partiendo del yo, es imposible, y comienza por prescindir de uno de los hechos fundamentales de la psicología. [...] 18ª. Luego el espiritualismo es una verdad, que nace así de la *filosofía subjetiva* como de la *objetiva*, así de la inteligencia como de la inteligibilidad. 19ª. Luego es necesario salir de nosotros mismos y elevarnos además sobre el universo, para encontrar el origen de la representación, así *subjetiva* como *objetiva*. 20ª. Luego es necesario llegar a una actividad primitiva, infinita, que ponga en comunicación a las inteligencias entre sí y con el mundo corpóreo. 21ª. Luego la filosofía puramente ideológica y psicológica nos conduce a Dios. 22ª. Luego la filosofía no puede comenzar por un hecho único, origen de todos los hechos, sino que debe acabar y acaba por este hecho supremo, por la existencia infinita que es Dios”. *Ibid.*, Lib. 1, cap. XII, § 125, p. 78-79.

mundo extenso *tal como es en sí*, y no tendría las representaciones sensibles que nosotros tenemos, ni externas ni internas.⁹³

Y a renglón seguido, Dios -al modo del genio maligno de Descartes, mas aquí benévolo-, pasa “naturalmente” de supuesto filosófico a ser existente y existente como espíritu puro, como *entendimiento puro*:

“En este supuesto, pregunto: ¿Qué conocería del mundo ese espíritu puro? O, hablando con más propiedad, ¿qué conoce, ya que ese espíritu existe, y con inteligencia infinita?”⁹⁴

Y la respuesta es que este entendimiento puro asegura la realidad del mundo, la “necesidad de las relaciones”, demostrando que la inteligibilidad del mundo *en sí, no depende de las formas de la sensibilidad*:

“154. *Lo que este espíritu conoce del mundo externo, aquello es el mundo*, porque este espíritu es infalible. Ahora bien: este espíritu no conoce bajo ninguna forma sensible; luego el mundo es inteligible sin ninguna de las formas de la sensibilidad, luego puede ser objeto de una inteligencia pura”⁹⁵

El esguince balmesiano al doble “peligro” ilacionista-crítico, ha consistido en aceptar de la crítica que “la cosa en sí” -la x kantiana-, es, en efecto, un misterio *escasa o imperfectamente* alcanzable para el entendimiento humano. Pero la cosa en sí es, y es absolutamente inteligible en Dios, entendimiento puro. Vino nuevo en odres viejas: suena bastante extraño este modo de traducir la idea antiguo-medieval de la realidad del mundo en la mente de Dios, a una metafísica poscartesiana -una metafísica de la subjetividad-, a un campo de relaciones conceptuales bien diferente del de la teología escolástica. Pero su enunciación lingüística pudo parecer tomista a los neotomistas, y en todo caso, este es uno de los momentos que permite ver en acción el mecanismo de traducción entre el “añejo lenguaje medieval” y el de los “novedosos modernos”.

Pero, sigue Balmes, si es fácil resolver el punto de cómo un espíritu puro puede conocer sin tener sensaciones -diciendo que este espíritu conoce el principio de causalidad que reside en los objetos y produce nuestras impresiones, concesión pírrica pero inevitable al ilacionismo-, en cambio

“No es tan fácil explicar lo que sucede con la extensión. Porque si decimos que [el espíritu puro] solo conoce el principio de causalidad de la representación subjetiva de lo extenso, resulta que en los objetos no hay la verdadera extensión, pues viendo él todo lo que hay, si no la ve, no la hay. Estamos, pues, en el idealismo de Berkeley: un mundo externo sin extensión no es el mundo tal como lo reputa el sentido común: es

⁹³ “Esto es cierto, a no ser que queramos atribuir imaginación y sensibilidad a los espíritus puros y hasta al mismo Dios”. *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXI, § 153, p. 360.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXI, § 154, p. 360.

el mundo de los idealistas. Por el contrario, si afirmamos que conoce la extensión, entonces parece que le atribuimos la representación sensible, pues que la extensión representada parece envolver la representación sensible. ¿Qué es una extensión sin líneas, superficies, y figuras? Y estos objetos, tales como los entendemos nosotros, son sensibles, si dichas palabras se toman en otra acepción, [...] hemos aquí otra vez cayendo en el idealismo”.⁹⁶

Balmes ha postulado a Dios como “sujeto trascendental”, infalible e infinito, y así sería el mejor antídoto contra la “razón pura” de Kant, salvo por el detalle de que, o hay que atribuirle sensaciones de espacialidad –y ya no sería puro-, o hay que decir que el mundo es todo apariencia salvo en la mente de Dios, idealismo puro. Si el sentido común nos atestigua la realidad de la extensión, pero la ciencia nos dice que lo que cae bajo los sentidos es apariencia, ¿cómo salva el espíritu puro la parte de la “realidad” que se requiere para que esta “salve el fenómeno”? Lo que en lenguaje balmesiano quiere decir, ¿cómo conoce Dios los cuerpos? ¿En su abstracción geométrica? Pero esto es ya representación. ¿En su modo de ser causal de representaciones? Entonces no habría necesidad. ¿Qué clase de géometra es Dios?:

D. Un realismo, dos realidades

“155. Para soltar esta dificultad, en efecto muy apremiadora, no hay otro medio que recordar la distinción entre la extensión-sensación y la extensión-idea. La primera no puede ser subjetiva sino para un ser sensible, la segunda puede serlo, y lo es para un ser puramente intelectual. La extensión-sensación es una cosa subjetiva, es una apariencia; su objeto existe en la realidad, pero sin incluir su esencia nada más que lo necesario para producir la sensación. La extensión-idea será también subjetiva, pero tendrá un objeto real, que le corresponderá para satisfacer todas las condiciones que se hallan en la idea”.⁹⁷

¿Hay dos geometrías, entonces? Sí, dice Balmes, una científica, ideal, pura, y la otra empírica, representativa:

“En la primera está el enlace de las ideas; en la segunda, las imágenes, los casos particulares, en que sensibilizamos las ideas, en aquella el fondo, en ésta la forma [...] Así se explicará cómo la geometría pura es separable de la sensible, y cómo no hay inconveniente en admitirla en los seres intelectuales puros, sin mezcla de ninguna de las formas bajo las cuales el ser sensible se representa la idea geométrica”.⁹⁸

⁹⁶ *Ibid.*, p. 361.

⁹⁷ *Ibid.* Lib. 3, cap. XXI, § 155, p. 361.

⁹⁸ *Ibid.*, L. 3, § 157 y 158, p. 362.

La verdad es la misma para ambas, pero la primera es una ciencia única, la segunda es múltiple, según nuestras diversas representaciones. Y ahora puede lanzarse a responder con qué clase de geometría conoce Dios, es decir, cuál es el ser del mundo:

“En tal caso, ¿qué será la extensión en sí, despojada de toda forma sensible? [no en sentido de que no pueda ser sentida, sino de que no la sentimos nosotros]. Así, la extensión queda reducida, no a un espacio imaginario, no a un ser infinito y eterno, sino a un *orden de seres, al conjunto de sus relaciones constantes, sometidas a leyes necesarias*. ¿Esto en sí qué es? No lo sé. Pero sé que existe esta relación constante y esas leyes necesarias: esto lo sé en cuanto a la realidad, por la experiencia, que así me lo atestigua, en cuanto a la posibilidad, lo conozco por el testimonio de mis ideas, que con su enlace arrancan mi asenso por medio de su evidencia intrínseca”.⁹⁹

La Extensión, despojada de las apariencias sensibles es Orden, conjunto de relaciones constantes y necesarias; idea que ya nos despierta un “aire de familia”. Pero, al lado de la afirmación ontológica de un orden objetivo, la declaración epistemológica es también crucial: la *experiencia personal* (la verdad del objeto) garantiza ese conocimiento como positivo; y la *idea* lo garantiza como posible (esencia racional).

Pero no basta a Balmes haber llegado hasta acá: su ruta continúa para mostrar que “la geometría representa un gran papel en todo lo concerniente a la apreciación de los fenómenos de la naturaleza; pero en queriendo penetrar en las esencias de las cosas es preciso dejar la geometría y armarse de la metafísica”.¹⁰⁰ Lo que en otras palabras significa establecer una jerarquía de las ciencias.

Para mostrar que a este nivel del conocimiento la “imaginación se enreda en sus propias representaciones”, Balmes propone el problema irresoluble, la aporía, de saber si la Extensión es divisible o indivisible, problema clásico de la ciencia racional -desde Zenón de Elea-, que no es del caso detallar acá, salvo para indicar que éste seguirá siendo una de las obsesiones de los manuales de Cosmología neotomista, puesto que con esta aporía se podía “refutar” la física materialista que hallaba en el átomo “el primer elemento de la materia”.¹⁰¹ Su resultado, en cambio, es sorprendente: rechazando

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Balmes la formula así: “La divisibilidad de la materia es el secreto que atormenta a la filosofía. La materia es divisible, por lo mismo que es extensa, y no hay extensión sin partes. Estas serán extensas o no; si lo son, serán otra vez divisibles, si no lo son serán simples; y resultará que en la división de la materia hemos de llegar a puntos inextensos”. BALMES, J. *F.F.*, Lib. 3, cap. XXII, § 162, p. 363. Esta es, en efecto, la versión balmesiana de lo que Kant trata como una “antinomía de la razón pura”, el “Segundo conflicto de las ideas trascendentales”. Cfr., KANT, E. *Crítica de la razón pura...*, A 434, p. 400-407, y 458-463. Al recortar el número de las antinomias posibles, de cuatro a una, la refutación balmesiana de Kant reduce proporcionalmente su potencia filosófica, pero Balmes parece haberlo hecho conscientemente, pensando que al atacar “el fundamento” del kantismo, su estética trascendental, el edificio quedaba arruinado. Cfr., LÓPEZ MEDINA, E., *op. cit.*, p. 212. Sin embargo, es claro que, desde esta postura, el filósofo católico no podía aceptar como antinómica la “inmortalidad del alma” ni la “existencia de Dios”.

por su facilismo soluciones racionalistas -como la de que la extensión es divisible al infinito como cuerpo matemático pero no como cuerpo natural-, o la solución aristotélico-tomista del acto y la potencia -que tampoco sirve para calcular los límites de la extensión-,¹⁰² Balmes acude a su distinción entre lo fenomenal y lo real:

“sería necesario que todas las ideas geométricas pudieran despojarse de sus formas fenomenales, o sea de todas las representaciones de la imaginación, y ofrecerse al entendimiento depuradas de todo lo que las mezcla con el orden sensible, sería necesario saber hasta qué punto la continuidad real está acorde con la fenomenal, esto es, eliminar del objeto percibido todo lo que tiene relación con el sujeto que le percibe”.¹⁰³

¡Eliminar del objeto *percibido* todo lo subjetivo: no puede expresarse mejor una ‘ilusoria conciliación de incompatibles’, como un puente que quiere mantener unidos los dos extremos de la fisura entre las dos epistemes! Así, a la “antinomía de la extensión” Balmes responde con una *noción trascendental de la extensión*, con la que cree haber hallado la ruta salvadora entre Scilla y Caribdis:

“El secreto está en la continuidad, en eso que la intuición sensible nos presenta tan claro como la base de las representaciones de la imaginación, y que sin embargo enreda al entendimiento con lazos inextricables. Quizá podría decirse que la continuidad, prescindiendo de la representación sensible, y considerada únicamente en el *orden trascendental, esto es en su realidad, tal como puede ofrecerse a un espíritu puro*, no es más, que la relación constante de muchos seres, los cuales son de tal naturaleza que pueden producir en el ser sensitivo el fenómeno que llamamos representación, y ser percibidos en esa intuición que es como su recipiente, y que se llama representación del espacio”.¹⁰⁴

Y llegado a esta solución, es cuando concluye triunfalmente, habiendo asegurado la realidad del mundo exterior, a la par que superado el “subjetivismo”, todo ello manteniendo la postura crítica sobre los límites del conocimiento:

“Con esta hipótesis la extensión en el mundo externo es real, no sólo como principio de causalidad de nuestras impresiones, sino como un objeto sometido a las relaciones necesarias que nosotros concebimos”.¹⁰⁵

El vicense ha llegado a esta “noción trascendental de extensión”, ella salva un sustrato real tras los fenómenos, que luego precisará señalando que la extensión no debe concebirse como una substancia.¹⁰⁶ Balmes ha construido, pues, su solución con dos tipos de argumentos: el primero, epistemológico, que consiste en asumir la tesis

¹⁰² BALMES, J. F.F., Lib. 3, cap. XXII, § 163, p. 364-365.

¹⁰³ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 173, p. 370.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 174, p. 371. [cursiva O.S.]

¹⁰⁵ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 174, p. 370-371.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 174, p. 371. [cursiva O.S.]

“trascendental” de que no podemos conocer la esencia de los cuerpos. Mas tal solución implica consecuencias sorprendentes para un pretendido realista: no podemos, afirma, hacer absoluto el conocimiento sensible que tenemos de los cuerpos hasta el punto de que debemos contar con que el orden actual que ahora percibimos en ellos podría ser diferente en otro momento.¹⁰⁷ Y la segunda solución, de orden metafísico, termina afirmando que lo real no es lo que percibimos directamente por los sentidos. Uno de sus comentaristas afirma que “para Balmes la realidad en general no se percibe tal y como es en sí misma, sino que ha de ser considerada como la causa de las impresiones que provoca en el hombre”.¹⁰⁸ Y sobre ello, puede proponer su singular metafísica, que ha sido llamada, a mi ver impropriamente, “realismo platónico”. Pero tal vez la similitud platonizante al llamar apariencia a lo dado por los sentidos, y realidad a la “esencia no cognoscible”, ha podido dar pie a ello. Veamos:

“175. ¿El mundo externo es tal como nosotros lo imaginamos? [Respondo que] es menester despojarle de lo que las sensaciones tienen de subjetivo y que por una inocente ilusión convertimos en objetivo, y que en cuanto a la extensión existe efectivamente fuera de nosotros, independiente de nuestras sensaciones, pero que considerada en sí misma, no tiene nada de lo que éstas le atribuyen, sino lo que percibe el entendimiento puro sin la mezcla de ninguna representación sensible”.¹⁰⁹

Si tenemos en cuenta que para Balmes el único entendimiento puro -respuesta católico-catalana contra el “sujeto trascendental” del germano- es Dios, puede apreciarse lo curioso del modo como esta fórmula empirio-crítica se acopla con una idea antigua, para la cual la esencia o lo “*en sí*” -fueren o no el mismo concepto- es lo que existe en la mente de Dios, y permanece casi ininteligible para los entendimientos sensibles. Por otra parte, comprenderemos cómo, por la vía de una *metafísica racional* de la extensión ensamblada en una *epistemología experimental*, Balmes arriba a una metafísica del Orden, de la que casi sobra señalar su analogía a las del positivismo comtiano y del tradicionalismo: el sustrato del ser y de la idea de extensión es nada menos que el Orden objetivo y necesario del mundo. De nuevo, Balmes resume su solución:

“176. No parece que hay ningún inconveniente en admitir esta teoría, que a un tiempo afirma la realidad del mundo corpóreo y disipa las dificultades del más acendrado idealismo. Para presentar en pocas palabras mi opinión, diré que la extensión en sí misma, el universo todo en sí mismo, es tal como Dios lo conoce, y en el conocimiento de Dios no se mezcla ninguna de estas representaciones sensibles de que anda siempre acompañada nuestra flaca percepción. *En tal caso lo que resta de positivo en la extensión es la multiplicidad con cierto orden constante.* La continuidad en sí no es más que este orden, y en cuanto representada sensiblemente en nosotros es un fenómeno puramente subjetivo que no afecta a la realidad”.¹¹⁰

¹⁰⁷ “Contingencia de las relaciones corpóreas. El orden actual del universo no es intrínsecamente necesario”. *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXVIII, § 199, p. 382.

¹⁰⁸ LÓPEZ MEDINA, E. *op. cit.*, p. 140.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 175, p. 371.

¹¹⁰ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 176, p. 371.

El lector no puede escapar a la molestia que le causa un doble uso de la palabra realidad: por momentos lo real para Balmes es esa forma trascendental que es “en sí” pero sólo inteligible como tal para un espíritu puro; y por otro lado, acude a la noción usual de realidad como lo percibido por los sentidos según la causalidad de los objetos: no podría presentarse un mejor ejemplo de los efectos de la reduplicación empírico-trascendental cuando se hace retornando al borde precrítico de la fisura kantiana. Este fue, en mi opinión, el punto donde encalló la metafísica balmesiana, el naufragio que llevó a Mercier y a otros a tener que buscar nuevas soluciones. Balmes se da cuenta de esta tensión interna de su sistema, hasta el punto de sentirse obligado a agregar un párrafo justificando que

“Hasta se puede señalar una razón porque se nos haya dado la intuición sensible: [...] para que la armonía no se quebrantase y el alma que presidía la organización pudiese ejercer sus funciones de la manera conveniente, era necesario que tuviese una representación continua de ese conjunto de relaciones del cuerpo propio y de los extraños”.¹¹¹

Más adelante este raro racionalismo se revelará como un “ontologismo” o un “intuicionismo” que a su vez se sostiene en una *analítica de la finitud* del conocimiento:

“La inteligencia infinita no conoce por discurso sino por intuición, no necesita buscar los objetos, los contempla delante de sí: con intuición de identidad, en lo que toca a su esencia propia; con intuición de causalidad, en lo relativo a lo que existe o puede existir fuera de ella. Los demás espíritus tienen la intuición más perfecta cuanto más elevado es el orden a que pertenecen; por manera que el conocimiento por conceptos indica una imperfección de la inteligencia”.¹¹²

Cabe anotar que nunca, ninguna autoridad católica, ni en Roma ni en España, ni en Colombia, acusó formalmente a Balmes por este “ontologismo”, aunque en cambio, hubo sospechas romanas -si bien pasajeras- sobre algún punto “secundario” de su *Filosofía Fundamental*.¹¹³ En mi opinión, pudo ocurrir que, siendo tan complejo este

¹¹¹ *Ibid.*, § 177, p. 371.

¹¹² *Ibid.*, Lib. 4, cap. XVIII, § 106, p. 464. El ontologismo afirma la existencia de un “*instinto del entendimiento* que lo lleva a reducir todo a la unidad” hasta llegar a la *intuición* (“intuición intelectual”) de la *idea única, infinita*, haciendo de tal intuición la prueba subjetiva de la existencia objetiva de un mundo sobrenatural: capacidad que desde la posición teológica oficial del magisterio eclesiástico sólo le era reconocida a la acción de la gracia divina. “Se puede definir el ontologismo: la doctrina que explica el carácter espiritual de nuestras intelecciones, dándole por objeto único a nuestra razón el Ser divino inmediatamente conocido por intuición, en la cual la reflexión descubre todas las otras verdades”. HOCEDEZ, E. *Histoire de la théologie...*, Tome II, esp. cap. III “Le problème de la connaissance religieuse (*suite*). La réponse ontologiste”. p. 113-157. No parece que en Colombia –ni por demás en Europa-, hubiese habido censores eclesiásticos tan ilustrados y sutiles para acusar al catalán por sostener doctrinas condenadas por la Curia romana, desde 1835, en cabeza de Hermes.

¹¹³ El punto de sospecha fue uno de los tópicos recurrentes -y bizarros- del neotomismo, e hipoteca de su legado cartesiano: la cuestión de la “inmortalidad del alma de los animales”. Respecto a Balmes, este

laberinto de las soluciones filosóficas, de una parte, no era fácil delimitar la huidiza frontera de la ortodoxia, y muchas cosas debían necesariamente colarse de lado y lado. Por otra parte, Balmes nunca polemizó contra la autoridad romana, antes bien, se mostró como “su campeón” en el mundo hispanoamericano y aún más allá. Intrigas curiales aparte, había, pues, no poco de decisión política y estratégica en las condenaciones de la Secretaría de Estado del Vaticano, que usaba, para la verdad, una rejilla de lectura un tanto diferente de la de los filósofos.

Habiendo trascendido los límites de la representación geométrica de lo sensible, postulando la realidad de lo en sí como diferente de lo fenoménico, Balmes establece una distinción metafísica entre tres órdenes ontológicos: lo real, lo fenomenal y lo ideal.

“Capítulo XXV: ARMONÍA DEL ORDEN REAL, FENOMENAL E IDEAL:

178. En el mundo externo podemos considerar dos naturalezas: una real, otra fenomenal; la primera es propia, absoluta; la segunda es relativa al ser que percibe el fenómeno; por la primera el mundo *es*, por la segunda, *aparece*. Un ser intelectual puro conoce lo que el mundo *es*, un ser sensible experimenta lo que *aparece*. En nosotros mismos podemos notar esta dualidad: en cuanto sensibles experimentamos el fenómeno; en cuanto inteligentes, ya que no conocemos la realidad, nos esforzamos en columbrarla por medio de raciocinios y conjeturas.

179. El mundo externo en su naturaleza real, prescindiendo absolutamente de la fenomenal, no es una ilusión. Su existencia nos es conocida no sólo por los fenómenos, sino también por los principios del entendimiento puro, superiores a todo lo individual y lo contingente. Dichos principios, apoyados en los datos de la experiencia, esto es, en las sensaciones cuya existencia nos atestigua el sentido íntimo,

episodio, fue, a fin de cuentas, un entretendido de “chismes” típico de la Curia Romana –y más en esta época de “caza de brujas”–, iniciado por un fraile de provincia que hizo alguna crítica a la *Filosofía Fundamental*, y fue llevado en corrillos y pasillos romanos por algún obispo español; pero así mismo fue cancelado por intervención de otros obispos y altos jesuitas, amigos de Balmes. Ver la documentación definitiva sobre el asunto en: CASANOVAS, Ignacio; S. J. “Biografía de Balmes” [1930]. En: BALMES, J. *Obras...*, T. I. p. 507-513. Lo que para nuestro uso sirve de acá, es este párrafo donde su neotomista biógrafo, en 1930, al defender la ortodoxia de Balmes, evidencia a) los niveles de interminable alambicamiento que los escolásticos modernos hicieron sobre la escolástica antigua, y b) los procedimientos de traducción –y modificación– que pusieron en juego. Vaya la perla: “Corrió la voz de que Balmes defendía la inmortalidad de los animales [...] Lo que en realidad le faltó fue el concepto y el término de *substancia incompleta*, muy familiar a los modernos escolásticos, *pero no tan usado ni preciso antes de que se ventilase profundamente el hilemorfismo*. [Cursivas O.S.] Según esta teoría, el alma sensitiva es una substancia incompleta, o sea ordenada esencialmente a constituir un ser completo con otra parte también incompleta, o sea la materia, de la cual depende en la producción, en el ser y en el obrar, y por tanto también en el morir. Muere cuando le faltan las condiciones necesarias para informar la materia y esta muerte no se llama *aniquilación*, pues queda todavía el sujeto de información, sino *corrupción*, no por disgregación de sus partes *integrales*, sino de sus partes *esenciales*. De manera que al concepto balmesiano puede sobreponerse muy bien esta más perfecta nomenclatura escolástica: el alma no es materia, pero es material, o sea dependiente de la materia; aunque sea simple o sin partes, puede morir por corrupción, o sea por separación de las partes esenciales de todo el compuesto, toda vez que ella, sin ser materia, es material, o sea esencialmente dependiente de la materia”. CASANOVAS, I., *op. cit.*, p. 510.

nos aseguran de que la objetividad de las sensaciones, o sea, la realidad de un mundo externo, es una verdad”.¹¹⁴

Curioso equilibrio para la filosofía cristiana buscada: mezcla donde debe justificarse un realismo empírico -que corresponda a su defensa del sentido común-, con una epistemología crítica propia de la ciencia positiva, y con una afirmación metafísico-apologética de lo divino como verdadero mundo real, como fundamento del mundo de las apariencias sensibles. Nótese, entonces, en la cita, la imbricación de tres elementos: uno, las asociaciones “clásicas” entre *realidad=absoluto* y *apariciencia=relativo*; dos, las asociaciones “modernas” entre *conocimiento sensible=sensaciones* y *conocimiento puro=ideas*; y tres, un “idealismo trascendental” en cuanto a que “lo ideal” -el *entendimiento puro=Dios*, hace las veces de “sujeto trascendental”.

E. El semitrascendental de la substancia

En un pequeño pero revelador párrafo, Balmes ensaya otra operación de traducción conceptual que no pasó desapercibida para los neófitos del Angélico Doctor: guardando la letra del lenguaje escolástico, el filósofo de Vich pudo hacer pasar una estructura conceptual del todo moderna -recordemos que en Balmes la Metafísica depende de la Ideología- como propia o idéntica a la del peripatetismo:

“180. Esta distinción entre lo esencial y lo accidental, y entre lo absoluto y lo relativo ya era conocida en las escuelas. La extensión no era considerada como la esencia de los cuerpos, sino como un accidente; las relaciones de los cuerpos con nuestros sentidos no se fundaban inmediatamente en la esencia, sino en los accidentes. La esencia de los cuerpos la constituían la materia y la forma substancial unidas [...] Ni la materia ni la forma substancial eran inmediatamente perceptibles para el sentido, pues que esta percepción necesitaba la determinación de la figura y otros accidentes, distintos de la esencia del cuerpo”.¹¹⁵

Citado en solitario, este párrafo podría pasar por aristotélico, pero interpretado a la luz de la metafísica del *ser/aparecer* expuesta en el parágrafo 178, termina por ser una apropiación de la metafísica aristotélica en función de su propia filosofía poscartesiana.¹¹⁶ Postsuareciana, dirían Gilson y Courtine:

¹¹⁴ BALMES, J. *Filosofía Fundamental*, Lib. 3, cap. XXV, § 178, p. 372.

¹¹⁵ *Ibid.*, § 180, p. 373.

¹¹⁶ Hay otro notable pasaje de la *Filosofía Fundamental*, donde se evidencia el procedimiento de traducción -reducción- de otros “sistemas” al propio, enlazando exactamente los tres “sistemas” que la Filosofía católica requería recuperar y “domesticar”: escolasticismo, cartesianismo y kantismo. Según Balmes: “Los escolásticos separaban siempre con mucho cuidado el orden sensible del inteligible. No es Kant el primero que ha descubierto las fronteras que separan el mundo inteligible del sensible; las cosas en sí como objetos de un entendimiento puro [¡jojo al sesgo balmesiano!], *noumena*, como él las llama, y las cosas en cuanto representadas en la intuición sensible, *phenomena*. Las representaciones

“181. En el universo corpóreo, considerado *en su esencia*, no hay necesidad de suponer nada que sea semejante a la representación sensible, pero sí es necesario suponer una correspondencia entre el objeto y la idea, de otro modo sería menester admitir que las verdades geométricas pueden ser desmentidas por la experiencia”.¹¹⁷

Balmes termina por retornar a un paralelismo al estilo cartesiano, entre el orden de la extensión y el orden de las representaciones sensibles, y si hubo alguna vez el intento de superar el ilacionismo, éste se ve abocado al fracaso: la correspondencia entre los tres órdenes es un postulado, la suposición de que debe haber orden:

“182. Aunque la extensión no sea más que un orden de seres de que nosotros no podemos formar perfecto concepto, por no sernos dable depurar las ideas de toda forma sensible, este orden ha de corresponder a nuestras ideas y aún a nuestras representaciones sensibles, en cuanto es necesario para comprobar la verdad de las ideas. Es evidente, que el orden fenomenal, aunque distinto del real, está sin embargo ligado con él y depende del mismo por leyes constantes; si suponemos que no hay un paralelismo entre la realidad y el fenómeno, y que en aquella no hay todas las condiciones necesarias para satisfacer las exigencias de éste, no habrá ninguna razón para que los fenómenos estén sometidos a leyes constantes y no suframos en nuestra experiencia perturbaciones continuas. No suponiendo una correspondencia fija y constante entre la realidad y la apariencia, el mundo para nosotros se convierte en un caos, y se nos hace imposible toda experiencia constantemente ordenada”.¹¹⁸

Pero Balmes no vacila ante el riesgo de que su proyecto de realismo encalle. Lo salva la Geometría -el orden geométrico ideal existe en lo real, que son “órdenes de seres”-. Y a la geometría la salva un solo principio: el principio lógico -metamorfoseado en ontológico- de contradicción:

“[...] Dondequiera que se realicen las condiciones de este orden ideal se verificará en el real lo mismo que estoy viendo en mis ideas, [...] Este convencimiento se funda en el principio de contradicción, el cual resultaría falso si la proposición no se verificase; y

sensibles tan lejos estaban de bastar a la inteligencia, según la opinión de los escolásticos, que antes bien se les negaba el carácter de inteligibles. El entendimiento podía conocer las cosas sensibles, pero le era necesario abstraerlas de las condiciones materiales; por su limitación había menester la intuición de los objetos en representaciones sensibles: *conversio ad phantasmata*, pero esas intuiciones no eran el acto intelectual, sino una condición necesaria para su ejercicio. De esta teoría dimanó la del *entendimiento agente*, de que se han reído algunos con sobrada ligereza. Esta hipótesis, sea cual fuere su valor intrínseco, tiene en su apoyo consideraciones de gran peso, si prescindiendo de las formas con que se la ha expresado, se atiende sólo a su profundidad ideológica”. *Ibid.*, L. 3, c. 29, § 143, nota, p. 354-355. Balmes cita enseguida textos de la *Suma teológica* (Pars 1ª. q. 79, arts. 3 y 4; q. 84, arts. 1, y 6) que sostienen, dice, “la necesidad para nosotros de las representaciones sensibles, *phantasmata*, y la línea divisoria entre estas representaciones y el orden intelectual puro”. *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 181, p. 372-373.

¹¹⁸ *Ibid.*, § 182, p. 373.

se halla confirmado por la experiencia, en cuanto ésta puede alcanzar de algún modo las condiciones puestas en el orden ideal”.¹¹⁹

En este punto, la conexión con el eje de la argumentación lógico-ontológica –y ontoteológica- de los manuales neotomistas será directa. Este es Carrasquilla:

“32. Llama Santo Tomás *primer principio* aquel en que se funda la veracidad de los demás, de suerte que suprimido, nada puede conocerse ni demostrarse (*Summa Theol.* I^a, 2^a, q. 94, a. 2, c. *Arist.* In 4^o *Metaph.* [Cita de R.M.C.]). Se enuncia positiva y negativamente. En el primer caso, se llama *principio de identidad* y se expresa así: *lo que es, es*. En el segundo caso, se apellida *principio de contradicción*, y su fórmula es ésta: *una cosa no puede ser y no ser lo mismo a un mismo tiempo*. (Aristot., *Metaph.*, 1. 3, c. 3 § 8).

Se le llama primer principio, no sólo porque es la base de la veracidad de los demás, sino porque es inseparable de la idea de ente, y es por lo tanto, anterior a los demás principios. (*Summa Theol.* Ia 2^{ae}, q. 94, a. 2, c).

33. El principio de contradicción no puede ni demostrarse ni impugnarse; porque quien lo demuestra lo presupone en la demostración, y quien lo refuta lo admite [...].¹²⁰

Y este es el P. Vélez Correa, cincuenta años después:

“393. [...] la identidad del ser mismo (identidad ontológica) es el fundamento de toda afirmación, en la que se identifica un sujeto con un predicado (identidad lógica). Equivale a decir que la identidad absoluta del ser es la que funda la identidad que yo hago al pensar el ser [...] Tenemos así la primera ley del pensar, fundada en la ley del ser en cuanto ser y por consiguiente, ley absoluta y necesaria. Primer principio que tiene fecundidad asombrosa. Un juicio es verdadero cuando la identificación afirmada en él se realiza en el ser”.¹²¹

Pues bien, para Balmes, es finalmente el orden ideal el que mantiene la posibilidad de que los fenómenos sensibles y la realidad se acerquen más o menos a él:

“Este conjunto de relaciones entre los órdenes de los seres y la correspondencia de estos órdenes entre sí será lo que corresponde en la realidad a la idea geométrica pura, o bien a la idea separada de toda representación sensible. Con tal que las relaciones de la idea tengan sus objetos correspondientes en las relaciones de la realidad, la geometría existe no sólo en el orden ideal, sino también en el real. Como el fenómeno o sea la representación sensible, está sometido a las mismas condiciones que la idea, habiendo también en el orden de los fenómenos ciertas relaciones en la misma razón que en la idea y en el hecho, tendremos acordes la idea, el fenómeno y la realidad, y explicado por qué el orden intelectual se confirma con la experiencia y ésta a su vez recibe con toda seguridad la dirección de aquel”.¹²²

¹¹⁹ *Ibid.*, § 183, p. 374.

¹²⁰ CARRASQUILLA, R. M. *Lecciones de Metafísica...*, p. 24.

¹²¹ VÉLEZ CORREA, J. *Curso de filosofía...*, T. II, *Ontología*, p. 39.

¹²² BALMES, J. *F.F.* Lib. 3, cap. XXIV, § 184, p. 374.

Y este paralelismo entre los tres órdenes apela a una causa que lo funda, y acá comienza el vuelo metafísico del vicense, un vuelo hacia el racionalismo de la “razón suficiente”, que acá no es otra cosa que una forma de la *analítica de la finitud*:

“Esta armonía ha de tener una causa; es menester buscar un principio donde se pueda encontrar la razón suficiente de ese acuerdo admirable entre cosas tan distintas, y aquí surgen nuevos problemas, que por una parte abruman el entendimiento, y por otra lo ensanchan y le alientan, con el grandioso espectáculo que ofrecen a su vista y el campo inmenso que le brindan a recorrer”.¹²³

Y tal campo misterioso es la postulación arriba mencionada de paso: “que las relaciones entre el orden real y el fenomenal no son de necesidad intrínseca”, es decir, que el acuerdo de la idea, el fenómeno y la realidad no está fundado en la esencia de las cosas sino que “ha sido establecido libremente por la voluntad de Dios”.¹²⁴ Lo que trata de hacer Balmes, para ascender al nivel metafísico y salvarlo, es mostrar, de nuevo atacando la estética trascendental kantiana, que el espacio no es una condición necesaria de existencia para todos los seres, y que finalmente, si Dios quisiese cambiar las relaciones, que nos parecen necesarias, entre los cuerpos, bien podría hacerlo:

“En estas cuestiones no se puede entender nada, ni aún el sentido de ellas, si no se hace un esfuerzo por lograr esta separación [depurando el orden ideal de las cuestiones sensibles]. Si esto se consigue, las cuestiones que voy a examinar [...] parecerán muy filosóficas, y su resolución, si no verdadera, al menos verosímil”.¹²⁵

El catalán inicia una demostración para hacer de la metafísica la “ciencia de las ciencias”, abriendo la brecha para todos los neotomistas que en mundo vendrían, aunque éstos prefirieron reelaborar su “ciencias de ciencias” con los materiales de la tradición aristotélico-tomista que con la balmesiana. Pues si Balmes no estructuró su metafísica al estilo escolástico, he aquí uno de esos rasgos que le hicieron ganar la estima de “precursor” entre los neotomistas: “desontologiza” el espacio -contra Descartes- y a la par lo “desubjetiviza” -contra Kant-, permaneciendo sin embargo en el espacio epistémico empírico-trascendental: ésta era exactamente la operación filosófica que ellos requerían efectuar. La diferencia –contra el pequeño Balmes- era que resultaba menos riesgoso, desde todo punto de vista, hacerlo a la sombra de la tradición aristotélico-tomista. Desde todo punto de vista, salvo, tal vez, el de la misma tradición.

Y de hecho –otro de los rasgos de precursor- hemos visto cómo nuestro catalán iba señalando –de modo un tanto “espontáneo”-, los puntos donde podía haber empalmes entre la discusión moderna con los temas tomasianos. Un puente posible porque ya la

¹²³ *Ibid.*, § 185, p. 374.

¹²⁴ *Ibid.*, § 186, p. 375.

¹²⁵ *Ibid.*, §189, p. 376 . Esta idea está ya expresada desde 1843 en *El Criterio*: “Dios, que ha establecido las leyes de la naturaleza, puede suspenderlas, el hombre no. Lo que es *naturalmente* imposible para la criatura, no lo es para Dios”. BALMES, J. *El Criterio*, cap. 4, § 6, p. 567.

rejilla de lectura aplicada a Tomás hacía de él un moderno, e incluso el mejor moderno, el verdaderamente moderno: un perenne.¹²⁶

Uno de estos puntos de empalme aparece ahora, para completar la liquidación de la noción kantiana de espacio. Balmes saca a relucir “doctrinas de los teólogos dignas de ser consultadas por los que quieren profundizar las cuestiones teológicas”:

“en ellos hubiera podido hallar el autor de la *Crítica de la razón pura* [...] cuán inexacto es que el espacio sea una condición de la existencia de todas las cosas, al encontrar la bellísima y profunda teoría con que muchos escolásticos explican la presencia de Dios en el mundo corpóreo, la de los ángeles en diferentes lugares, la de sus movimientos de un punto a otro sin pasar por el medio, y la manera con que el alma se halla toda en el cuerpo y toda en cualquiera de las partes del mismo. En esas obras, tan poco consultadas como dignas de serlo, habría podido notar el filósofo alemán que la presencia en un lugar, tratándose de los espíritus, era una cosa enteramente distinta de la presencia de los cuerpos, y que nada tenía que ver con la intuición del espacio, ni en cuanto es base de la representación sensible, ni aún en cuanto es una idea geométrica”.¹²⁷

Y pasando directamente a citar a Santo Tomás,¹²⁸ termina apoyando en él sus propias metafísica y epistemología:

“Infiérese de estas doctrinas que el estar en el espacio no es una condición general de todas las existencias, ni aún según nuestro modo de concebir; pues concebimos muy bien una cosa existiendo sin relación a ningún lugar. En este punto se confunde la imaginación con el entendimiento y se cree imposible para éste lo que sólo lo es para ella. Es cierto que nada podemos *imaginar* sin referirlo a puntos del espacio, y que por lo mismo nos sucede que, aun al ocuparnos de los objetos del entendimiento puro, siempre se nos ofrece alguna representación sensible; pero no es verdad que el entendimiento se conforme con esas representaciones, pues que las tiene por falsas. Como la imaginación es una especie de continuación de la sensibilidad, y la base de las sensaciones es la extensión, no nos es posible ejercitar este sentido interno sin que se

¹²⁶ Sirva, si no como “prueba”, como muestra de que este problema ya se ha planteado a propósito de Balmes, este texto del famoso pensador español, Menéndez y Pelayo: “[Exponiendo Balmes la doctrina de Santo Tomás] hizo más por el tomismo que muchos tomistas de profesión, [...] aunque se apartase de [la *Summa*] en puntos importantes, aunque interpretase otros conforme a la mente de Suárez y otros maestros de la escolástica española, aunque hiciese a la filosofía cartesiana concesiones que hoy nos parecen excesivas. Lo que había de perenne y fecundo en la enseñanza tradicional de las escuelas cristianas tomó forma enteramente moderna en sus libros. Si hubiese alcanzado los progresos de las ciencias biológicas, ocuparía en el movimiento filosófico actual una posición análoga a la de la moderna escuela de Lovaina, de la cual es indudable precursor”. MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino *Estudios de crítica literaria*. Serie 2ª, p. 42-45; cit. en: *Biografía de Balmes*. En: BALMES, Jaime. *Obras...*, T. I, p. 501-502. La Querrela de Textos a propósito del tomismo (y la modernidad) de Balmes también está lejos de haberse cerrado.

¹²⁷ BALMES, J. F.F., Lib. 3, cap. XXVII, § 196, p. 379.

¹²⁸ Balmes acude a: *Suma Teológica*, (P. 1ª q. 8ª, a. 1º y 2º); *Tratado de los ángeles* (P. 1ª, q. 52, a. 1º); y *Tratado del alma* (P. 1ª, q. 76, a. 8º); *Ibid.*, § 197, p. 379-380.

nos ofrezca el espacio, que, como hemos visto, no es más que la idea de extensión en general. Así, pues, la situación en el espacio es una condición general de todas las cosas en cuanto sentidas, pero no en cuanto entendidas”.¹²⁹

Si en epistemología las representaciones son apariencias relativas, en metafísica las “relaciones corpóreas son contingentes, y el orden actual del universo no es intrínsecamente necesario”.¹³⁰ En un flanco, por vía ontoteológica, el filósofo de Vich ha conservado la noción de orden de la *mathesis* clásica, pero “desmaterializada” y “objetivizada” en el “sujeto trascendental” que es el entendimiento puro de Dios. En otro flanco, esta tesis crítica apuntala -sin transición- una curiosa tesis teológico-apologética que le permite, a la par que acepta el determinismo racional-positivista sobre las leyes de la naturaleza, afirmar la omnipotencia y libertad que tiene el Dios creador para modificar tal orden, si a bien tuviera:

“[...] en todo lo perteneciente a las relaciones de los cuerpos, debemos abstenernos de juzgar bajo el punto de vista absoluto y limitarnos al condicional. Podemos decir: ‘esto sucede ahora, esto ha de suceder según el orden actualmente establecido’, pero no podemos decir ‘esto sucede, y esto ha de suceder por necesidad absoluta’. El tránsito de la primera proposición a la segunda supone el conocimiento de que el mundo externo es la imagen de su esencia, conocimiento que ningún hombre puede tener”.¹³¹

Descartes se equivocó gravemente, dice Balmes, al no hacerse cargo de esta diferencia, y al hacer de la extensión la esencia de los cuerpos, confundió el mundo real con el fenomenal, “lo que hay en el mundo externo de absoluto con lo que tiene de relativo”, haciendo esenciales las “apariencias espaciales” que nos llegan a la representación.¹³²

Con todos estos materiales, el catalán desemboca en una noción de ciencia tan *sui generis* como la que puede hallarse en Comte, (lo objetivo como mutable, lo subjetivo como inmutable). Pero es más bizarro aún el que se trate de un perfecto inverso de la ciencia positiva y de la ciencia trascendental ¡a la vez!:

“Si examinamos a la luz de esta doctrina los primeros principios de las ciencias físicas, echaremos de ver que encierran una buena parte de condicional, pues que sólo son verdaderos en el supuesto que se realizan los datos suministrados por la experiencia. Si la ocupación de un lugar, si la relación de los lugares no son cosas esenciales a los cuerpos, resulta que las distancias, y por consiguiente los movimientos, son hechos condicionales en los cuales la verdad existe sólo bajo determinados supuestos. Así, todas las *ciencias naturales, que, como hemos visto ya, se reducen a cálculo de extensión y movimiento, no penetran en la esencia de las cosas, y se limitan a un aspecto cual es el presentado a nuestra experiencia*. Por manera que en dichas ciencias no hay nada absoluto en todo el

¹²⁹ BALMES, J. *F.F.*, Lib. 3, cap. XXVII, § 198, p. 381-382.

¹³⁰ *Ibid.*, cap. XXVIII, § 199-200, p. 383.

¹³¹ BALMES, J. *F.F.* Lib. 3, cap. XXVIII, § 202, p. 383.

¹³² *Ibid.*, § 203, 204, p. 383-384.

rigor de la palabra, y en esta parte se hallan a mucha distancia de la metafísica, la cual, o no conoce nada, o conoce cosas absolutamente necesarias”.¹³³

Y hemos por fin arribando -por una muy tortuosa vía, sin duda-, a un tipo de bisagra que salva la metafísica en el mundo de las ciencias: “si las ciencias se ocupan de lo relativo, que son los fenómenos; la metafísica se ocupará de lo absoluto, que es la ‘realidad real’.” Sería, veinte años antes; un equivalente de la “bisagra bernardiana”. Eventualidad que, creo, abona la hipótesis de que los isomorfismos epistémicos detectados no son meras copias o “influencias” mutuas entre los autores, sino efectos de las condiciones de la reconfiguración epistémica en curso. Pero este isomorfismo que no puede ocultar una doble -y decisiva diferencia-: primero, que aunque Balmes parece haber construido su doble bisagra *absoluto/relativo, realidad/fenómeno* partiendo de lo sensible, en realidad su procedimiento es inverso: en vez de legitimar lo trascendental desde lo empírico, acá se ha legitimado lo empírico desde lo trascendental: lo empírico es subjetivo (las representaciones sensibles), lo objetivo es trascendental, racional: he acá la bisagra de la metafísica balmesiana. Ella implica, segundo, que no hay una apertura efectiva hacia el conocimiento experimental: las ciencias naturales se definen como ciencias de la extensión; y en tal sentido es el perfecto inverso de la “bisagra bernardiana”. Futuros estudios tendrán que seguir revelando, en otros autores y escuelas de este mismo período, dispositivos conceptuales análogos/divergentes cuyo uso se imponía, bajo múltiples formas y manifestaciones, y en una simultaneidad de lugares y fechas, para poder construir “intercambiadores” o “pasajes” entre las dos configuraciones epistémicas en cuestión.

Lo significativo es que por esta vía, Balmes -por ingenuidad precrítica o por previsión trascendental, o por ambas- preparaba el camino a la filosofía buscada, una de cuyas tensiones constitutivas será asimilar la posibilidad de nuevas físicas -y en general de las ciencias experimentales-, asegurando que ellas no afectarían su metafísica. Pero ello hay que verlo más despacio, pues en cuanto a Balmes, esta solución, lo llevará a un retorno hacia las ciencias racionales, no a la Gramática general como hiciera Ancízar, sino a la más racional de las ciencias, la geometría:

“SOLUCIÓN DE DOS DIFICULTADES.

206: La teoría que supone variables las relaciones de los cuerpos ¿no acarrea por necesidad la ruina de todas las ciencias naturales? [...] Las ciencias naturales tienen dos partes: una física y una geométrica. La primera supone los datos suministrados por la experiencia; la segunda forma sus cálculos con arreglo a los mismos datos. Alterad el orden de las relaciones de los seres externos, y los datos serán diferentes; tendremos una experiencia nueva, de la que resultará una ciencia física nueva: el cálculo será el mismo, sólo que a nuevos datos corresponderán nuevos resultados. [...] La teoría de la gravitación universal se desenvuelve como un cuerpo de ciencia geométrica, es verdad, pero ¿cómo? Pudiendo partir de los datos ofrecidos por la experiencia. Destruid estos datos: el cuerpo de ciencia física se convierte en un cuerpo de geometría pura. [...]

¹³³ *Ibid.*, § 205, p. 384.

207. Surge aquí otra dificultad, tal vez más grave: si las relaciones de los cuerpos no son esenciales y están sujetas a variación, si lo que sobre ellas calculamos no está fundado en datos de necesidad intrínseca, parece que se destruye la geometría misma o se la circunscribe de tal modo al orden ideal, que no puede estar segura de que, en descendiendo al campo de la experiencia, no encuentre falso lo que ella tiene por verdadero. [...] Esta dificultad es grave [...] porque, saliendo del campo de la experiencia afecta el orden mismo de nuestras ideas, orden que debemos tener por indestructible si no queremos privarnos de la razón misma. *¿Qué fuera de nuestra razón si la geometría pudiese ser desmentida por la realidad?* ¿Qué fuera un orden de ideas que pudiese estar en contradicción con los hechos? Empero, la fuerza de esta dificultad es aparente... 208. La solución se funda en un principio fundamental que conviene no perder nunca de vista: la verdad geométrica se verifica en la realidad cuando en la realidad existen las condiciones geométricas, si estas faltan, no hay geometría real.[...] Lo propio ocurre en el orden puramente ideal, aún en éste la geometría se funda en postulados, si no los hay, no hay geometría.[...] La geometría en sí misma, o sea en el orden puramente ideal, se funda en el principio de contradicción, siendo éste verdadero por absoluta necesidad, lo es también aquella. Pero el principio de contradicción, como todos los del orden puramente ideal, prescinde de la existencia, y no se aplica a nada en la práctica si no se supone algún hecho en el cual pueda estribar [...] Las ciencias ideales se refieren a un *enlace* de consecuencias con principios, en el orden posible; no a los hechos en sí mismos. Salvado el enlace, la ciencia se salva”¹³⁴

¿...pero no los hechos...? Lo que sí se salva es la “filosofía católica” como metafísica moderna, pues se legitima una jerarquía de las ciencias, donde, si el grado más bajo es el de las ciencias naturales, y el más alto el de la metafísica, el grado intermedio -es decir, donde hay un conocimiento de un orden necesario, aunque no tan absoluto-, es el que ocupan las ciencias matemáticas, en especial la geometría, nivel que es el que salva además lo contingente del conocimiento sensible. Más adelante se verá cómo en las discusiones neotomistas sobre el orden del canon filosófico, una jerarquía similar fue defendida recurriendo, esta vez, al argumento de una jerarquía aristotélica construida sobre “tres grados de abstracción”. De nuevo ¿una trama moderna recubierta por una urdimbre “escolástica”?

Espero que no sea demasiado torpe afirmar que aquí ya tenemos prácticamente armado el núcleo epistemológico-metafísico de la filosofía cristiana posterior, salvo que ésta se expresará plenamente en el lenguaje aristotélico-tomista de la *substancia*. Ya Balmes empieza a usarlo, pero inmediatamente enlazado a su epistemología “paratranscendental” o “pseudotranscendental”, su propia *analítica de la finitud*:

“25. [...] Habíamos encontrado las notas siguientes [de la substancia]: 1ª. Ente; 2ª. Relación de lo permanente a lo variable; 3ª. Sujeto de estas variaciones; [...] 4ª. La no inherencia a otro. Este carácter [negativo] se halla incluido en el positivo: *sujeto permanente de variaciones*... La no inherencia supone algo positivo, algo en que se funde el no tener esta necesidad de estar adherido ¿Qué es esto? No lo sabemos. Conocemos

¹³⁴ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIX, § 207-209, p. 385-387.

que existe pero no alcanzamos a explicarlo. Probablemente es inexplicable sin la intuición de la misma esencia de las cosas, y esta intuición nos falta”.¹³⁵

Lo clave es que esta noción semitrascendental de la substancia es la que permite traducir la “bisagra” *mutable/inmutable* a la metafísica, y Balmes rastrea con buen olfato los sistemas filosóficos que han funcionado sobre una estructura análoga -no es casual que sean mencionados sobre todo Leibniz y “los aristotélicos”-, pero, de nuevo, insistiendo sobre su “escepticismo epistemológico”:

“28. La identidad de la substancia corpórea bajo sus diferentes transformaciones tampoco podemos asegurar hasta qué punto continúa. Los partidarios de la filosofía corpuscular consideran todas las transformaciones como simples movimientos locales, y todas las variaciones que vemos en los cuerpos, como simples resultados de la diferente posición de las moléculas entre sí. Leibniz resuelve la materia en una infinidad de mónadas, que no son los átomos de Epicuro, pero que conducen también a la invariabilidad sustancial de los cuerpos, los cuales, según él, no son más que el conjunto de substancias indivisibles llamadas mónadas. Los aristotélicos creían que de las mudanzas de los cuerpos, unas eran accidentales, como la de la figura, movimiento, densidad, calor, frío, etc., otras sustanciales como el tránsito de la madera a ceniza. Pero en medio de esta variedad de sistemas es notable el acuerdo en admitir algo permanente sujeto de las mudanzas. Con respecto a los atomistas y a Leibniz es claro que admitían la identidad del sujeto; y por lo que toca a los aristotélicos, aunque la mudanza que inducía una forma sustancial diferente de la primera transformaba sustancialmente el ser, de suerte que después de la mudanza de la forma sustancial, no podía decirse que el uno era sustancialmente el otro, no obstante opinaban que había un sujeto común en esas mismas transformaciones sustanciales, que ellos llamaban *materia prima* [que era una pura potencia una especie de medio entre el puro nada y el ser en acto]”.¹³⁶

Y concluye con una “evidencia de sentido común” que se vuelve concepto trascendental. Si forzamos un poco el paso, ya sabremos que ese saber trascendental será la *filosofía perenne*:

“Tan claro, tan evidente es que en medio de las transformaciones del mundo corpóreo hay algo permanente, que se encuentra esta verdad en todos los sistemas filosóficos”.¹³⁷

A partir de aquí ya tendremos, para toda la posteridad, justificada con argumentos modernos, la clave de bóveda del neotomismo, la *metafísica de la substancia*, y con ella, de toda la *filosofía escolar*. A los filósofos toca entablar el debate, pues apenas se abre la investigación sobre qué pudo ser este “aristotelo-tomismo” inserto en un sustrato epistémico que no era para nada el suyo. Sea como fuere, creo poder pobar que no hay

¹³⁵ *ID.*, *F.F.*, Lib. IX, cap. V, § 25, p. 673.

¹³⁶ *Ibid.*, Lib. 3, cap. XXIV, § 28, p. 674.

¹³⁷ *Ibid.*

manual de filosofía neoescolástica que no apoye sus pies en estos dos *principios*: la distinción entre lo permanente y lo mudable, y el primer principio o principio de contradicción, e incluso muchos de ellos citando textualmente como fuente filosófica a Balmes. Sobre el principio de contradicción volveremos en el segundo excursus. Leamos ahora un clásico autor neotomista sobre la distinción entre realidad y fenómeno, o substancia y accidente, que le permitió “oponerse” al positivismo pero demostrando *positivamente* la realidad del concepto de substancia:

“Aportaremos en el curso de este tratado, la prueba positiva y directa de que la concepción metafísica de la substancia tiene por objeto una realidad que no puede en modo alguno identificarse con las manifestaciones adventicias que caen inmediatamente bajo el dominio de los sentidos, o sea con los fenómenos. Nos basta, por el momento, desvanecer los equívocos en nombre de los cuales querían los agnósticos privar al metafísico hasta del derecho de afirmar y probar la existencia de la ciencia metafísica. Demostraremos, pues, que el objeto de la metafísica no es extraño a las realidades de la naturaleza; determinaremos los métodos que ella emplea para conocerlo, y concluiremos que no se le puede negar, imparcialmente, el carácter científico”.¹³⁸

Este es el manual escolar de Mercier y su equipo de profesores lovanistas, pero podría multiplicar las citas de muchos manuales, salvo que, como ya anoté, pocos se toman el trabajo de advertir sobre este presupuesto desde al comienzo.¹³⁹

Quisiera cerrar por ahora este “primer excursus balmesiano” dejando una pregunta abierta. Sería tentador concluir diciendo que la ruta balmesiana –y neotomista– consistió, en medio de este vórtice epistémico, en tratar de recuperar desde la orilla clásica –la *mathesis*– lo que la orilla experimental deshacía: el Orden. Esta explicación es atractiva, y tal vez válida en algún nivel, el de la *machinaria* dogmática de negociación con la cual lo Viejo trataba de recuperar, de “domesticar” lo Nuevo –*Vetera novis augere et perficere*–, con esa conciliación ilusoria de incompatibles, esa cuerda para mantener enlazados los bordes de la fisura, que expresó bien Gény: “someter los hechos a los

¹³⁸ MERCIER, D. J., 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*. [1913⁴], Métaphysique générale. Première partie: L'être. § 1, No. 6, p. 443. [Hay versión castellana del P. Besalú, (Madrid, Luis Gili, 1927, p. 432)].

¹³⁹ Monseñor Carrasquilla hace la singular lista de quienes han sostenido esta distinción: “Ya vimos que las escuelas sensualista y positivista consideran los accidentes como parte de la substancia [...] Sin fundarse en doctrinas materialistas, varios filósofos católicos modernos niegan también la precitada distinción real, y sólo admiten una virtual. Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, después Suárez, en seguida Leibnitz, Kant, Balmes, y Spencer admiten una *distinción real* entre los accidentes y la substancia. [...] Una substancia dotada de tal o cual accidente puede perderlo, y en realidad lo pierde, conservando ella su propia existencia. Balmes lo explica así: «Este papel en que escribo es susceptible de muchas modificaciones; sobre él puedo escribir mil cosas diferentes, en varios caracteres, de diversos colores, puedo plegarlo de infinitas maneras [...] Bajo esta infinidad de mudanzas hay algo constante, algo que no se muda. Hay muchas cosas nuevas, pero hay una que no lo es, que es siempre la misma. Hay una que sufre esas mutaciones, pero conservando algo que no se muda [...] (Balmes, *F.F.*, Lib. 9, cap. II, § 7)”. CARRASQUILLA, R. M. *Lecciones de Metafísica...*, § 155, p. 79-80.

principios”. Pero aún no se alcanza con ello a dar razón de toda la complejidad del problema.

Pues por un lado, no cabe dudar de que en Balmes -tanto como Comte y otros pensadores conservadores, incluso los neotomistas, que en el siglo XIX siguieron predicando ideales de Orden-, el paso a una epistemología de estructura empirio-crítica está totalmente franqueado, y sería un grave error de perspectiva asimilar sus esquemas conceptuales de fondo a la estructura de saber de la representación clásica, al “análisis de los signos”: la inequívoca presencia de la “*bisagra subjetividad/objetividad*” -tal sería su nombre técnico- confirma que todos ellos están ya lanzados por rutas teóricas que los separan, cada vez más y sin retorno, del universo racional construido sobre la soberanía del Discurso. Pero por otro lado, el apego de estos autores -el más notable entre ellos, León XIII- a un “orden de las razones” -los encadenamientos deductivos, el punto fijo, el análisis de las causas de error, el método para guiar las facultades-; ¿no son, en efecto, una remanencia, un sedimento del “modelo” racional que pretende gobernar los elementos experimentales? Sería prueba de ello el caso de Balmes, cuya geometrización de lo real bajo un punto de unificación -ese “punto balmesiano” que ciertos manuales neotomistas colombianos aún hacia 1950 continúan predicando-, y a pesar de su interés por la fisiología y la frenología,¹⁴⁰ hacen pensar que su recorrido conceptual, como ocurrió con M. Ancizar, lo habría devuelto al universo de la *mathesis* clásica, a su proyecto de construir una ciencia del Orden y la Medida. De hecho, en su manual de *Filosofía Elemental*, Balmes ha conservado el tratado de Gramática general o Filosofía del lenguaje: una ojeada nos revela varias cosas significativas: que sigue definiendo la gramática como “estudio de los principios generales de todas las lenguas”; que aunque se separa de la tesis clásica sobre el verbo como afirmación mantiene una teoría de las radicales vocálicas como “elementos simples de todas las lenguas”; que pretende basar la ciencia del lenguaje en la “observación”: a pesar de ello, la gramática es un complemento de la Ideología.¹⁴¹

¹⁴⁰ Cfr., su tratado de *Estética* en la *Filosofía Elemental*, donde puede constatar la afición de Balmes a la lectura de los *Anales de Cirugía de Francia*, que resulta en una detallada lección de “fisiología” de los sentidos, sin que su voluntad positiva mengüe su confesionalidad. Como muestra de los resultados de esa “mentalidad” empírico-trascendental sobre una mentalidad apologética, un ejemplo: después de una descripción de los órganos de la vista, concluye: “Basta el ojo para demostrar la existencia de un Supremo Hacedor”. Cfr., BALMES, J. *Estética...*, cap. 5, § 23, p. 206. Cfr., *supra*, cap. 4, nota 557. El texto fue reproducido en su integridad por monseñor Carrasquilla en su curso de Didáctica, encabezado así: “Voy a leeros un pasaje en que el gran Balmes describe. Yo nunca podría llegar nunca a la transparencia y claridad del filósofo catalán; ni dejo escapar ocasión de hacerlos amigos suyos, por más que me aparte de él en muchas de sus opiniones filosóficas. [Transcribe el texto, y concluye]: De los tiempos en que escribió Balmes hasta hoy el microscopio ha descubierto maravillas. Ha visto en la retina varias capas superpuestas, entre las cuales tiene el lugar más importante la de los *conos* y *bastoncillos*, éstos sirven para percibir la luz, aquellos para ver los colores...” Y termina, luego de exponer los defectos en la vista: “Adelante cuando tratemos de la higiene escolar, os hablaré de las causas que producen o agravan los citados defectos en los estudiantes, y de las precauciones que deben emplearse para combatirlos”. CARRASQUILLA, R. M. “Lecturas sobre el arte de educar. XII: Los sentidos externos.” [1905]. En: *Obras...*, T. V, p. 176, 179.

¹⁴¹ Balmes, J. *Filosofía Elemental. Gramática general o Filosofía del lenguaje*. En: *Obras...*, tomo III, p. 294-348.

Por ahora se puede ensayar una hipótesis acudiendo a la caracterización arqueológica de la estructura epistémica de estos “sistemas doctrinales”, su constitución paradójica sobre la serie *positivismo-crítica-escatología*: si podemos reconocer la pertenencia epistémica de esta metafísica balmesiana a la formación empírico-trascendental, su empeño de constituir un discurso “*a la vez empírico y crítico*” le ha hecho ser “*de un solo golpe, positivista y escatológico*”: ¿se manifestó ese “positivismo” en su recurso al conocimiento de sentido común? ¿y su proyecto de recuperación del orden clásico, habrá encontrado lugar como “escatología”, “relato mítico” o “ideología”? Tal vez, pero habrá que ser cautos, y esperar aún para ver qué podemos aprender del sistema de pensamiento donde esta tensión se vivió hasta sus niveles más desgarradores: el neotomismo. Lo que sí parece claro, a estas alturas del recorrido, es que mientras su contemporáneo Comte se apropiaba de la fisiología y la biología para abrir su metafísica de forma piramidal clásica, la elección balmesiana de buscar en la disciplina geométrica el apoyo de su metafísica, si no lo cerraban a tales posibilidades, al menos lo ataban más a las nostalgias del orden racional. Su metafísica no estaba construida para asumir las ciencias positivas del lenguaje, el trabajo y la vida; y es tal vez esta la razón por la cual, salvo los puntos, ya señalados, que el neotomismo retomó en clave aristotélica, no sobrevivió nada de ella en la memoria de la intelectualidad católica de finales del siglo XIX, incluyendo a M. A. Caro. Lo cual, por otra parte, no impidió que una buena parte de los manuales neotomistas conservaran este “aprecio” por los saberes lógico-matemáticos, es decir, que, en el vórtice de la fisura epistémica, aunque ya no pudiesen tomar una ruta de “retorno” hacia la *mathesis*, al menos no quisieron perder el punto de apoyo en los métodos racionales y sus técnicas para precaverse contra el error.¹⁴²

¹⁴² Valga consignar acá el sugerente paralelo entre Jaime Balmes (“el precursor”), y Zeferino González (“el tomista ortodoxo”), que traza G. Bueno; resaltando una diferencia “de método” significativa: las ciencias de referencia eran, para el primero las matemáticas, mientras que para el segundo lo eran las ciencias naturales: “Ambos escriben obras «compactas», de tamaño muy similar y de estructura literaria análoga, que no son tratados sistemáticos pero sí colecciones de cuestiones fundamentales de la filosofía: Balmes, su *Filosofía Fundamental*, Fray Zeferino sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*; ambos nos han dejado sendos tratados sistemáticos de carácter enciclopédico, que podrían considerarse manuales (pero en el sentido en que, salvando las distancias de contenido, también cabe llamar manual a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel) y organizados casi literalmente del mismo modo: Lógica, Psicología, Ideología, Teodicea, &c.; por último, dos grandes escritos de carácter apologético, *El protestantismo comparado con el cristianismo* de Balmes, y la monumental *La Biblia y la Ciencia* de Fray Zeferino. Ahora bien, sin perjuicio de estos paralelos, las diferencias, al menos en su orientación -puesto que la prudencia moderó las tendencias respectivas y mantuvo más próximos a estos dos pensadores de lo que, al menos en apariencia, estaban en realidad- son polares, y esto sin perjuicio de que ambos se declarasen tomistas por un lado y amantes de las ciencias positivas por otro. Cabría hablar de «estructuras mentales» diferentes y tan opuestas como puedan serlo las ciencias matemáticas abstractas (físico-matemáticas) y las ciencias naturales «morfológicas» (la zoología, la geología o la botánica). La «orientación» de Balmes era decididamente matemática; entre sus *Escritos póstumos* (Barcelona, Imp. Barcelonesa, 1915) podemos leer un *Plan de enseñanzas para la Cátedra de Matemáticas de Vich* (1837), así como colecciones de fórmulas trigonométricas o soluciones a problemas de trigonometría esférica de las cuales se servía Balmes para ampliar sus explicaciones sobre Vallejo («hombre que ocupa [dice el propio Balmes] un lugar muy distinguido entre los matemáticos de

He aquí la “herencia” del “precursor”: la doctrina metafísica balmesiana, si hay que pensarla como “antecedente” del neotomismo, si algo tuvo Balmes de “precursor”, no fue en lo que el neotomismo pudo tener de escolástico ni de tomista, sino en lo que éste tuvo de *moderno*, tanto *moderno clásico* como *moderno experimental*.

III. TRADICIONALISMO/POSITIVISMO

A. Miguel Antonio Caro, empírico y trascendental

Si retornamos ahora al *Informe sobre los Elementos de Ideología*, para hacer su lectura al nivel arqueológico, hay que decir que cuando Caro refuta a Destutt afirmando la imposibilidad de fundar la “ciencia de las ciencias” en una deducción *a priori* como “pensar es sentir”, quiebra la unidad básica del método tal como lo había postulado la época clásica a través de Port-Royal: unidad de análisis y síntesis. Pero al aceptar que la representación no fuera ya el fundamento de la síntesis, el joven polemista colombiano, a diferencia de Balmes, no “retornará” hacia las ciencias racionales, sino que da el salto hacia los “trascendentales objetivos”, que en su caso, como se verá enseguida, fue el “semi-trascendental del lenguaje” elaborado por la Filología comparada. En términos más generales, puede decirse que ésta fue la vía epistémica que tomó la opción teórica “tradicionalista” tanto para el centro como para la periferia. Sin embargo, la voluntad racional de orden se mantuvo en la referencia a la cultura hispánica y a las bellas artes, en especial a la poesía; allí se perfilará la singularidad local del grupo de estadistas-filólogos que dirigió en Colombia un proceso de “regeneración” -término de significativa estirpe comtiana- desde fines del siglo XIX. Veámoslo un poco más de cerca.

Europa»). Los intereses de Fray Zeferino, en cambio, estaban centrados en las ciencias naturales (*Los temblores de tierra, La electricidad atmosférica y sus principales manifestaciones, &c.*), y en el capítulo sobre metodología de su *Lógica* (FE, 3a, 1, 279) no desaprovecha la ocasión para prevenirnos sobre los peligros de una aplicación inmoderada del método matemático. BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica de...*, p. 24. Por su parte, el neotomista Fray Zeferino, reconociendo en Balmes uno de los pilares del “movimiento filosófico cristiano”, lo halla «con un grave defecto, y es su tendencia al *escepticismo objetivo* y al *fideísmo* de Jacobi»; y señala que Balmes se separa de Santo Tomás en las cuestiones que se refieren a la existencia del entendimiento agente y de las ideas o especies inteligibles, a la naturaleza del alma de los brutos, a la distinción real entre la esencia y la existencia de las cosas finitas”. Cfr., GONZÁLEZ, Zeferino; Fr. *Historia de la Filosofía*. Vol. 4, p. 454; cit por BUENO SÁNCHEZ, G., *op. cit.*, p. 361, y RUBÍ, Basilio de, O.F.M. “Introducción filosófica” a: BALMES, Jaime. *Obras Completas*. Barcelona, Selecta, 1948, p. xxviii. Este prologuista señala a González como el más ilustre responsable de la “difamación de la noética de Balmes” entre los neotomistas. Rubí se propone demostrar que “el tratado de la Certeza de Jaime Balmes pertenece al tomismo más rancio y tradicional”.

Una vez afirmado el argumento de autoridad y progreso de la ciencia -y sus efectos en la filosofía-, el bogotano introduce en su *Informe* dos bazas “inapelables”: primero, una comprobación histórica de la existencia de un *orden moral general*, de unos *principios morales universales* en todos los *pueblos de la historia*, y la otra, la reivindicación positiva de la existencia de un orden no sólo metafísico sino providencial.

“Las recientes felices investigaciones de la antropología son un argumento irrecusable para demostrar el influjo de la observación científica en la filosofía. Háyase enseñado en hora buena al principio del presente siglo que las nociones morales son sólo caprichosos efectos de la moda. He aquí que la experiencia, o mejor dicho, el examen crítico de los fenómenos observados por ella, demuestra no haber época ni pueblo, en que no exista un fondo común de ideas morales, aún a despecho de adversas circunstancias...”¹⁴³

En la afirmación de ese fondo común de ideas morales, de buena línea tradicionalista, se ha integrado como de paso una noción anti-empirista -¿bernardiana? de *experiencia*: experiencia no es sensibilidad sino ciencia, análisis crítico. Una antropología de la moral -que ya no es filosófica, sino que pasa por positiva- funda aquí una teoría de la historia, tanto como un relato “histórico” -que también pretende ser positivo- funda una antropología moral: una Naturaleza del Hombre (o más bien, ya lo sabemos, de su *espíritu* o modo de conocer) se desenvuelve y se perfecciona en el curso de la Historia. El plegamiento de ésta sobre aquella da lugar a un relato de origen articulado sobre cierta pareja conceptual que ya nos es familiar: la de un elemento inmutable que se perfecciona a sí mismo a lo largo de un recorrido temporal, esto es, una estática y una dinámica.

Pero acá los primeros principios no se demuestran por deducción racional, sino que parecen establecerse en un comienzo por “observación etnográfica”, una “ciencia empírica”. Pero tal demostración debe no poco a un efecto retórico, dado que Caro ni ninguno de estos intelectuales que describen el “estado primitivo de la humanidad” pueden estar hablando desde un campo experimental. ¿Se trata de un engaño, de una argucia o, en el mejor de los casos, de un retorno a la noción clásica de “origen”? Sostengo la negativa: al extrapolar hasta un imaginado “momento primitivo” cierta doctrina sobre la naturaleza del sujeto -la “Humanidad”, “los pueblos” o “el espíritu humano”-, Caro está ya pretendiendo fundamentar cierta estructura trascendental del sujeto de conocimiento sobre una “constatación empírica”, aunque ella sea retórica. En clave arqueológica, ello significa “hacer valer lo empírico como trascendental”.

El segundo punto de apoyo que establece Caro parece una nostálgica -romántica- recuperación del modelo medieval del *conocimiento como semejanza*: el universo es un libro, conocer es leer las signaturas puestas por Dios en las cosas e interpretar sus

¹⁴³ CARO, M. A. “Informe...,” p. 432.

similitudes:¹⁴⁴ Una segunda cosa puede sacarse de las ciencias, dice Caro -en un complejo texto que enlaza la concepción antigua del lenguaje (Orígenes) con la teoría de la representación, para arribar a una conclusión experimental, acudiendo de nuevo a una especie de relato histórico que equivale a la postulación de una tradición y que desemboca en una escatología, en este caso, una escatología sobrenatural católica:

“Desde San Pablo hasta Landriot, desde Platón hasta Goethe, todos los grandes pensadores han proclamado el principio de que *las cosas visibles son símbolos de cosas invisibles*. ‘El que lo hizo todo en espíritu de sabiduría, decía Orígenes, depositó sin duda en cada especie, en cada criatura, una cierta enseñanza y revelación de las cosas inmateriales y celestes, a fin de que por este medio la humana inteligencia se arrojase a las verdades divinas, buscando la razón de todo en el orden sobrenatural’. Si [...] toda figura material representa un hecho espiritual, claramente se infiere que todo misterio arrancado a la naturaleza física, sagazmente interpretado, puede a su vez ser la clave de otro más elevado misterio”.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Acudo a la síntesis que hace J. Montoya sobre las relaciones conocimiento-lenguaje en ésta configuración epistémica de la “ciencia antigua”, localizable *grosso modo* entre los años 500 y 1600: “No en vano las palabras que Amado Alonso dedica a Antonio Nebrija, pueden aplicarse sin extrapolarlas a todas estas reflexiones sobre el lenguaje que se prolongan hasta mediados del siglo XVII: «Los conceptos del entendimiento responden a las cosas, las palabras responden a los conceptos del entendimiento, los sonidos responden a las palabras que forman y las figuras de las letras son imágenes de los sonidos. Dicho de otro modo, entre el significante y el significado, entre la letra y el sonido existe (en su origen) una relación de naturaleza, no de mera convención. Esto es algo más que una de las respuestas al viejo pleito socrático (Cratilo); es la herencia de la filosofía escolástica que, buscando la armonización universal de todos los conocimientos, veía la instancia última del lenguaje no en la justificación de las formas por sí mismas, sino en la adecuación entre el lenguaje y la realidad; en la verdad que tiene siempre su base en Dios”. [Antonio QUILIS. “Labor científica de Antonio Nebrija”. Prólogo a: NEBRIJA, Antonio de; *Gramática de la lengua Castellana*. [1491¹]. Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 54] Y termina Montoya: “Dada la naturaleza asignada aquí al signo, la semejanza es la que define la hermenéutica, y la signatura es la que especifica la semiología, sólo que ambas se encuentran superpuestas, en tanto buscar el sentido de las cosas (hermenéutica), no es más que sacar a luz lo que se asemeja (semiología). Conocer es pues interpretar, es decir, pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella, [...] y hablar es designar...” MONTOYA, J. *Gramática, Representación, Discurso...*, p. 38.

¹⁴⁵ CARO, M. A. “Informe...”, p. 432 [Cursiva de Caro]. Recordando el principio arqueológico de que una misma frase no corresponde necesariamente al mismo enunciado, he acá esta cita, similar en apariencia: “La materia, tal como se la define vulgarmente, no existe, pues que por lo común se le mira como una masa inerte, sin organización y sin regla, cuando en realidad está penetrada de un espíritu que la sostiene y ordena; ella no es pues otra cosa que el reflejo visible del espíritu invisible: «el mismo ser que vive en nosotros vive en ella»”. Esto es un texto de V. Cousin, tomado de su famoso *Curso de 1818*, (p. 274); y citado por Balmes como muestra de su “apenas velado panteísmo, según el cual, si nos penetramos de las leyes de la naturaleza, nos acercaremos al espíritu divino, y así, quien conozca un principio de matemáticas, sean cuales fueren su ignorancia y sus errores sobre todos los demás puntos naturales y sobrenaturales, este tal será un adorador de Dios”. BALMES, J. “Cartas a un escéptico... X: Escuela filosófica francesa de M. Cousin” (mar’1844). En: *Obras...*, T. V, p. 346. Lo que muestra que entre muchas otras cosas, los filósofos y apologetas católicos del siglo XIX debían estar atentos a las implicaciones de cada término y expresión que usaran. Vale la pena retener la relación Dios-Matemáticas, en lo que pareciera una mala lectura apologética de Balmes, pero que se revelará hartamente significativa.

Este era, continúa Caro, el método de los filósofos antiguos de la Edad Media, que algunos escritores modernos han tratado de restaurar. Y cita como ejemplo de ello -sin referencia bibliográfica- el prólogo de Henri Laserre al libro *Serpientes*, en donde se enlaza el método medieval con la ciencia positiva. ¿Por qué reivindicar la ciencia antigua? Porque con ella Caro puede postular una cierta jerarquía de las ciencias, pero a su vez oponerse a la “reducción del método positivista” que consistiría en limitarse a constatar sólo “los fenómenos y sus relaciones” y rechazar el conocimiento “del por qué de las cosas”:

“La ciencia hasta ahora ha venido -dice Laserre-, buscando el *cómo* de las cosas. Casi conocido el *cómo*, tiempo es ya de que empecemos a investigar el *porqué*. Sabemos, por ejemplo, cómo se mueven los astros, pero ¿por qué se mueven así? Conocemos la anatómica estructura de los vivientes, pero ¿por qué precisamente tal como aparece y no de distinta suerte? [...] El mundo material explica el mundo moral: he aquí el simbolismo, he aquí la ciencia. El porqué del mundo son los pensamientos mismos que Dios quiso expresar y realizar creando. Para Dios crear es escribir: el universo es un libro...”¹⁴⁶

Caro, buen heredero de la línea neoborbónica modernizadora, acoge y estimula el advenimiento de la ciencia contemporánea al aseverar que la ciencia antigua, habiendo alcanzado una cima ético-religiosa, no había logrado su perfección científica por carencia de medios técnicos, de progreso positivo:

“Objeto ha sido de los estudios analíticos acelerarle los tiempos a la elevada doctrina que se acerca. Sin la precisión de la análisis ¿qué certidumbre podía prometer la síntesis? Aunque algún gran genio haya entrevisto, o hubiese ya logrado adivinar las leyes de la unidad y el simbolismo, eso no hubiera sido más que un presentimiento de la inspiración, o digámoslo así, el plan vago de un edificio sin las piedras necesarias para su construcción”.¹⁴⁷

Pero este progreso del espíritu humano no es evolutivo, sino teleológico, y más aún, escatológico: Caro lo describe con una metáfora arquitectónica del todo análoga a la que, ya lo he señalado, usaría Mercier unos años más tarde:

“A menudas y laboriosas investigaciones del microscopio en todos los ramos del saber humano, débese la actual acumulación de conocimientos destinados a componer un conjunto armonioso. Obreros han venido acopiando piedra, mas he aquí que llegan los arquitectos, y ya debe empezar a levantarse esta deseada síntesis”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ CARO, M. A. “Informe...,” p. 433-434.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 434.

¹⁴⁸ *Ibid.* Cfr., la cita de Mercier, *supra*, Cap. 2, nota 216. Roger Aubert ha mostrado la presencia de esta tensión en Mercier, entre afirmar una “filosofía separada”, puramente racional, y a la vez buscar “una síntesis integral” que incluyese la moral y la religión, a propósito de las participaciones del cardenal en la Académie Royale de Belgique; en especial su famoso discurso de 7 de mayo de 1913 titulado *Hacia la Unidad*. Su exordio publicado -un tanto diferente al manuscrito leído- rezaba así: “Quisiera, en una página de historia, ilustrar la idea general de que la filosofía, si quiere pretender el equilibrio, debe,

He aquí no sólo desbrozado el campo de batalla, sino puesto por adelantado el resultado: cualquiera que sea el contenido de los conocimientos particulares a lo largo del tiempo, el rol teleológico de la filosofía cristiana -*philosophia perennis* que es a la vez *scientia scientiarum*, ¿o a la inversa?- será elaborar la síntesis de los resultados de las ciencias tanto en el plano “material” -objetivo- como en el plano “moral” -subjetivo- del Hombre y referirlos a su prometida verdad sobrenatural. Así como M. Serres nos ha alertado sobre el carácter paradójico, circular y laberíntico de tales proyectos, M. Foucault nos ha enseñado cómo tales “híbridos,” “mezclas” o “eclecticisms”, abominables desde la perspectiva del purismo filosófico, son para el historiador unos muy concretos dispositivos epistémico-políticos que buscan resolver -eso sí, con muy variable fortuna- las tensiones tanto teóricas como prácticas que los procesos de constitución de este nuevo régimen de verdad -el de las ciencias positivas- plantearon a las instituciones y los sujetos de saber involucrados en las “políticas de la moral”.

¿En gracia de qué saber arriesgó M. A. Caro la validez racional de todo su alegato, ofendiendo el pudor científico al afirmar la acción de la Providencia y sostener sin empacho que, como coronamiento de las ciencias positivas, la ciencia de las ciencias debía asemejarse a la ciencia antigua que se ocupaba “del sentido de las cosas” y no criticaba ni la metafísica ni la religión? ¿Dogmatismo o contrasentido? A mi modo de ver, Caro se atrevía a poner en duda la tradición de la ciencia mecanicista no sólo por su ciega certeza fideísta, sino con la seguridad de quien en el fondo dispone de una teoría epistemológica alternativa, moderna y nada nostálgica. Ya veremos qué nostalgia y cuál Edad Media, fue posible en esta poscolonia andina-afro-hispánica-moderno-tropical, interesa por ahora analizar cómo Caro ha conciliado lo que me atrevo a llamar su “epistemología de estructura empirio-crítica”, con su rechazo de católico intransigente a las filosofías kantiana y comtiana.

La primera pista procede de un pasaje de su *Informe* donde ostentará cierta erudición —o mas bien, información especializada- sobre los recientes avances de “la ciencia moderna” -fisiología y filología- en los que atrinchera su postura metafísica, y que no deja duda sobre el doble movimiento del argumento carista: recurso a los “datos empíricos” como fundamento de una tesis “trascendental” sobre el hombre, y a la vez postulación de una escatología de la historia, en este caso providencialista, sin que ello sea epistémica ni lógicamente contradictorio. Al acusar como materialista a la doctrina sensualista, el bogotano redarguye que:

poniendo en obra todos los recursos de que dispone, someter a la razón reflexiva el orden moral tanto como el orden especulativo, a efecto de unir en una síntesis integral todo el contenido de la conciencia humana”. MERCIER, D. “Vers l’unité”. *RNsP*, Louvain, T. XX, (août, 1913), p. 253-278. Esta tensión, a mi ver, ha sido causa de que autores tan serios como Monseñor A. Simon y G. Van Riet hayan acentuado su interpretación del pensamiento de Mercier exclusivamente en uno u otro sentido. Cfr. AUBERT, R. “Le cardinal Mercier et l’Académie royale de Belgique”. En: *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d’avant-garde...*, p. 136, nota 94.

[...] la ciencia moderna representada por los que la cultivan con amor y respeto, no por sus profanadores, reconoce en el hombre la existencia de un orden sobrenatural, el cual le pone por encima de los seres que le rodean y a quienes la superficial observación de M. Tracy mira como sus semejantes. Léanse por ejemplo las obras de M. Bernard, de este sabio contemporáneo, o consúltese como más asequible, el tratado de fisiología de M. Longet, miembro del Instituto de Francia, y profesor en París de la Facultad de Ciencias, quien después de comparar al hombre con el animal y notar la superioridad de éste sobre aquel en muchos puntos, considerándolos sólo por el lado del organismo, concluye confesando la inmensa superioridad del hombre atendidas sus dotes espirituales, que comprende bajo el antiguo y reconocido título de *razón*. Los que menos conceden, convienen sin embargo, en que el hombre constituye un género aparte, por el uso de la *palabra* o *verbo*. Tal es la conclusión de M. Gratiolet, autor de recientes y estimables trabajos de anatomía comparada del hombre y el mono. A la misma conclusión llega Max Müller en su *lecture* o discurso intitulado *Man and Brute* [...]: “El lenguaje es nuestro Rubicón, que ningún bruto podrá pasar”. Pero el mismo escritor reconoce con justicia que la palabra no es sino la encarnación del pensamiento; que la razón y el lenguaje recíprocamente se suponen, de donde se sigue que la verdadera superioridad del hombre está en sus facultades espirituales. A los hombres científicos basta consignar el hecho, al filósofo incumbe desenvolverlo, y así, llegando los primeros hasta donde los segundos comienzan, la ciencia y la filosofía se dan cordialmente la mano”.¹⁴⁹

Esta cita amerita una explicación capital: si en un capítulo anterior ya he indicado conexiones entre tradicionalismo y neotomismo -abriendo la cuestión de saber si éste último fue un racionalismo o un tradicionalismo, o saber si tal pregunta puede siquiera formularse legítimamente-, es este el momento de decir que, por otro lado, otros comentaristas han señalado parentescos entre tradicionalismo y positivismo.

B. Tradicionalismo y Positivismo

La primera similitud, en apariencia superficial, es que se trata de dos proyectos paralelos de Orden social, legado del proyecto racional clásico:

[Para Comte] la ciencia en sí misma es anárquica porque no está disciplinada y regentada por la filosofía. [Éste] habría imaginado muy bien pelotones de sabios conducidos a sus laboratorios por filósofos, como escolares por una monitora o una patrulla por su cabo; los sabios son los soldados de la ciencia y los filósofos son los suboficiales. Con Joseph de Maistre, él admira la fuerte jerarquía del catolicismo romano; el ideal católico de la Edad Media lo encanta: la entera subordinación de lo

¹⁴⁹ CARO, M. A. “Informe...”, p. 460-461. F. A. Longet (1811-1871) fue continuador de las investigaciones de Legallois sobre la médula espinal, autor de un apreciado *Tratado de fisiología* (1850-1852) varias veces reeditado. Cfr., CANGUILHEM, G. «La constitution de la physiologie comme science”. En: *Études d'histoire et philosophie des sciences...*, p. 243. Este autor no hace mención de Gratiolet.

temporal a lo espiritual, la monarquía universal de la Iglesia. Su ideal social y político es una sociedad [laica] jerarquizada sobre el modelo de la Iglesia medieval...”¹⁵⁰

Pero a medida que se ahonda, los parentescos se revelan más estructurales, como puede verse a partir de esta cita del propio Comte sobre la génesis de su sociología:

“Aunque Condorcet y el ardor del espíritu revolucionario habían proyectado una luz deslumbrante hacia el futuro, al mismo tiempo oscureció nuestra visión del pasado. [...] Alentó esa aversión ciega hacia la Edad Media que ha sido inspirada por el progreso emancipador de la época moderna; un sentimiento que fue necesario para inducirnos a abandonar el viejo sistema... Los puntos de vista correctos sobre este tema eran imposibles hasta que se le hubiera hecho justicia plena a la Edad Media, que constituye al mismo tiempo el punto de unión y de separación entre la historia antigua y la moderna. Era casi imposible hacer esto mientras durara la excitación de los primeros años de la revolución. En este aspecto, la reacción filosófica, organizada al principio de siglo por el gran De Maistre, *fue una ayuda material para preparar la verdadera teoría del progreso*. Su escuela fue de breve duración, y sin duda estaba animada por un espíritu retrógrado, pero siempre se clasificará entre los antecedentes necesarios del sistema positivo”.¹⁵¹

Esta declaración de Comte explica el surgimiento del interés de la intelectualidad decimonónica en revalorar la Edad Media, mejor que muchas hipótesis sobre la “nostalgia romántica de lo medieval”, aunque el historiador no debe descuidar en este proceso el impacto cultural producido por esa movilización simbólica que revalorizó “lo oscuro” -el sentimiento, la imaginación y lo onírico (los conocimientos no-racionales)- frente a la hegemonía de “lo luminoso” -lo racional, deductivo, lógico y apodíctico (los conocimientos científico-discursivos). Sea como fuere, queda claro que la escuela tradicionalista le habría permitido a Comte, en primer lugar, elaborar su teoría

¹⁵⁰ GOBLOT, E. Préface à: UTA, Michel. *La théorie du savoir dans la philosophie d'Auguste Comte*. Paris, Alcan, 1928, p. xviii; cit. por PALÁU, L. A. “Frenología y epistemología...” p. 28. Un “neotomista social” de comienzos del siglo XX recogió este parentesco entre De Maistre, Taine y Comte: “La constitución político-social de un pueblo debe ser representada por la figura de un árbol de lento crecimiento. [...] Tal es la concepción que De Maistre opone a los revolucionarios.[...] El principio de las constituciones naturales animará también la obra de Taine. Y Augusto Comte también ha desarrollado esta idea de que las constituciones y las instituciones no se improvisan. El también sostiene que la reforma espiritual debe preceder y preparar a la reorganización político-económica. Sólo que él entiende esta reforma espiritual en un sentido positivista y materialista”. LEGRAND, Georges. “Deux précurseurs de l'idée sociale catholique”. *Revue Néo-scholastique de Philosophie*. Louvain, Vol. III, (1900), p. 67, nota 3.

¹⁵¹ COMTE, Auguste. *Cours de Philosophie Positive*. Vol. I, Paris, 1830, p. 50. Cit. por: THOMPSON, Keneth. *Augusto Comte. Los fundamentos de la sociología*. México, F.C.E., [1976¹], p. 33. Acota el comentarista: “De Maistre ofreció lo que estaba haciendo falta [para poner a punto una teoría del progreso] al mostrar cómo un sistema previo, el feudalismo en la Edad Media, había funcionado eficazmente en su época, Comte elogió esa “escuela inmortal que surgió al principio del siglo XIX bajo la digna dirección de De Maistre, convenientemente acompañado por De Bonald”, pero la elogió principalmente por ofrecer el eslabón perdido para su teoría del desarrollo”. *Ibid.*

a la par teleológica y no-evolutiva de la historia.¹⁵² Y en segundo lugar, también le habría propocionado su idea de pirámide de las ciencias.

Respecto a la primera, es necesario establecer que, a diferencia del optimismo y unilateralismo de las doctrinas liberales que predicán una perfectibilidad evolutiva, lineal y acumulativa, es característica de la cosmovisión comtiana -y en general de toda doctrina no evolucionista del progreso-, una visión en la que el tiempo histórico aparece como un proceso doble de ganancia y pérdida, de avance y retroceso, de perfeccionamiento y degradación: es una forma de ese “retorno a un origen que siempre retrocede” descrito por Foucault. El rol de la historia en el pensamiento mecanicista y no evolucionista del siglo XIX es el de “domesticar” las excepciones y los disfuncionamientos de todo sistema (natural y humano), y mostrar que gracias al tiempo todo se remite a la postre a un Orden, un orden originario que hay que restaurar en el presente para el futuro. Este procedimiento es explicado así por Serres:

“Si ni el espacio ni la ley pueden retrotraer las excepciones de la cosmogonía a su regla, que el tiempo se encargue de ello, entonces! He aquí la consigna del siglo XIX: Lamarck no piensa de otro modo la evolución de los vivos, cuyos organismos negocian sus formas diversas con las circunstancias locales y por la inmensa paciencia de la duración, de igual manera piensa Comte la evolución de la humanidad. En los fundamentos de todos los palacios del mundo, como en los comienzos de las mañanas de todas las vidas, en las condiciones de las ciencias naturales como en las de la historia de los hombres y las sociedades, existe por tanto un hiper-monumento: el espacio y el tiempo, vacíos, homogéneos, absolutos, cuyo parecido con la eternidad llama la atención de quien sabe ver el saber como religión laicizada. Laplace declina inclusive el nombre del padre: el dios o demonio del determinismo, y declina también el del hijo enviado: Newton, Isaac”.¹⁵³

En una de sus múltiples aplicaciones de esta “ley única”, Comte había ya fundado su *física social*:

“Pero si bien la división del trabajo, considerada en este primer aspecto [el logro del desarrollo libre y pleno de los individuos y los pueblos], es la causa general del perfeccionamiento humano y del desarrollo del estado social,¹⁵⁴ presenta, considerada desde otro punto de vista no menos natural, una tendencia continua al deterioro, a la disolución, que acabaría por detener todo progreso si no se combatiera de modo incesante por una acción siempre creciente de gobierno, y sobre todo, de gobierno espiritual. [...] Esos inconvenientes de la división del trabajo [aumento del individualismo] tienden, por la naturaleza de las cosas, a aumentar de manera continua,

¹⁵² Cfr., SERRES, Michel. *Éloge de la philosophie...*, esp. p. 128-143.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁵⁴ [Comte anota aquí que usa “términos como ‘perfeccionamiento’ y ‘desarrollo’ no en el sentido de un mejoramiento continuo, sino para designar en física social una cierta sucesión de estados del género humano que se efectúan según leyes determinadas, al modo como los fisiólogos describen estados de un organismo”.]

lo mismo que sus ventajas. Los primeros anularían a las segundas si pudieran tener un curso libre por completo. De aquí la necesidad absoluta de una acción continua, producida por dos fuerzas, una moral y otra física, que tenga por destino social volver a colocar en un punto de vista general a espíritus siempre dispuestos por sí mismos a la divergencia, y hacer entrar otra vez en la línea del interés común a actividades que tienden sin cesar a apartarse de ella. [...] Tal es el punto de vista verdaderamente elemental de la teoría general del gobierno en la que todo el artificio consiste así, en cada época, en regularizar esta jerarquía espontánea que se forma en el interior de la sociedad, de manera que se atenúe tanto como sea posible la influencia nefasta de la división del trabajo en relación con su influencia útil”.¹⁵⁵

En la versión comtiana, este *elemento simple de gobierno* es la extrapolación de una ley física que consiste en postular una pareja de fuerzas originales que operan en el transcurso del tiempo, haciendo crecer la una a expensas de la reducción de la otra. Gracias a este mecanismo, el recorrido histórico hacia delante se convierte a la larga en un círculo que se cierra sobre sí, en una especie de eterno retorno. Serres explica así esta figura tomada de la física:

“¿Qué es una dupla? ¿Cómo representarse ese acoplamiento de dos fuerzas opuestas que podemos bien llamar el motor que hace girar el círculo [de los estados] y, en suma, el de la historia? La respuesta a esta cuestión parece decisiva. Figura elemental de la estática, una dupla no aplica *dos fuerzas iguales y contrarias al mismo punto, sino a las dos extremidades de un mismo segmento*: figura de equilibrio de rotación. Poincot, quien lo inventa, muestra que el conjunto del mundo solar o un sistema de *n* cuerpos se refieren a un plano ecuatorial invariable, de tal manera que el conjunto de las parejas del sistema se resume sobre ésta en una pareja general. En la aurora de los tiempos, dos fuerzas iguales y opuestas hacían equilibrio en la naturaleza humana, tan generales que expresan el absoluto de sus necesidades y la totalidad de los problemas que ella debe resolver. Dichas fuerzas debieron lanzar el círculo más amplio, a cuyo interior todas las parejas particulares y círculos regionales debieron, con el tiempo, dibujar los movimientos locales de la historia y del sistema que desde entonces conocemos. El secreto de la filosofía de Comte, y *talvez, de los sistemas contemporáneos*, [cursiva O.S.] reside en esta invención de una genial simplicidad. Una vez más, el positivismo recopila en ella los movimientos del mundo y la marcha de la historia, tanto intelectual como social”.¹⁵⁶

¹⁵⁵ COMTE, A. “Considérations sur le pouvoir spirituel [1826]”. En: *Du pouvoir spirituel*, (Choix de textes établi, présenté et annoté par Pierre Arnaud). Paris, Pluriel, 1978, p. 309. (En versión castellana esta recopilación fue publicada como *Primeros ensayos* [México, F.C.E, 1942], edición fiel al original que consistió en una serie de artículos juveniles “sobre filosofía social” que Comte mismo reeditó como anexo al cuarto volumen de su *Système de Politique Positive* (1854) para “probar la perfecta armonía de los esfuerzos que caracterizan mi juventud con los trabajos que mi madurez lleva a efecto”. *Prefacio* [-ausente en la edición francesa arriba citada- p. 1]. “Una *serie creciente*, y una *serie decreciente* se desarrollan simultáneamente hasta el cumplimiento total de una y la desaparición de la otra, más allá de su propio acabamiento”. Cfr., KREMER-MARIETTI, A. *Auguste Comte et la théorie...*, p. 11.

¹⁵⁶ SERRES, M. *Éloge de la philosophie...*, p. 142. La búsqueda de un « sistema » que unificara y jerarquizara el pensamiento, y desde allí la moral, se trasluce en esta admiración con que un neotomista como Zeferino González se refiere a la filosofía hegeliana: «He aquí lo que [González] dice de Hegel tras

Esta metáfora de la rotación da cuenta del modo de funcionamiento de la relación entre estática y dinámica provisto por un tipo de física mecanicista,¹⁵⁷ y explicita el modo como el Progreso se subordina al Orden. Ciclo que Comte comienza por establecer desde las ciencias y culmina al arribar a una cosmogonía que raya con lo mitológico. En esta mezcla de ciencia y arquetipología reside mucha de la “popularidad” del sistema comtiano y la posibilidad de difundir su “religión de la humanidad”.¹⁵⁸ E. Gilson ha propuesto otra aguda síntesis de la teoría comtiana que ayuda a aclarar las raíces de estos isomorfismos:

“[según Comte] si se toma una sociedad en un momento de su evolución, viene definida siempre por tres elementos fundamentales cuyas relaciones mutuas son inalterables.¹⁵⁹ [...] En primer lugar, en la raíz misma de cada grupo social se da un estado definido de conocimiento intelectual [...] Un grupo social está *constituido esencialmente por familias unidas en la misma concepción intelectual del mundo*. En conexión y dependencia del factor de conocimiento, aparece siempre un segundo factor: una determinada forma de gobierno político. Este segundo factor fluye del primero. En efecto, el gobierno es la mera reacción natural del todo sobre las partes, y si el todo es

exponer su sistema: «El espíritu siéntese por de pronto solicitado, movido y arrastrado a la admiración y al entusiasmo en presencia de esa concepción gigantesca, que entraña la síntesis científica más general, más sistemática y más comprensiva de cuantas han aparecido en el campo extenso de la historia de la Filosofía: en presencia de ese grande organismo informado por un método inflexible, idéntico, universal; de ese grande organismo en cuyo fondo palpita la Idea como su verdadera y única forma substancial; de ese grande organismo vivificado por una idea central, que reaparece y se encarna en todos los puntos de la circunferencia, y que contiene la razón suficiente, la explicación de la naturaleza y del espíritu, de Dios y del hombre, de la historia de la humanidad y de la historia de la Filosofía, de la historia de las religiones y de la historia de los Estados, de la libertad y de la felicidad, y, finalmente, del arte, de la religión y de la ciencia. Así no es de extrañar la influencia extraordinaria, universal y decisiva que el pensamiento hegeliano ha ejercido sobre el pensamiento contemporáneo en todas sus esferas.» (HF, 4, 64-65)”. BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica de Fray Zeferino...*, p. 342-343.

¹⁵⁷ La “primera” formulación de la pareja estática/dinámica en física ha sido atribuida a Leibniz. *Ibid.*

¹⁵⁸ Prosigue Serres, señalando nuevas conexiones entre relato filosófico y relato mítico: “Porque Comte quiere cerrar en ciclo la cosmogonía por retornos relativamente regulares al horno nebuloso primitivo, después del enfriamiento y posterior demolición de las masas, frenadas en su movimiento, hacia un centro donde el calor, de nuevo, crece bajo el choque, y por embates recomenzados desde el origen, desde lo gaseoso o inconsistente hacia lo sólido o consistente. Así mismo, las ciencias van del fetichismo vago hacia la ciencia rigurosa y dura; pero la religión se reencuentra otra vez delante de nosotros, como un futuro, desde el momento en que deviene positiva. Gracias al tiempo, la historia de los hombres oscila como el sistema de Laplace en el espacio. En todo, la filosofía positiva se balancea alrededor de invariantes, en el espacio-tiempo, traduciendo indefinidamente los mismos temas: ciclo de traducciones, enciclopedia repetitiva, [...] la estática domina sobre la dinámica, luego la rotación sobre la traslación, y el orden sobre el progreso.[...] Esta ley de los tres estados de la materia tiene esto de sorprendente: que reagrupa en una sola encrucijada una experimentación física positiva y su expresión exacta -palabra reencontrada por múltiples avenidas del saber: física, astronomía y mecánica- con una potente constelación arcaica, dado que el elemento fuego ordena allí los tres otros elementos: aire, agua y tierra organizados por el fuego. *Su generalidad racional es vecina de su primitivismo metafórico...*”. SERRES, M. *Éloge de la philosophie...*, p. 137. [Cursiva O.S.]

¹⁵⁹ Esto constituye el principio que Comte denomina *estática social*, como veremos enseguida.

la perspectiva intelectual común que enlaza a los miembros de la comunidad, el régimen político ha de expresar el cuerpo de creencias de que se origina. Queda, por fin, un tercer elemento que fluye de los otros dos: una civilización específicamente literaria, artística, comercial e industrial, nacida de la mentalidad rectora y del régimen político. [El marxismo es su inverso doctrinal]: tal como el marxismo es un materialismo histórico, el comtismo era un idealismo histórico en el cual la estructura total de una sociedad dada en un tiempo dado, viene estrictamente determinada por la comunidad de creencias en que se funda. La cohesión ideológica de estas creencias se identifica con la cohesión social. [...] La Edad Media, por la que Comte profesaba una admiración romántica, constituía una clara prueba de la tesis: una doctrina revelada, explicada por la teología y recibida por la fe, había de traer consigo una teocracia en la que el papado regía al sacerdocio, el sacerdocio a la Monarquía, la Monarquía a la nobleza y así sucesivamente... A esto se añadía un arte y una literatura cristianas, con lo cual la estructura total de la sociedad medieval era posibilitada, animada desde dentro y a la vez conservada, por el mismo espíritu teológico. [...] Ahora bien, ¿quién era el llamado a hacer por el estadio positivo en el siglo XIX lo que había hecho Santo Tomás de Aquino en la Edad Media por el estadio teológico, y lo que Descartes había sido para el estadio metafísico en el siglo XVII? El mundo estaba esperando un profeta que anunciase la era última y final en que la Humanidad iba a vivir para siempre”.¹⁶⁰

Pues bien, si de la mano de Foucault se ha podido captar al “positivismo” como parte de una figura epistemológica, la cara empirista de una moneda cuyo reverso es el kantismo, como el presupuesto implícito y recíproco de la filosofía crítica, o como el campo experimental de la abstracción trascendental;¹⁶¹ de la mano de Serres y Canguilhem hay que concluir que Comte ha logrado, a diferencia de Destutt y de Cousin, integrar y someter a un modelo mecánico de orden social perfecto, el desorden y el error que las ciencias de la vida y de la sociedad hacían cada vez más visibles tanto en el mundo natural como en el humano. Pero será mejor plantearlo no en términos de autores, sino de conceptos: de un lado, el positivismo franqueó sin duda el Rubicón epistémico hacia las ciencias biológicas, pero de otro, la solución comtiana a la brecha entre la positividad racional y la positividad experimental mantiene un carácter ambivalente, pues se trata de un proyecto que busca capturar lo vital bajo un orden racional. L. A. Paláu lo presenta así:

¹⁶⁰ GILSON, E. *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].

¹⁶¹ Una prueba de esta relación de “espejo invertido” entre criticismo y positivismo es el modo como se halla presente en la *Crítica de la razón pura* la problemática de lo que acá he llamado tentativamente “bisagra bernardiana”: se trata de los desarrollos del capítulo 2 del Libro Segundo de la Dialéctica Trascendental, titulado “La antinomia de la razón pura” (A 406-A 567), donde toma particularmente la forma de la antinomia entre *lo condicionado* y *lo incondicionado*, que desemboca en la “Posibilidad de conciliar la causalidad por la libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza”, la cual conduce a demostrar que el sujeto empírico y el sujeto trascendental “coexisten en los mismos actos sin contradecirse” (A 541). Cfr., especialmente desde A 528: «Observación final sobre la solución de las ideas matemático-trascendentales y advertencia preliminar sobre la solución de las ideas dinámico-trascendentales”. KANT, E. *Crítica de la Razón Pura...*, p. 460-463 y ss.

“En la Lección 2ª. del *Cours* Comte distingue dos tipos de ciencias naturales, “las unas abstractas, generales, que tienen por objeto el descubrimiento de las leyes que rigen las diversas clases de fenómenos, considerando todos los casos que se pueden concebir, las otras concretas, particulares, descriptivas, que se designan a veces bajo el nombre de ciencias naturales propiamente dichas y que consisten en la aplicación de esas leyes a la historia efectiva de los diferentes seres existentes” (*Cours de Philosophie Positive*, T. I, p. 37). La tarea abstracta, general, queda en manos de los fisiólogos a quienes corresponde estudiar “las leyes de la vida” y la tarea concreta, “histórica” real, les es asignada a los zoólogos y botanistas en tanto que determinan “el modo de existencia de cada cuerpo viviente en particular”. La fisiología es la base racional de la zoología y la botánica. Se percibe acá claramente la doble posición de Comte: por un lado, el elogio del pensamiento clasificador como “la expresión filosófica de la ciencia” misma, y por otro lado, la localización de tal pensamiento como subsidiario del estudio de las leyes que ordenan abstractamente todos los casos posibles. Como si en este punto viviera su doble vocación: reconocer la importancia del orden introducido por los historiadores naturales al clasificar los seres vivos, plantas y animales y, comprender también la existencia de leyes de la Vida misma que trascienden la existencia singular de los seres vivientes y que permiten la manifestación de un Orden de la Vida en su lucha contra la Muerte. Mirando hacia el pasado y existiendo en el presente de las ciencias biológicas de su época, Comte plantea una clasificación de las ciencias en la cual cada una de las llamadas “abstractas” es considerada según la historia efectiva del tratamiento dado a sus objetos. La inmediatez de los objetos percibidos (mundo inerte, vida, sociedad), soportan un tratamiento de las ciencias que es más tradicional que problemático. Las ciencias son compartimientos de hechos y leyes que ya de alguna manera se presentan como compartimentados en la naturaleza”.¹⁶²

Sobre lo segundo, el tradicionalismo también proporcionó a Comte la clasificación ascendente de las disciplinas, o al menos la idea de una pirámide destinada a resolverse en una ciencia-síntesis “subjetiva”, esto es, antropocéntrica, antro-po-lógica.¹⁶³ Un filósofo tradicionalista contemporáneo de Comte, el vizconde Louis de Bonald (1754-1840), según un estudioso reciente de su obra, había ya propuesto una “Metafísica social” -con conexiones paradójicas con el positivismo-, ciencia “que muestra, no cómo la sociedad humana está en Dios -eso ya lo habían hecho las filosofías de Descartes, Malebranche y Spinoza- sino que muestra cómo Dios está presente a la sociedad

¹⁶² PALÁU, L. A. “Frenología, epistemología...” p. 26.

¹⁶³ Un neotomista de comienzos de siglo XX se expresaba así del método de M. De Maistre: “De Maistre era de la clase de espíritus deductivos. El procedimiento deductivo tiene, sin duda, títulos que no se pueden desconocer impunemente. Es de rigor su uso predominante o exclusivo en ciertas ciencias, la metafísica o la geometría, por ejemplo. En todas, su uso es legítimo, y el descuido del cual ha sido objeto a menudo es el signo de una timidez intelectual que degenera muchas veces en escepticismo y esterilidad. Pero hay dominios donde el método inductivo debe tener la preferencia, porque la observación de lo hechos debe tener allí un lugar preponderante. La política y la sociología constituyen uno de de esos dominios. Mas de Maistre era un puro ideólogo, parece no haberse sabido separarse siempre de un desdén lamentable por las ciencias de observación”. LEGRAND, Georges. “Deux précurseurs de l'idée sociale...”, *op. cit.*, p. 69-70.

humana y la gobierna por las leyes del orden social”.¹⁶⁴ ¿No sería ésta la vía posible para cualquier proyecto de filosofía cristiana de la época? De nuevo es Gilson quien nos proporciona un fino trazo analítico:

“Comte insistió en el hecho de que la más joven de las ciencias, la Sociología, fuese la ciencia del hombre. El conocimiento positivo de las sociedades, al ser el más complejo de todos los hechos, presupone el conocimiento positivo de todos los demás hechos; de ahí que las demás ciencias hayan sido descubiertas antes que la Sociología. Pero entonces, y por la misma razón, la vida social humana es el único hecho desde el que se pueden mirar todos los demás, con la certeza de no pasar por alto el fundamental. Así resulta que la ciencia misma nos invita a unificar el conocimiento positivo desde el punto de vista de la Humanidad. Las consecuencias de la interpretación subjetiva de la ciencia en la doctrina de Comte son simplemente sorprendentes. Para hacer una *síntesis subjetiva* del conocimiento positivo, empezó Comte por reducirlo a las que él llamó ciencias teoréticas y abstractas: la Matemática, la Astronomía, la Física, la Química, la Biología y la Sociología. Estas ciencias versan sobre leyes, no sobre cosas; en cambio, si quisiésemos explicarnos las ciencias concretas, como la Mineralogía, la Botánica y la Zoología, nos perderíamos en el carácter heterogéneo de la realidad. Por tanto ciñámonos a las ciencias abstractas y eliminemos las demás como inadecuadas para una síntesis filosófica. Por supuesto que desde el punto de vista de la ciencia misma esta era una decisión arbitraria. H. Spencer protestó en su libro *La clasificación de las ciencias* [1864] contra el ‘carácter antropocéntrico de la clasificación de Comte’. Spencer tenía razón: ¿con qué derecho, en nombre de la ciencia, se eliminaba a la mitad de las ciencias en beneficio de la otra mitad? Pero Comte tampoco pensaba mal: si no se hace nada en la ciencia, ¿cómo se la podrá convertir en Filosofía? [...] La consecuencia era que cada una de las ciencias fundamentales había de reorganizarse desde dentro para acomodarse a las necesidades del filósofo. A tal operación la llamó Comte de “regeneración” de la ciencia, con ello pretendía causar un renacimiento de la ciencia por infusión de una dosis de espíritu subjetivo. Por desgracia, las ciencias así *regeneradas subjetivamente* parecían tan extrañas que los científicos no conseguían ver en ellas una traza positiva nueva”.¹⁶⁵

Si se tiene en cuenta la reivindicación histórica de la Edad Media que permite a Comte proponer una teoría del progreso, y su jerarquización de las ciencias bajo una “ciencia de ciencias” ¿habrá de extrañarnos que se vaya perfilando una solución teórica

¹⁶⁴ BONALD, L. *Législation primitive*. En: *Oeuvres complètes* de Bonald, ed. por el Abbé Migne, 3V, 1859-1864, T. I, p. 1083-1084. Cit. por MÚGICA, Luis Fernando. *Tradición y Revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*. Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1988, p. 100, un documentado análisis de la obra de De Bonald que recoge la bibliografía más reciente. Anota Múgica: “Bonald estaba convencido de que esta Metafísica social, es la verdadera filosofía que viene a compendiar y culminar la Metafísica racionalista de corte espiritualista que él admira, constituiría el tema central de reflexión en el siglo que estaba comenzando: “Estas consideraciones sublimes sobre el orden social, objeto de tal *théorie du pouvoir*, van a ser la ocupación del siglo entrante del mismo modo que las consideraciones sobre el orden físico y las investigaciones sobre la naturaleza de los cuerpos han sido el objeto principal de los estudios en el siglo que acaba” (*Sur la pensée*, III, p. 443)”. *Ibid.*, p. 100, nota 15.

¹⁶⁵ GILSON, É. *La unidad de la experiencia...*, p. 297-298.

similar a la que había tendido puentes paradójicos entre el *tradicionalismo* de Lamennais, de Bonald y de Maistre y el *positivismo* de Augusto Comte?¹⁶⁶ Si se admite la posibilidad de tales vínculos, no creo descabellado, a estas alturas de la descripción, comenzar a rastrear algunas analogías verosímiles entre los proyectos carista, el tradicionalista y el comtiano. Dicho de mejor manera: ante la imposibilidad de elaborar una comparación exhaustiva entre las obras de estos pensadores -y más bien como hipótesis para abordar en un futuro ese trabajo tan necesario como dispendioso-, me atreveré a señalar, a medida en que vayan apareciendo, algunos isomorfismos y dimorfismos que pueden establecerse a nivel arqueológico entre estos tres proyectos intelectuales.¹⁶⁷ Y si la hipótesis es plausible, nos permitiría leer también el neotomismo a la luz de esta relación profunda entre “criticismo”, “positivismo” y “escatología” que Foucault ha exhumado.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Múgica ha afirmado, sin resolver del todo la cuestión: “La diferencia entre Bonald y Comte *inicialmente* puede parecer de matiz, pero en el fondo es bastante sustancial, a pesar del sorprendente paralelismo formal entre ambos pensamientos. Esto explica por qué resulta fácil “positivizar” su pensamiento. De hecho -históricamente-, Bonald fue objeto de una “lectura” positivista por parte de Saint Simon, Comte y el conservadurismo positivista de Ch. Maurras. Moulinié lo ha señalado certeramente en su monografía sobre Bonald [MOULINIÉ, H; *De Bonald, la vie, la carrière, la doctrine politique*, Alcan, Paris, 1916]. Nisbet ha advertido también [NISBET, R. A., “De Bonald and the concept of the social group”, *The Journal of the History of Ideas*. Vol. V, (1944), p. 315], lo mismo que H. Lasky [LASKY, H. *Authority in the Modern State*, New Haven, 1918], el carácter de precursor de la *Action Française* que Bonald tuvo. También Spaemann ha señalado que “la funcionalización social de la idea de Dios es el eje de la disolución de la metafísica como *philosophia prima* mediante la teoría de la sociedad” [Cfr., SPAEMANN, R., *Der Ursprung des Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Kösel Verlag, München, 1959]. Por otro lado, Spaemann, para quien Bonald es un creyente cristiano y no un positivista tradicionalista, afirma, sin embargo, que “su funcionalización filosófica del Cristianismo se acerca ya a la funcionalización positivista y con ello a su supresión -*Aufhebung*-”. Este tema ciertamente no es fácil y habrá que volver más sobre él”. MÚGICA, L.F. *op. cit.*, p. 302-303.

¹⁶⁷ Sin que Múgica haya utilizado el análisis arqueológico de Foucault, señala, como constatación empírica, la presencia de ciertas características de la epistémé racional en el concepto bonaldiano de *nature*: “La aplicación del análisis a la naturaleza a la sociedad da como resultado la lógica simbólico-social de las ‘personas sociales’; una lógica, por lo demás, que opera sobre la base de que el universo entero está constituido analógicamente -la imagen que emplea Bonald es la de círculos concéntricos-. Esta idea de *mathesis universalis*, de lenguaje perfecto y cálculo metafísico, está presente en toda su obra”. MÚGICA, L.F., *op. cit.*, p. 312.

¹⁶⁸ Un manual tomista contemporáneo trae esta significativa nota sobre el positivismo: “Habría mucho qué decir respecto al exceso de las apreciaciones relativas a A. Comte; no se debe olvidar que su cultura histórica y sociológica le evitó caer en los errores del “cientificismo”; así, supo hacer una apreciación de la Edad Media mucho más objetiva que la muchos historiadores de su tiempo; en efecto, el había comprendido que la Edad Media, lejos de ser sinónimo de oscurantismo, ‘apartó los principales obstáculos que se oponían al gran advenimiento colectivo de la edificación del saber y a la explicación científica del mundo’ (CHEVALIER, J.; *Histoire de la pensée*, Flammarion, 1956, T. II, p. 142); asimismo, rechazó el empleo del mecanicismo cartesiano en biología, alzándose contra la ‘extraña preponderancia mantenida durante más de un siglo por la célebre aberración biológica de Descartes, respecto al automatismo animal’ (COMTE, A.; *Cours de philos. positive*, T. VI, 1842, p. 819). A este propósito, señalemos que la equilibrada obra del gran biólogo C. BERNARD (*Introduction à la médecine expérimentale*), por haber evitado el materialismo, se sitúa en la línea de A. Comte, cuya preocupación por respetar la autonomía de la filosofía frente a la ciencia obliga a matizar el juicio que se está tentado a establecer respecto a él (que se transparenta demasiado en los excesos de quienes se proclaman sus seguidores).

C. Orden y Progreso

Pues bien, teniendo todo este panorama en mente, volvamos a rastrear la ruta epistémica tomada por nuestro filólogo bogotano. Ya he mostrado cómo opta por fundamentar el carácter moral y religioso del Hombre en un saber empírico sobre su origen y desarrollo histórico, lo cual significa reconocer que ya estaba atrapado en la ruta de la tensión empírico-trascendental moderna. Pero resta por explicar cómo logró, a la par, tomar distancia tanto de esa hidra que él y monseñor Carrasquilla denominaran “las ideas positivas” como de ese “error pestilentísimo”, el *periculum kantismus*.

Aunque M. A. Caro sólo menciona explícitamente a Comte un par de veces en toda su obra filosófica,¹⁶⁹ el minucioso análisis de Jaramillo Uribe que citamos arriba, pudo reconocer la presencia de diversas “vetas teóricas” en los textos de Caro, entre ellas la positivista, pero a causa de ese método que he llamado de “historia natural de las ideas” -dado que se propone reconstruir, a partir de nociones como *escuela, autor y obra*, una “natural” unidad lógica, psicológica y conceptual-, tal análisis trata las mezclas, hibridaciones y yuxtaposiciones sólo como contradicciones. Esto explicaría que investigadores posteriores no hayan desarrollado la pista y más bien la hayan embrollado en la insoluble querrela de las “influencias”.¹⁷⁰ Para la historiografía

Cfr., AUBERT, Jean-Marie, profesor de la Universidad de Estrasburgo. *Curso de Filosofía Tomista. Tomo IV: Filosofía de la Naturaleza. Propedéutica para una visión cristiana del mundo*. Barcelona, Herder, [1970], p. 1180, nota 3. [Primera edición: Paris, Beauchesne, 1965]. Por su parte, el “neotomista social” de 1900 escribe, a propósito del pensamiento social de Bonald: “[Por demás, hay en Bonald cierto aprecio a Descartes...] La filosofía católica debió errar por no pocos caminos aventurados antes de retomar la vía tradicional y progresiva a la vez del neotomismo donde León XIII la confirmaría. [...] Escuchad esta frase del Vizconde: ‘Los unos han tratado el alma, los otros de los órganos, nos hacen falta obras donde se trate del alma en relación con los órganos y de los órganos con relación al alma. Así, en la ciencia de la sociedad, los unos han tratado de la religión, los otros de la política; hace falta, para bien obrar, tratar de la política en la religión y de la religión en la política’. ¿No percibís allí vosotros la idea maestra del neotomismo actual? [...] Veis allí la idea del cuerpo social dominar poco a poco la idea de individuo, y la composición, la anatomía, la fisiología de ese cuerpo social convertirse en objeto de una ciencia nueva. [...]”. LEGRAND, Georges. “Deux précurseurs de l’idée sociale catholique”, *op. cit.*, p. 74, 75.

¹⁶⁹ El índice onomástico del tomo I de las *Obras* de M. A. Caro sólo registra una mención directa del francés, y esto en tono crítico pero circunstancial: “¿Qué gana un partido político con inscribirse en las listas de Epicuro, de Augusto Comte o de Carlos Darwin? Desnaturalizarse, mudándose en secta...” Cfr., CARO, M. A. “El general Payán”, *Obras...*, T. I, p. 1391. La otra mención en la “Introducción” a las obras de su padre, relatando como éste, “deslumbrado por el progreso de los estados Unidos e influido por la lectura de algunas obras positivas y sansimonianas, se alejó del cristianismo arrojándose a la doctrina, o mejor, escuela de Augusto Comte”. Cfr., CARO, M. A. “Introducción” a: CARO, José Eusebio. *Obras escogidas en prosa y en verso, publicadas e inéditas*. Bogotá, Imp. de El Tradicionista, 1973, p. iii-xliv.

¹⁷⁰ La explicación clásica de la historiografía de las ideas en Colombia dice que “[Spencer no niega la religión] y esta conciliación de Estado y Religión fue lo que atrajo al nuñismo al partido conservador y

conservadora colombiana parece inadmisibles hallar trazas de positivismo comtiano en Caro hijo,¹⁷¹ a pesar de haberlas reconocido de sobra en los escritos de su padre, como ya vimos. Por su parte, analistas contemporáneos han vuelto a borrar la pregunta sobre las complejas relaciones del pensamiento de M. A. Caro con el positivismo,¹⁷² esta vez a

principalmente a los sostenedores en Colombia del *tradicionalismo* con Miguel Antonio Caro a la cabeza. [...] Caro, el compañero de Núñez en el proceso de regeneración, por su espíritu conservador y católico llevaba en su ideología la mística del *orden*. De allí que el encuentro entre estos dos pensadores fue fácil y aceptable para la solución de los problemas. Este encuentro de ideologías hizo que en Colombia se conciliaran el *positivismo spenceriano* con el *tradicionalismo*, de cuya fusión surgió la organización de la actual República de Colombia”. OCAMPO LÓPEZ, Javier. “El positivismo y el movimiento de la “Regeneración” en Colombia”. *Boletín de Historia y Antigüedades*. Bogotá, Vol. LXXI, No. 744, (ene-mar., 1984), p. 220-221. En últimas, el *spencerianismo* del “Regenerador” Rafael Núñez se ha visto más bien como un “pragmatismo” rayano en el oportunismo. Cfr., RESTREPO FORERO, Olga; BECERRA ARDILA, Diego. “El Darwinismo en Colombia. Naturaleza y Sociedad en el discurso de la ciencia”. Bogotá, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. Vol. 19, No. 74, (abr., 1995), p. 547-568. Hay una breve pero inquietante excepción historiográfica: “Aunque en las fuentes de su pensamiento no aparezca explicitado, los supuestos mentales de Núñez están más cerca de Comte que de Spencer, en el cauce de una cierta “restauración” cuyo beneficiario político fue el conservatismo, y desde el punto de vista filosófico, un tradicionalismo que evolucionó después en el neotomismo, siendo su principal representante monseñor Rafael María Carrasquilla”. SALAZAR RAMOS, Roberto J. “Romanticismo y Positivismo”. En: MARQUÍNEZ, Germán et al. *La filosofía en Colombia*. Bogotá, El Búho, 1992, p. 300; ver TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. “Tradicionalismo y Neoescolástica”. *Ibid.*, p. 303-350.

¹⁷¹ Tal el estudio de VALDERRAMA ANDRADE, Carlos. *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1961; tal vez el único trabajo que intenta abarcar en conjunto la filosofía carista. Valderrama discute varias afirmaciones de Jaramillo Uribe, quien en otro momento había afirmado, en frase ambigua, que “En conjunto puede decirse de Caro...que aunque la influencia predominante en su formación fue la tomista, sin embargo no fue un tomista en sentido sistemático y estricto”. Cfr., JARAMILLO URIBE, Jaime. “Miguel Antonio Caro y el problema de la valoración de la herencia espiritual española en el pensamiento colombiano del siglo XIX”. *Thesaurus*, Bogotá, T. X, 1954, p. 72, nota 14. Valderrama lo corrige sosteniendo que “Caro conocía a Santo Tomás, no hay duda. En algunas ocasiones, poquísimas por cierto, lo cita. Pero de aquí no puede deducirse que hubiera recibido el impacto del tomismo. [...] el mismo hecho de que Caro en filosofía dependa de Balmes, que poco tuvo de tomista, es ya un antecedente significativo [...]. Por esto me resisto a admitir el tomismo de Caro. Como me resisto a creer en su cartesianismo, que en otra parte le ha atribuido Jaramillo. Algún elemento cartesiano a través de Balmes se le pudo incrustar, pero en general su actitud es de crítica y rechazo a Descartes. En cuanto a la escuela escocesa sí es evidente que impresionó a Caro, que la apreció altamente y que la tuvo en cuenta en sus escritos”. Cfr., VALDERRAMA ANDRADE, C. *op. cit.*, p. 109-110. A su vez, Valderrama elimina por completo el problema de las relaciones de M. A. Caro con el positivismo. Parece que Jaramillo, a la luz de esta crítica, precisó sus observaciones respecto al tomismo de Caro, llegando a la fórmula ya citada en texto. Esta discusión muestra el laberinto al que esta metodología ha llevado la investigación sobre el proyecto intelectual del líder conservador más importante del siglo XIX colombiano.

¹⁷² Ver mi anotación anterior (*supra*, cap. 4, nota 3) sobre el estado incipiente de los estudios sobre el positivismo en Colombia. Buena parte de los autores del más reciente libro sobre M. A. Caro, recaen en la crítica maniquea desde el campo liberal-marxista: como Caro no es liberal, es antimoderno. Cfr: SIERRA MEJÍA, Rubén (Editor). *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. Excepción notable en esta compilación es el texto, que usaré en seguida, de JIMÉNEZ P, David. “Miguel Antonio Caro: Bellas Letras y Literatura Moderna”, *op. cit.*, p. 237-260, y en menor grado GÓMEZ, Adolfo León, “El estilo argumentativo de Miguel Antonio Caro”, *Ibid.*, p. 155-

causa de una concepción de la historia que identifica sin más *Modernidad* con *liberalismo*, perdiendo de vista las versiones *conservadoras*, esto es, anti-liberales de la Modernidad, como lo han sido todos los tradicionalismos, y en especial ese singular y decisivo anti-liberalismo que fue el positivismo comtiano.¹⁷³

Las excepciones en este grupo de autores procede, y no por azar, del campo de la crítica literaria. Desde 1992, en su *Historia de la crítica literaria en Colombia*, David Jiménez volvió a señalar la importancia del artículo escrito por Caro en 1867, “La crítica literaria”, donde el bogotano afirmaba una singular teoría de la historia: el desarrollo intelectual del individuo recapitula el desarrollo intelectual de los pueblos o “naciones”, y este desarrollo se sintetiza en el paso natural que las “facultades del entendimiento humano” dan desde “lo poético o mítico” hasta “lo metafísico o racional”. Allí, de nuevo, la “constatación empírica de los hechos” testimoniada por la historia, funge como fundamento empírico de una noción de hombre como sujeto trascendental. He aquí el inquietante texto del filólogo colombiano:

“Si estudiamos el origen y progresivo adelantamiento de la crítica literaria en las naciones civilizadas, la hallaremos contemporánea, en su aparición, de las ciencias de inducción y raciocinio. Esta verdad que la historia nos enseña, se explica por la naturaleza misma de las cosas. El progreso intelectual de un pueblo reproduce en grande escala el desarrollo de las facultades del hombre: cada nación tiene, pues, su niñez, su edad adulta, su decrepitud. Los pueblos jóvenes son naturalmente creadores, los pueblos adultos, analizadores y racionalistas. La literatura de los primeros es de pura imaginación: es la expresión de las impresiones que la naturaleza produce en inteligencias lozanas: de ahí los mitos, y los ciclos de ficciones que caracterizan la aurora de toda civilización.

“Procediendo de la percepción a la reflexión, pasa un pueblo de la poesía a las ciencias metafísicas: introducidos en su línea de conducta los motivos del interés bien entendido, que modifican las naturales tendencias, pasa del estado de tribu al de nación, y comienzan las ciencias políticas y sociales. Hablamos del desarrollo natural de los pueblos, porque no es nuestro ánimo examinar la influencia de la revelación primitiva, de que se encuentran en los distintos países vestigios más o menos significantes. Prescindiendo igualmente del origen común de los idiomas, es decir, de la inspiración divina que preside a su formación, sólo cumple a nuestro propósito que

187. Cfr., en la misma obra: TOVAR, Leonardo. “Ciencia y Fe: Miguel Antonio Caro y las ideas positivas”. Este autor ya señala -aunque sin tematizar la categoría-, lo que llama “el positivismo práctico”, es decir la tendencia a la conservación del Orden, como “más ligada al proyecto político conservador”. *Ibid.*, p. 37-38. En otro texto, Sierra Mejía afirmó: “Reconocemos que durante las primeras décadas de este siglo, mientras en otros países latinoamericanos se empezaba a hacer filosofía, en especial filosofía moderna, con base a una crítica del positivismo decimonónico, en Colombia se hacía un tomismo elemental y cerrero. La filosofía no debería sino ser un instrumento racional de la fe. Así que la reacción antipositivista, fue entre nosotros, una reacción frente al pensamiento moderno y, tuvo más un carácter religioso que filosófico”. SIERRA MEJÍA, Rubén. (Comp.) *La filosofía en Colombia. Siglo XX*. Bogotá, Procultura, 1985, p. 10 y SIERRA MEJÍA, Rubén. “La filosofía en Colombia”. En: TIRADO MEJÍA, Alvaro. *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá, Planeta, T. IV, 1989, p. 211-220.

¹⁷³ NEGRO PAVÓN, Dalmacio. *Comte: Positivismo y Revolución*. Madrid, Cincel, 1985.

las ciencias los hallan siempre más o menos bien formados por la poesía. Tomándolos ellos como su órgano, los modifican según sus necesidades y adelantos, y de ahí la poesía empieza a degenerar y a decaer.

“Esa es la razón por qué las naciones adelantadas para hacer florecer las artes de imitación necesitan rejuvenecerse, volver atrás, admitir las creencias mitológicas de las edades remotas: en una palabra, el estudio y la imitación de *lo antiguo*”.¹⁷⁴

Es así como queda abierta, en medio de una teoría del progreso, la legitimidad de un retorno a cualquier “época pasada” convertida en modelo o arquetipo de un estado social ideal e inmutable que debe transportarse a la largo del tiempo, reproducirse en la actualidad y alcanzar su perfección escatológica. Con una prosa límpida, Jiménez reconstruye el denso texto del gramático bogotano, y sin aludir a filiaciones ideológicas o influencias teóricas, saca a luz su singular idea de la historia:

“Caro traza allí un severo deslinde entre poesía y crítica, diferenciándolas mediante el recurso a la antinomia entre razón e intuición. El arte y la poesía, en su forma primigenia y más auténtica, pertenecen a un estadio del desarrollo histórico en el que el hombre es, ante todo, creador de mitos. “La base de la poesía es la imaginación y la creencia mitológica”. Todo esto podría sonar extraño en Caro,¹⁷⁵ si éste no se apresurase a cimentarlo en la idea de “revelación primitiva”, presente, según él, en

¹⁷⁴ CARO, Miguel Antonio. “La crítica literaria” [1867]. En: *Estudios de Crítica Literaria y Gramatical*. Ed. por Darío Achury Valenzuela, T. I: *Estudios Literarios*. Bogotá, Imp. Nacional, 1955, p. 1. Publicado originalmente en *El Iris*, Bogotá, T. IV, No. 11, (oct. 12, 1867), p. 162, 165. La tesis de la “revelación primitiva” fue formulada así por Bonald: “Si el género humano ha recibido primitivamente la palabra, [...] es de toda necesidad que haya recibido con ella, el conocimiento de la verdad moral. Hay, pues, una ley primitiva, fundamental, soberana, una ley-principio, *lex princeps* como la llama Cicerón, una ley que el hombre no ha hecho y que no puede abrogar. Hay pues una sociedad necesaria, un orden necesario de verdades y de deberes. Mas si el hombre, por el contrario, ha hecho por sí mismo su palabra, él ha hecho su pensamiento, él ha hecho su ley, ha hecho la sociedad, lo ha hecho todo, puede destruirlo todo, y es con razón que en el mismo partido que sostiene que el lenguaje es de institución humana, se mire a la sociedad como una convención arbitraria”. BONALD, Louis, Vicomte de. *Législation primitive*. Discours préliminaire, Imp. de la philosophie. [1802], cit. por: LEGRAND, Georges. “Deux précurseurs de l’idée sociale catholique”. *Revue Néo-scholastique de Philosophie*. Louvain, Vol. III, (1900), p. 73.

¹⁷⁵ Nota de D. Jiménez: “Seguía en esto a Macaulay, admirado por Caro y citado en este artículo, aunque en otro contexto. Decía el inglés que en la sociedad moderna el poeta es un superviviente de las edades primitivas y que “quien aspire dentro de una sociedad ilustrada y culta, a ser gran poeta debe primero hacerse un poco niño”. Afirmaba también que “al madurar nuestro juicio, decae nuestra imaginación”, y que ésta es más vigorosa entre salvajes, niños, locos y soñadores. Si bien todas estas ideas eran bastante familiares en el siglo XIX (véase WELLEK, René, *Historia de la crítica moderna*, Vol. III, p. 175-183), fue Macaulay quien las expuso en su forma más intransigente, según M. H. Abrams, tomando sus presupuestos de Giambattista Vico. Caro toma el planteamiento en su aspecto más general: a medida que la civilización avanza, la poesía declina, y deriva de allí sus propios análisis y conclusiones. (véase M. H. Abrams, *El espejo y la lámpara*, Buenos Aires, Nova, s.f., p. 443-458)”. Si se tratara acá de una “historia natural de las ideas”, habría que remitirse a Vico (1668-1744), el humanista italiano que postuló una teoría del desarrollo no-progresivo *-corso e ricorso-* de la humanidad, en tres etapas: la poética, la heroica y la racional, calcada sobre una teoría pedagógica de las facultades del hombre. Cfr., GONZÁLEZ, Catalina. “*Sensus communis*: de la Imaginación en Vico a la Tradición en Gadamer”. *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía*. Bogotá, No. 120, (dic., 2002), p. 79-94.

vestigios de las más diversas culturas. El origen de los idiomas, afirma, es común, pues no es otro sino “la inspiración divina que preside su formación”. Así pues, los pueblos son eminentemente creadores en su juventud, pero una vez adultos, se vuelven racionalistas y analizadores. La evolución de los pueblos reproduce a escala ampliada la de los individuos: tienen también su infancia, su madurez y su decrepitud. La crítica literaria es fruto de la madurez y de la decadencia, “cuando el tiempo de la poesía y la belleza ha pasado”. Para recuperarlas hay que volver atrás, imitar lo antiguo. Es lo que hace Europa en el Renacimiento. En éste hay, propiamente, dos movimientos diferentes: uno hacia adelante, el del progreso científico, otro hacia atrás, la refluorescencia del arte y de las facultades imaginativas.¹⁷⁶ El primero continúa su impulso hasta hoy y se experimenta su fuerza de actualidad en la crítica literaria, la filosofía y las ciencias físicas. Una vez rotas las ataduras que mantenían estática la investigación científica, ataduras que no se identifican exactamente con la religión, según Caro, sino “*con la escolástica*, es decir circunscrita por *métodos insuficientes*” (p. 3), las ciencias y la crítica siguen el libre impulso de la civilización y prosperan. La poesía, en cambio, decae pues le falta la sustancia propia de la que se alimenta: el elemento religioso. No es raro, entonces, que sea en España donde la poesía se conserve vigorosa, mientras la crítica retarda su aparición. Pues España es una nación eminentemente poética, esto es, heroica y creyente. La civilización europea no la ha penetrado del todo y por ello mantiene sus rasgos propios. “La España es la nación más original en los tiempos modernos”.¹⁷⁷ Si la influencia del renacimiento italiano se sintió en sus letras, y produjo una nueva versificación y un gusto por lo antiguo y clásico, no está ahí la verdadera originalidad de la literatura española, sino en lo que Caro denomina “género nacional”¹⁷⁸ [...] La introducción del “elemento razonante y reflexivo” de la crítica en la sociedad literaria peninsular es obra del siglo XVIII [...]. No hay pues, que admirarse demasiado de que una nación que apenas acaba de salir de sus tiempos heroicos comience tan tarde su desarrollo crítico. “La crítica, ciencia de reflexión, es posterior a la poesía, que es hija de la imaginación, de la libertad, de la juventud (p. 6)”.¹⁷⁹

La similitud, agrego, con cierto momento de la doctrina comtiana es también grande, si se da fe al análisis de L. A. Paláu:

“La imaginación presta al espíritu humano el primer impulso para realizar una aproximación a la naturaleza. Frente a los fenómenos que lo rodean, el hombre tiene necesidad de forjarse un cierto tipo de explicación para salir del mundo animal. “Todos

¹⁷⁶ “En rigor, hubo dos movimientos: uno de retroceso: el estudio de la belleza, la refluorescencia de las facultades de las facultades imaginativas; movimiento hermoso, pero instantáneo y artificial; otro de progreso: la crítica literaria, la filosofía, las ciencias físicas; movimiento continuado hasta nuestros días y que aún continúa”. CARO, M. A. “La crítica literaria...,” p. 2.

¹⁷⁷ “El elemento religioso, infiltrado en España hasta la médula de los huesos, ha venido a convertirse en su propia sustancia; de tal manera que no puede concebirse a España protestante o de cualquier manera infiel a las creencias de los viejos españoles”. CARO, M. A. “La crítica literaria...,” p. 4.

¹⁷⁸ “En el género que llamamos nacional entra el elemento religioso, pero no por sí solo, sino en asocio de todos los que forman el carácter español”. *Ibid.*

¹⁷⁹ JIMÉNEZ P., David. *Historia de la Crítica literaria en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Cultura, 1992, p. 58-59.

los buenos espíritus, dice Comte, repiten después de Bacon que no hay otros conocimientos reales distintos de los que reposan sobre hechos observados. Esta máxima fundamental es evidentemente incontestable si se la aplica, como conviene, al estado viril de nuestra inteligencia. Pero si nos referimos a la formación de nuestros conocimientos, no es menos cierto que el espíritu humano en su estado primitivo no podía y no debía pensar así. Pues si por un lado toda teoría positiva debe necesariamente estar fundada sobre observaciones, por otro lado es igualmente sensible que para abandonarse a la observación, nuestro espíritu tiene necesidad de alguna teoría. Si contemplando los fenómenos no los ligamos inmediatamente a algunos principios, no solamente nos sería imposible combinar estas observaciones aisladas y en consecuencia sacar algún fruto, sino que seríamos incapaces de retenerlos [...] Así, acosado entre la necesidad de observar para formarse teorías reales y la necesidad no menos imperiosa de crearse algunas teorías para entregarse a observaciones continuadas, el espíritu humano se encontraría a su nacimiento encerrado en un círculo vicioso del cual no habrá tenido jamás forma de salir si no se hubiera felizmente abierto una puerta por el desarrollo espontáneo de las concepciones teológicas que presentaron un punto de reunión a sus esfuerzos y provisto un alimento a su actividad'. (COMTE, A. *Cours de Philosophie Positive*. Paris, Rouen et frères Bachelier, 1830-1842, Tome I, p. 8-9). El argumento que demuestra la necesidad lógica del carácter puramente teológico de la filosofía primitiva, es forjado por Comte a partir de la diferencia existente entre la imaginación y la observación. [...] Pero no se puede olvidar que esta distinción no es constatable más que a nivel histórico, en tanto que en ella se manifiesta exteriormente el orden espiritual¹⁸⁰.

Un texto como el del bogotano no nacía por azar. La insistencia de Caro en un discurso histórico acerca del *doble movimiento de la ciencia y la poesía* -que quiere diferenciarse del de los Ideólogos sobre la *marcha del espíritu humano* tanto como del de Comte sobre el *desarrollo del espíritu positivo*-, indica a mi modo de ver, más allá de las diferencias visibles, la presencia de un isomorfismo de fondo, detectable tanto en sus teorías de la historia como en su solución a la cuestión del estatuto de la experiencia personal de los sujetos.

Fue una versión de este sofisticado mecanismo de explicación de la historia, simplificada pero análoga, la que el historiador Jaramillo detectó en Caro, interpretándola como una “contradicción lógica de su mente”. A mi ver, para el tradicionalista colombiano la estructura metafísico-epistemológica de la historia se sostiene en una relación análoga a la que sustenta la doble relación entre lo histórico y lo inmutable, entre Estática y Dinámica, propuesta por Comte para explicar la marcha del espíritu humano y de la sociedad. La diferencia consiste en que para Caro el avance de éste se observa primordialmente en “la sagrada ciencia de la legislación”, de preferencia en las bellas letras, y sólo en último lugar en las ciencias:

¹⁸⁰ PALÁU, L. A. “Significación de la ‘Ley de los tres estados’...,” p. 62-63. Cfr., KREMER-MARIETTI, Angèle (Présentation, choix de textes, bio-bibliographie). *Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme*. Paris, Éditions Seghers, 1970, p. 11.

“...la ciencia de la legislación, lo mismo que, si bien en un orden menos sagrado, las bellas artes, está sujeta a bases naturales, a saber, las nociones del bien moral. [...] Elige libremente el pintor sus asuntos, [...] y en medio de esta libertad no puede menos de preferir, v. gr. lo armónico a lo incongruente, lo sencillo a lo recargado, la línea curva a la recta. ¿Quién dicta estas enseñanzas, uniformes en todas las épocas y lugares? No la naturaleza, no la experiencia; son diferencias que establece la razón en cierta época de su desarrollo, cualquiera que sea la ocasión o estímulo de este desarrollo. [...] Así se confunden hermanalmente el orden y la libertad, el derecho y la obligación, la inmutable severidad del deber y expansión infinitamente varia del progreso. Parece, pues, que el mundo moral se rige por una ley semejante a la que nos presenta el físico en la combinación de los dos movimientos planetarios de rotación y traslación, aquel representa el orden, éste el progreso. Se sostienen recíprocamente, y son ambos en último análisis, cosa admirable, un mismo movimiento”.¹⁸¹

Creo que el recurso del bogotano a la metáfora astronómica no debe explicarse como una “oculta influencia positivista”, una postura “cripto-comtiana”. Quisiera mostrar más bien cómo la ruta carista se sostiene sobre la “bisagra bernardiana”, esa distinción epistemológica entre “*ideas subjetivas* e *ideas objetivas*” asociadas estructuralmente a una distinción metafísica entre lo *inmutable* y lo *mutable*. Habiendo ya, en el capítulo anterior, establecido la estructura de este dispositivo conceptual y su función de desbloquear el estatuto negativo acordado a la experiencia personal por la configuración racional, podemos ahora reconocerlo como el instrumento con el cual la tensión entre lo empírico y lo trascendental *toma la vía positivista*. No fue entonces ni por imitación ni por casualidad que Caro dedicó uno de sus capítulos de refutación al utilitarismo al explicar su teoría del “verdadero progreso”, hasta el punto de llegar a reconocerla en algunos de sus ilustres adversarios liberales:

“Estas consideraciones complementan la idea de bien con la de perfección y la de orden con la de progreso. Las complementan, decimos, porque si hay distinción entre bien y perfección, no es una diferencia esencial, no lo es tampoco, consiguientemente, la que media entre las ideas de orden y progreso; ellas se adicionan, se penetran, se confunden en una sola. *El progreso es el orden en el tiempo, porque ¿qué otra cosa es progresar, sino concurrir, por evoluciones armónicas, a la realización de lo que la razón concibe como perfecto?* El orden es una escala tendida; levantándose hacia el cielo, la denominamos progreso. Ni es esto ficción de una imaginación soñadora: los más célebres representantes de la ciencia lo confirman. Stuart Mill, hombre de ideas liberales, expone con lucidez en su aplicación a la política,¹⁸² esta bella armonía, mejor dicho identidad entre orden y progreso.¹⁸³

Insisto en que lejos de parafrasear a Comte o a Mill –el único autor positivista a quien cita explícitamente, así sea sólo por ironía argumentativa-, Caro está elaborando,

¹⁸¹ CARO, Miguel Antonio. “Estudio sobre el utilitarismo...” En: *Obras*, p. 103-104.

¹⁸² [Cita de Caro: “Stuart Mill, *Gobierno representativo*, cap. 2. Se nos dice que existe de este mismo autor una refutación del utilitarismo [sic ¿!?!], que no conocemos”]. *Ibid.*, p. 101-102.

¹⁸³ *Ibid.*

con los mismos materiales epistémicos, su propia doctrina del progreso social en el contexto intelectual colombiano, en donde se imponía repensar una teoría de la “ciencia de la legislación” a la cual se había asignado durante la primera mitad del siglo XIX el rol de ciencia racional de la sociedad. Caro concilia entonces una doctrina clásica, la de la armonía preestablecida por Dios, con la doctrina ética medieval predicada por el “tomismo” sobre el respeto por la libertad humana.¹⁸⁴ El modo de hacerlo no podía ser sino situando en el sujeto, en el Hombre, esa armonía preestablecida, al postular la existencia en éste de ideas innatas, en especial la de *perfección*:

“puede servir de ejemplo la organización social; su fijación parece haber sido *dejada por Dios en mucha parte al esfuerzo intelectual del hombre*; éste no halla en la naturaleza ni una forma de gobierno ni un cuerpo de legislación que presenten, en todas sus manifestaciones, el carácter de ley dictada e impuesta a él y antes de él; sólo halla el deber de perfeccionarse además de individual, socialmente. Al fundar él, pues, gobierno y legislación, cumple la ley natural en cuanto ejerce un poder que naturalmente le corresponde; inventa, crea en cuanto estatuye el modo a su voluntad. Mas esta creación, siendo libre, no por eso es arbitrariamente caprichosa. Ella debe acomodarse a la noción de lo perfecto, *residente con mayor o menor lucidez en el entendimiento, idea de las que hemos llamado innatas [...]*”.¹⁸⁵

En el sujeto, la noción innata de perfección corresponde a una estática, mientras la voluntad ejercida en la historia constituye la dinámica. Los actuales lectores liberales de Caro, al no reconocer esta pareja conceptual *estática/dinámica* -que puede descubrirse en buena parte de las escuelas filosóficas del siglo XIX, aunque reelaborada con materiales diferentes-, se han dejado conducir a la afirmación errónea de que estas “doctrinas reaccionarias” desconocieron y despreciaron la historia. Pero, a modo de ejemplo, puede aducirse que en José Eusebio Caro, lector literal de Comte, hay una reelaboración de la pareja estructural Estática/Dinámica bajo la forma de la pareja Libertad/Virtud, siendo la Virtud el principio -moral- regulador de la primera. Y además, con esta pareja el padre de Caro estructuró su argumentación para fundar el Partido Conservador, oponiéndola al principio de “Libertad sin Virtud” que adjudicaba a los liberales.¹⁸⁶ Y en el manual ecléctico citado en el capítulo anterior, el que utilizara

¹⁸⁴ El tratado tomasiano “*De legibus*” (*Summa theologiae*, I-II, q. 90-97), ha llegado a ser, al decir de un analista reciente, “el canon clásico occidental sobre la ley natural”. Cfr., LISSKA, Anthony J. *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytical Reconstruction*. Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 13. En efecto, de todos los tratados que conforman la Suma, este es el que más ha sido recopiado y citado en su literalidad hasta nuestros días en los tratados que sostienen la doctrina de la “ley natural”, aún si su contexto teórico no es el “tomismo”. Ello explica que teóricos católicos no-tomistas e incluso anti-tomistas, en este punto hayan hecho apelación -más o menos fiel- a la doctrina formulada por Tomás. Otra cosa es ver cómo se resignifica la literalidad del texto en cada contexto histórico de apropiación y adecuación enunciativa.

¹⁸⁵ CARO, M. A. “Estudio sobre el utilitarismo...,” p. 102.

¹⁸⁶ Cfr., SIABATTO BENAVIDES, Diego. *El Positivismo En Colombia. Elementos del positivismo comtiano en el pensamiento de José Eusebio Caro. (1836-1853)*. Monografía para optar por el título de Historiador. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Bogotá, Octubre de 2003, [Director: Oscar Saldarriaga Vélez]. Bogotá, Octubre de 2003.

Caro hijo en el Colegio del Rosario, hallamos otra curiosa -y confusa- utilización de esta pareja, mezclando la física clásica y la “ciencia racional”, pero convirtiéndola en un *a priori* de tipo geométrico:

“[...] no olvidemos que la noción de fuerza, en manos de la razón discursiva [...] llega a ser el fundamento de una ciencia racional, *a priori*, demostrativa, que el espíritu construye sin salir de sí mismo, a excepción de aplicarla en seguida a lo real, como hace con la geometría. Esta ciencia tiene los nombres de *dinámica, estática o mecánica*. Desde luego expresa por definiciones la noción pura de la fuerza, tal como la sugiere la conciencia, así como la intensidad, la dirección y el punto de aplicación de la fuerza. No toma de la experiencia sino algunos hechos que la observación interna nos descubre en el ejercicio de nuestro poder voluntario, generalizados y establecidos en forma de postulados. Después calcula *a priori* todos los efectos posibles de la fuerza, y las condiciones del equilibrio y del reposo, en un sistema cualquiera de fuerzas, concebido él mismo idealmente como posible”.¹⁸⁷

Sobra recordar que también la misma pareja que en el párrafo anterior hallamos en Balmes. Y, para ir atando cabos, recordemos aquella “historia de la filosofía” neotomista en Colombia con que abrimos el capítulo tercero:

“El ‘andar de la mente que va de la inmóvil verdad por la vía de la movible experiencia, hace que la filosofía, siempre una en la solución fundamental de los problemas, mude y progrese; tenga rosadas auroras y tristes ocasos, momentáneos eclipses y resplandores de sol en el cenit del firmamento’ (Carrasquilla, R. M. *Barbarie del lenguaje escolástico*. página 10). En la historia de la filosofía en nuestra patria, cabe distinguir tres períodos que nos parecen bien definidos: *el período colonial, la reacción anticatólica y el renacimiento neotomista*”.¹⁸⁸

D. Jiménez, sin pretensión de estudiar la metafísica y la epistemología de M. A. Caro, ha mostrado cómo éste apela, en su doctrina sobre las Bellas Letras, a la coexistencia de lo inmutable y lo histórico, siendo el elemento inmutable, estático, lo que el filólogo bogotano denominó “idealidad”:

“Elemento esencial del arte es la idealidad, que no se contrapone, como algunos piensan, a la *realidad*, (puesto que lo preternatural, aunque impalpable, no deja de ser una realidad), sino al materialismo, al positivismo, al criterio limitado y rastroso que nunca se eleva a las auras superiores. Todo ideal es directa o indirectamente religioso, porque todo ideal es en sí mismo superior a la materia, y supone en quien lo concibe, un arrobamiento”.¹⁸⁹

¹⁸⁷ JACQUES, Amédée. *Psicología*. En: JACQUES, A.; SIMON, J.; SAISET, É.; *Manual de filosofía. Obra autorizada por el consejo de Instrucción pública*. [Trad. de Martínez del Romero]. Paris, Hachette, 1886, parte II, § IX, p. 101.

¹⁸⁸ RENGIFO, F. *op. cit.* p. 336.

¹⁸⁹ CARO, M. A. “La religión y la poesía...,” p. 367. “Habría que insistir, además, en que el ideal no está en la historia sometido a sus avatares, según la posición que Caro sostiene: está fuera de la historia, por encima de ella. La idealización es la esencia del arte bello, y si bien este, en sus aspectos secundarios, es

Esta afirmación de una “realidad” impalpable tras “los fenómenos”, síntoma claro de la ruptura con la epistémica de la representación, nos aboca a sustentar que esta oposición carista al “positivismo” debe leerse como un efecto de superficie que se produce sobre un sustrato epistémico común, y que se trata de un dimorfismo entre diversas opciones de construcción de “bisagras” o “pasajes” entre las configuraciones de saber en juego.

D. Ciencia y Poesía

Pues bien, otro elemento que hace significativo el dimorfismo entre la doctrina de Caro y el positivismo comtiano es de la jerarquía de las ciencias: si Comte procede a partir de las ciencias -las “duras” como la astronomía, la química, la física; las “naturales” como la fisiología, para terminar fundando, en la cúspide de todas ellas, la “física social”, la sociología-,¹⁹⁰ M. A. Caro, en otra dirección, halla el fundamento de su “ciencia de la legislación” en las humanidades, en la literatura y la filología *neoclásicas*, lo que David Jiménez llama “las bellas letras”:

“Sobre esto último -la relación entre poesía y religión- hay un texto especialmente significativo, escrito por Caro en 1880 (sic), y titulado “La religión y la poesía”.¹⁹¹ [...] Se repiten allí los tópicos acerca del origen religioso de la poesía, remitiéndose a la autoridad de Macaulay y de Cantú. La poesía primitiva supone siempre un pensamiento religioso. Es decir que la poesía en su forma natural y más pura es la expresión de las creencias de un pueblo, no de “las aberraciones de un individuo”. La epopeya, canto de los pueblos jóvenes tiene como principio necesario el de la fe religiosa, lo mismo que el de la cohesión nacional. La moderna tendencia a desligar la

incapaz de sustraerse a los modelos que la historia proporciona, en lo fundamental es invariable. De ahí que los auténticos clásicos de la literatura sean, para Caro, eternos. No tienen porqué pasar de moda si en su obra se encuentra realizado lo esencial, de acuerdo con las normas del arte verdadero”. JIMÉNEZ, D. “Miguel Antonio Caro...,” p. 247-248.

¹⁹⁰ «La presentación del «orden enciclopédico» en el *Discours sur l'esprit positif* de 1844 difiere bastante de la que se halla en la Lección 2ª del *Cours de philosophie positive*. El punto de vista «subjetivo» se hace manifiesto. La «clasificación» de las ciencias parte del hombre y desemboca en el hombre o, más bien, en la Humanidad. La «clasificación» del discurso de 1844 tiende a poner en evidencia que la «filosofía positiva» dominada por un afán de unidad, remite todo finalmente a la Humanidad, «única concepción plenamente universal». Resituado en el movimiento constructivo del pensamiento comtiano, el *Discours sur l'esprit positif*, mucho más que un resumen o una pausa, marca una etapa y un impulso hacia la ambición de una antropología total, generosamente anunciada «a los obreros» de París, con ocasión de una iniciación astronómica ejemplar». ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. «Présentation et notes» a la edición del *Discours sur l'esprit positif*..., p. 7-28.

¹⁹¹ CARO, Miguel A. “La religión y la poesía (Octubre de 1882)”. En: *Artículos y discursos*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1951, p. 367-392. Anoto que ya éste texto no puede considerarse como una “obra de juventud”, si es que se pudo pensar esto del “Informe sobre la Ideología”, del “Estudio sobre el utilitarismo”, o de su “Gramática latina”.

poesía de la búsqueda de Dios y a omitir el tema religioso es síntoma, para el autor, de “un ánimo apocado y frívolo” en los poetas y conduce a una lírica desprovista de profundidad, en la cual finalmente “se evapora la poesía”.¹⁹² En Voltaire, la impiedad y el prosaísmo vienen de una misma fuente. “Dios le hirió de radical impotencia para toda poesía noble y alta”.¹⁹³ [...] De Víctor Hugo dice exactamente lo mismo: poeta católico y maravilloso en su juventud, se extravió luego y rompió con la tradición religiosa para arrimarse a “extravagancias y delirios germánicos”:¹⁹⁴ puerilmente embobado, olvida la primera y principal de las leyes que rigen la poesía”, una vez esto sucede, “ya no hay firmeza, ya *no hay rumbo en el pensamiento*; por ello cesa de manar la verdadera poesía”, según Caro”.¹⁹⁵

Expresión de las creencias de un pueblo, no de las aberraciones de un individuo: he ahí salvada desde una filosofía no-liberal, la brecha entre el “sujeto empírico” y el “sujeto trascendental”. Sólo que esta solución resuelve el problema de la experiencia personal, postulando un sujeto colectivo y transhistórico, el “alma de un pueblo” al estilo de un “inconsciente colectivo” dotado de infalibilidad, o de una “razón general” llamada otras veces “sentido común”, algo que con inagotable refinamiento filosófico y teológico el célebre cardenal inglés John Henry Newman (1801-1890) inmortalizó, en la dirección opuesta a la de los tradicionalismos y neotomismos, con el concepto de *sensus fidei*.¹⁹⁶

¹⁹² *Ibid.*, p. 383.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 385.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 387-88.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 388.

¹⁹⁶ Vale la pena recordar que 1870 es también el año de publicación de *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* de J. H. Newman; pero también debe tenerse en cuenta que fue su *The Idea of a University* (1852) la obra más ampliamente leída por la intelectualidad católica colombiana y tal vez en los medios católicos en general. Cfr., SIERRA GUTIÉRREZ, Francisco. “John Henry Newman: aportes a una filosofía del conocimiento”. En: PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA. *Orientaciones Universitarias. El pensamiento universitario del cardenal Newman*. Bogotá, No 31, (feb., 2001), p. 27-46. Lo que sí hay que señalar es que la solución newmaniana va en la vía opuesta al tradicionalismo y al positivismo: con el fecundo concepto de *illative sense*, explícitamente inspirado en la ética aristotélica, Newman construye una solución que valoriza radicalmente la experiencia personal sin caer en solipsismos, hasta el punto de que, como lo señala Sierra, ha abierto posibilidades todavía fecundas a la investigación en teoría del conocimiento. Hecha con los elementos enunciativos que ya nos son familiares, la vía newmaniana está totalmente del otro lado -del lado experimental- de la fisura epistémica que nos ocupa, y en una frase hace polvo todas estas laberínticas discusiones de la *filosofía perenne*: “El sentido ilativo se ocupa de raciocinios a partir de hechos primarios y se dirige a conclusiones personales. De esta forma es un instrumento a partir de lo particular, y determina lo que son las leyes generales y qué conclusiones no pueden ir más allá de la probabilidad. Ya me aventuré a decir que nuestra creencia en la existencia del mundo material y extenso se deriva de una inferencia a partir de una percepción de los objetos particulares a través de sus fenómenos, a medida en que éstos se presentan ante nosotros, o también, diría yo, de nuestra experiencia de los fenómenos sensibles del propio yo. Por medio del sentido ilativo llegamos a esta conclusión que ninguna lógica podría alcanzar; y asimismo por medio del sentido ilativo concluimos, a partir de los datos que poseemos, que la naturaleza es uniforme; y será por un defecto en este sentido, si llegamos a afirmar que las leyes de la naturaleza son invariables. La extensión del sentido ilativo coincide, pues, con la extensión de nuestro entendimiento, hasta alcanzar a la misma experiencia, de cualquier clase que sea. Y aun en lo que a ésta se refiere, podemos utilizarlo para distinguir lo real de lo aparente, para reducir las apariencias a sus elementos, para determinar el valor y

Los espiritualistas y tradicionalistas católicos tematizaron en otra dirección filosófica y política el tema del *sentido común* o la *razón general*: para Lamennais y de Bonald la psicología personal queda sometida, cuando no aplastada y hasta obliterada, por el peso de la autoridad de la tradición o del ser colectivo.¹⁹⁷ Solución análoga, aunque laica, era la que proponía el comtismo.¹⁹⁸

la aplicación de aquellos que sean reales. *Hay que tener en cuenta además que los orígenes del pensamiento son tan oscuros como que a veces no se puede distinguir entre lo que es experiencia y lo que es raciocinio*, y a veces nos es imposible afirmar si lo que parece un primer principio es la forma en que el sentido ilativo nos lo representa, una verdad elemental o más bien la manifestación de una sensación o un sentimiento. Por esta razón no hay nada en lo que he afirmado sobre el carácter instrumental o extensión del sentido ilativo que sea incompatible con su calidad de *don personal o hábito*, como lo he dicho; puesto que, por hallarse de hecho siempre presente en alguna materia determinada, es *personal*, ya que el discernimiento de los principios relacionados con esta materia es también personal. Ciertamente [...] es una realidad que los hombres tomados al azar difieren muchísimo en su percepción de los fundamentos de la religión, del deber, de la filosofía, la ciencia de la vida y el gusto [...] En un análisis final de sus facultades intelectuales, cada hombre es en sí mismo independiente, aunque tenga mucho en común con los demás y el último juez de todos sólo sea Uno. Lo cual no quiere decir que no haya una norma objetiva de verdad, sino que los diversos individuos, con culpa o sin ella, la aprehenden de maneras diversas...” 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, p. 319-320]. La bibliografía sobre Newman es enorme, y es de gran ayuda en ello el índice preparado por el Dr. Leo Kenis para el volumen de homenaje a Robrecht Boudens: BOUDENS, Robrecht. *Two Cardinals: J. H. Newman/ D.J. Mercier*. (Edited by Lieve GEVERS), Leuven, University Press, 1995, 362 p.

¹⁹⁷ M. Múgica ha señalado otros “vasos comunicantes” entre el tradicionalismo, el racionalismo y el positivismo a propósito de las relaciones entre *razón general* y *sentido común*. Notando cuánto las doctrinas de de Bonald sobre el lenguaje debían aún a Condillac, concluye: “En el fondo [respecto a los tradicionalistas] se trata de una actitud racionalista y naturalista que, con apariencia de teocentrismo, acaba concibiendo lo divino como inmanente al desarrollo progresivo del espíritu humano. ¡Qué fácil resulta interpretar en estos términos el siguiente texto del *Essai sur l’indifférence* de Lamennais: «antes de Jesucristo, el cristianismo era la *razón general manifestada por el testimonio del género humano*. El cristianismo después de Jesucristo, desarrollo natural de la inteligencia, es la *razón general manifestada por el testimonio de la Iglesia*» [Lamennais, F. *Essai...*, prólogo al volumen 2, p. lxiij]. Indudablemente, cabría aportar también textos bonaldianos que propiciaran una interpretación racionalista o positivista. Ambas interpretaciones son perfectamente posibles desde el momento mismo en que esta relación -verdad, certeza, universalidad-, aparezca no fundada y considerada además en términos puramente formales. Referir la certeza al consentimiento universal ya es, en cierto modo, una consideración formal de la certeza; en efecto, si se dice que la *certeza* práctica de las verdades morales o sociales -no su carácter de verdad-, se genera en el consentimiento universal con el que se presentan, de algún modo se está admitiendo que la certeza se origina en la forma como se presenta la verdad. A mi parecer, aquí hay una falta de intelectualismo, puesto que para lograr la certeza y evitar al mismo tiempo la visión de las cosas en Dios, Bonald ha omitido la consideración intelectual de la objetividad -del contenido objetivo- como generadora de certeza, para primar en exceso la forma como cabe reconocer la verdad moral en función de su efecto, que es constituir la universalidad. Lamennais no ha hecho más que radicalizar tal posición”. MÚGICA, L. F. *Tradición y Revolución...*, p. 390-391.

¹⁹⁸ No puede ser mayor el contraste entre Newman y los tradicionalistas -incluyendo a Comte. Según Paláu: “Comte lanza un condenación respecto de la psicología racional, tanto en la dimensión del objeto como en la perspectiva del método. Es ilusorio hablar de “vida interior” del individuo cuando tal vida no puede ser aprehendida más que por el método de *introspección*. Comte reduce entonces el estudio de la individualidad a una parte de la fisiología, la fisiología cerebral. Se trata de una dudosa especie de física mental que se conoce con el nombre de “frenología”. [...] *Nos parece que el rechazo a*

Fue entonces a partir de una diferencia fundamental en los saberes escogidos para pensar una teoría de la religión –su escatología–, como Caro siempre se manifestó acérrimo enemigo del “positivismo”, reitero, en esa versión esquematizada que lo reducía a un empirismo materialista. El párrafo que sigue, escrito en 1882, ilustra el funcionamiento de la serie *positivismo-crítica-escatología* tanto en Caro como en Pasteur, a través de la peculiar manera en que Caro interpreta el método de la ciencia experimental, asentando una teoría sobre la *naturaleza religiosa del conocimiento científico*, y por extensión, de todo conocimiento. Caro hace una lectura a la vez “balmesiana” –el entendimiento puro- y “experimentalista” –el desdoblamiento trascendental de los objetos- de la epistemología (y la escatología) pasteurianas-, terminando con una inversión escatológica de la postura comtiana, la cual había afirmado la *naturaleza científica del conocimiento religioso*:

“M. Pasteur, en su reciente discurso de recepción en la Academia Francesa¹⁹⁹ ha hecho una confrontación luminosa del criterio experimental que indaga verdades ocultas, y el método materialista, positivista, que consigna simplemente hechos. Son dos métodos enteramente opuestos en el punto de vista filosófico. El investigador científico reconoce implícitamente que lo visible es sólo un velo que cubre lo invisible, que la ciencia no está íntegra, ni con mucho, en el entendimiento humano, sino en la inteligencia infinita; los secretos que se esfuerza por arrancar a la naturaleza, son revelaciones de la suprema sabiduría, y él vive y se alimenta de la esperanza de *saber más*. El positivista, por el contrario, se encoge en el círculo estrechísimo de lo conocido, y cierra adrede los ojos del alma al mundo suprasensible. La idea del *infinito* (observa Pasteur), sistemáticamente excluida por el positivismo, es estímulo latente y

considerar el aspecto psicológico es el que ha permitido a Comte la identificación, en su fuente, entre el conocimiento común y el conocimiento científico. Pues definir cualquier tipo de conocimiento por su deber de “observación” pasiva de experiencias sensibles repetidas sólo es posible si se niegan o se dejan de lado las implicaciones que tienen las historias particulares de los agentes del conocimiento. Para Comte todos los hombres son sustituibles entre sí cuando se trata del dominio de la observación”. PALÁU, L. A. “Frenología, epistemología...,” p. 21. [Cursiva O.S.]

¹⁹⁹ [Este texto pasteuriano se acababa de publicar en Colombia, en el *Repertorio Colombiano*, una revista dirigida por Carlos Martínez Silva, de línea conservadora moderada, publicación cuya importancia intelectual señalaré adelante. Cfr., PASTEUR, Louis. “Discurso de posesión en la Academia Francesa”. *Repertorio Colombiano*. Bogotá, Vol. IX, No. 43, (jul., 1882), p. 46-60. Entre otras cosas, fue en esta revista donde se publicó el primer ‘manifiesto neotomista’ para Colombia, de la mano de monseñor Rafael M. Carrasquilla, en agosto del año 1881. Por otra parte, también D. Mercier cita el discurso de Pasteur en su ensayo “Le bilan philosophique du XIXe siècle”. (RNSP, Louvain, 1900 t. VII, (Versión castellana: *La filosofía en el siglo XIX*. (Trad. de Francisco Lombardía) Madrid, Daniel Jorro, 1904, p. 34-35), para sostener tesis análoga a la de Caro: “Las preocupaciones metafísicas trascienden, pues, a la superficie, y los experimentadores de profesión padecen su ascendiente irresistible”. *Ibid*, p. 33. O: “Las ciencias particulares son parte integrante de la filosofía; todo científico consecuente consigo mismo es, en su campo, un metafísico” Mercier, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, p. 407. Si creemos al análisis de Foucault sobre la presencia de “metafísicas de objeto” al lado de las ciencias positivas, estos metafísicos católicos tenían razón en señalar a los científicos su recurso más o menos vergonzante a algún tipo de metafísica. Otra cosa es que, en la vía inversa, los católicos quisieran fundar su propia metafísica en las ciencias positivas. Nota de O.S.]

poderoso de toda investigación científica. De aquí se sigue que la ciencia es naturalmente religiosa, y el positivismo (aunque esto no lo entiendan algunos críticos), es esencialmente ateo. Así como la hipótesis del *infinito*, es factor, y factor religioso, del método científico, la aspiración a lo infinito es base de las creaciones poéticas, y base de carácter religioso aún más pronunciado, porque la poesía no es mera especulación mental, sino culto de lo bello”.²⁰⁰

Sigamos, de la mano de Jiménez, el recorrido del argumento carista, donde el mecanismo del doble movimiento histórico se aplica al plano literario, y donde el recurso a lo empírico se sigue haciendo valer como fundamento trascendental. Según el citado crítico literario, el artículo “La religión y la poesía”

“[...] sagazmente, se inicia con afirmaciones generales, que admiten muy amplia interpretación, no necesariamente teológica, sino antropológica e histórica: “Ora contemplemos el arte en general, y la poesía en particular, en sus condiciones esenciales, ora en las circunstancias en que se desenvuelve, siempre aparece ligado con la religión”.²⁰¹ Tal afirmación, en su contexto menos restringido, puede discutirse, someterse al análisis o a la crítica razonada, para finalmente aceptarla o rechazarla. Cuando llegamos a los dos últimos párrafos, sin embargo, la afirmación inicial se ha transformado en estas otras: “nada hay tan poético como la Religión revelada”, “la poesía se apoya en sentimientos morales bien ordenados”, “donde no se pone en actividad un principio de rectitud moral, allí no hay poesía”, fórmulas que Caro [sin citarlo, dice haber tomado] del Cardenal Newman. O esta otra que le parece irrefutable

²⁰⁰ CARO, M. A. “La religión y la poesía”. p. 367-368. En el citado texto de Pasteur se lee: “El grande y visible vacío del sistema [positivista] consiste en que, en la concepción positiva del mundo, no se tiene en cuenta la más importante de las nociones positivas, la del infinito. [...] ¿Qué es la concepción del ideal sino la facultad, reflejo de lo infinito, que, en presencia de la belleza nos lleva a imaginar una belleza superior? La ciencia y el anhelo de comprender, ¿qué son sino el efecto del estímulo de saber que en nuestra mente pone el misterio del universo? ¿Dónde están las verdaderas fuentes de la dignidad humana, de la libertad y de la democracia moderna, sino en la noción de lo infinito, delante de la cual todos los hombres son iguales? PASTEUR, M. “Academia francesa”. *Repertorio colombiano*. *Op. cit.*, p. 58, 59. M. A. Caro reafirma esta idea antipositivista en el texto que citamos: “El moderno y famoso químico Liebig, en su opúsculo sobre la inducción y la deducción, reconoce esta alianza entre la ciencia y la poesía en una aspiración del espíritu hacia lo desconocido y lo perfecto, cuando observa que la mayor parte de los descubrimientos científicos, más bien que producidos en una fábrica de razonamientos, han sido fruto de una especie de adivinación o feliz inspiración, como las creaciones poéticas”. CARO, M. A. “La religión...”, p. 369. Reencontraremos este rol trascendente de la noción de *infinito* en el Regenerador, Rafael Núñez, de inspiración spenceriana, pero inserto en una estática comtiana: “Spencer reconoce [al contrario de Comte] que el objeto del sentimiento religioso continuará siendo lo que siempre ha sido, es decir, el origen misteriosamente velado de las cosas. *Las formas varían, pero la sustancia que reside en el fondo del fenómeno es inmutable*. El término de las evoluciones es lo infinito impenetrable, como objeto de contemplación, y nunca retrogradará el sentimiento religioso hasta tener por objeto la contemplación de un infinito conocido como es la colectividad humana”. NÚÑEZ, Rafael. “La sociología. Elementos de este estudio” [Cartagena, mar. 4, 1883]. En: *La Reforma política en Colombia*. T. I, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945. Reproducido también en: GONZÁLEZ ROJAS, Jorge Enrique; (ed). *Positivismo y Tradicionalismo en Colombia*. Bogotá, El Búho, 1997, p. 105-127.

²⁰¹ CARO, M. A. “La religión...”, p. 367.

por venir de un protestante, Lord Macaulay: “El Catolicismo es la más poética de las religiones”.²⁰² De ahí a decir que Víctor Hugo es un buen poeta sólo cuando es católico no hay sino un paso y Caro lo da sin vacilar”.²⁰³

En otro artículo, Jiménez exhuma la epistemología -y la metafísica- que subtienden esta “teoría religiosa de la literatura”, que ha devenido una “teoría literaria de la religión”:

“La esencia de la poesía, para Miguel Antonio Caro, es la verdad. Pero la verdad no significa, para él, fidelidad a la vida real observada y vivida, como sería el caso para un novelista del estilo de Tomás Carrasquilla.²⁰⁴ La verdad, para Caro, significa idealidad.²⁰⁵ El arte propone siempre una realidad superior a la de la experiencia. No una realidad inexistente, deseada o soñada por el sujeto, como es el caso del romanticismo,²⁰⁶ sino una realidad existente, trascendente, que se mantiene frente a la

²⁰² *Ibid.*, p. 391-392.

²⁰³ JIMÉNEZ P, D. *Historia de la crítica...*, p. 60-61.

²⁰⁴ CARRASQUILLA, Tomás (1858-1940). Ver: Anexo 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

²⁰⁵ Más adelante, M. A. Caro repite su tesis neoplatonizante del ‘mundo como un símbolo de Dios’: “La idealidad supone un mundo sobrenatural: tipos invisibles a que han de referirse las ideas de verdad que hemos adquirido, y las formas de belleza que conocemos. Las criaturas visibles son signos de pensamientos divinos: la creación, un libro simbólico, el poema de Dios; y aquel será más poeta, que mejor sepa traducir al simbolismo del lenguaje humano, el simbolismo del universo. Por esta razón el lenguaje de la poesía es eminentemente metafórico; las artes en general se ejercitan en imágenes y ficciones llenas de significación honda: su objeto propio no es fotografiar, sino representar, simbolizar, acercándose más y más a las revelaciones que se traslucen en las formas de la Creación”. *Ibid.*, p. 369. Nótese que acá la noción de representación ya es sinónimo de *simbolización*, no de trasunto de lo real.

²⁰⁶ “Antes del modernismo [literario] Miguel Antonio Caro había determinado que el enemigo de la tradición clásica era el romanticismo. Veía en las tendencias románticas europeas una influencia *modernista* nociva. José Eusebio Caro, todavía antes, a mediados del siglo XIX, había advertido los signos de la decadencia literaria en la tendencia de la novela moderna al disolver los lazos entre verdad y belleza. El desarrollo moderno del género novela les parecía a ambos el síntoma de que la ficción se estaba apoderando de la literatura y sustituyendo la verdad por la imaginación. Novelesco y romántico eran sinónimos entonces. “Esta detestable inundación de novelas es un fenómeno moderno, modernísimo”, escribe José Eusebio Caro en una carta a Julio Arboleda, en 1852. Y continúa: “La literatura de pura ficción tengo para mí que es en su esencia mala... Tengo la convicción profunda de que si se desterrase del mundo toda novela... el género humano haría una ganancia incalculable”. (CARO, José Eusebio. “La frivolidad”, carta a Julio Arboleda, Nueva York, 5 de julio de 1852, en: *Antología. Verso y Prosa*. Biblioteca Popular Colombiana, Bogotá, 1951, p. 460-461. CARO, M. A. *Estudios literarios...*, p. 289 y 292”). Cfr., JIMÉNEZ, D. “Miguel Antonio Caro: Bellas letras...” p. 246. En otro lúcido ensayo, Jiménez anota: “Románticos y positivistas privilegiaron la novela, género moderno por excelencia, como instrumento para la crítica de la tradición y camino real para la secularización del pensamiento y de las formas de vida. [...] Para J. E. Caro, dentro de su concepción religiosa de la poesía, el que fabrica, el que inventa, está más cerca del científico o del ingeniero que del poeta. En esto no podría decirse que discrepase propiamente de la posición de sus adversarios, los positivistas. Sólo que éstos veían el asunto desde la margen opuesta: una vez que la función sagrada de celebrar la verdad trascendente ha perdido históricamente su vigencia, al poeta no le queda sino hacerse eco de las grandes conquistas del saber humano. La literatura merece el apelativo de moderna sólo cuando marcha al mismo paso de la ciencia e imita la actividad constructiva del hombre práctico [...] en una época industrial, dominada por la técnica, le corresponde a la literatura celebrar una nueva alianza, esto

realidad empírica como un modelo imperativo, aunque en algunos casos no sea reconocido. Para eso sirve la crítica: para que no se haga en el arte caso omiso de esa relación con el ideal, para que se recuerde y se resalte, o para que se reproche su ausencia en ciertas obras. Se trata de un patrón de valoración, pero no de uno cualquiera, sino del fundamental. El arte no es, así, pura imitación ni reflejo de lo empírico, como sucede con la novela, el menos artístico de los géneros literarios, dentro de una jerarquía implícita en los juicios de Caro. *Su esencia no es tampoco lo subjetivo ni remite en primer lugar a la experiencia vivida*, como sería el caso del lirismo romántico. [...] La verdad no es el resultado de la investigación y del conocimiento, opina Caro, pues también la investigación y el esfuerzo de conocer pueden desviarse y caer en el error. La verdad tampoco procede del interior del sujeto, como creían los románticos. Caro, igual que Menéndez y Pelayo, identifica la verdad no simplemente con Dios, [...] sino con la autoridad de la Iglesia católica. De ahí su dogmatismo. Gran parte de su manifiesto rechazo del romanticismo se explica por la tendencia romántica a identificar *verdad y sentimiento*, y a reducir el contenido religioso a *vivencia interior*.²⁰⁷

Ante todo, hay que hacer una distinción fundamental: tras el dogmatismo religioso de Caro, subyace de modo estructural la parte de la configuración racional que Balmes primero, (el orden del entendimiento puro) y luego también Comte y Bernard “salvaron del naufragio”: el dogmatismo de las ideas subjetivas y su método deductivo.²⁰⁸ No en vano Comte pudo plantear, en pleno ejercicio de laicidad, que:

“El dogmatismo es el estado normal de la inteligencia humana, aquel hacia el cual tiende, por su naturaleza, de manera continua y en todos los géneros, incluso cuando parece apartarse más de ellos, porque el escepticismo no es sino un estado de crisis,

es la del hombre con la naturaleza a través no de la religión, sino de la ciencia. Con un tono didáctico, el arte literario debería abrazar su misión de enseñar a los hombres los beneficios de ese nuevo pacto entre la técnica moderna y el mundo natural, ‘consorcio fecundo’ cuya condición real es el trabajo ‘ennoblecido’ por la palabra del poeta. [...] Sólo que, la contraposición, en términos políticos, de una concepción científica del mundo como antagonista de la vieja concepción religiosa, termina por convertir la supuesta ciencia en un dogma y en instrumento de intereses partidistas inmediatos, con lo cual se pierde, o de debilita, su poder liberador y su capacidad de universalización. La concepción científica del mundo se torna otra vez doctrina y creencia.” JIMÉNEZ PANESSO, David. “Los modernos”. En: *Fin de siglo, Decadencia y Modernidad. Ensayos sobre el modernismo en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura/Universidad Nacional de Colombia, 1994, p. 11, 13. Es crucial, por tanto, saber que el término *modernismo* apareció en Colombia asociado, esencialmente y de modo polémico, a la literatura y el arte, y que sólo posteriormente, por la época de la encíclica *Pascendi* (1907), la jerarquía católica colombiana lo asoció al error teológico y doctrinal condenado por el magisterio eclesiástico, tema que detallaré en el próximo capítulo.

²⁰⁷ JIMÉNEZ P, D. “Miguel Antonio Caro: Bellas letras...” p. 247.

²⁰⁸ Cabe acá la imprescindible aclaración hecha por Van Riet: “Para prevenir todo equívoco, señalemos que el término “dogmatismo” tiene, entre los tomistas [y, agrego, otros intelectuales católicos, O.S.] del siglo XIX, el mismo sentido que en la antigüedad: es lo opuesto del “escepticismo”. En Kant ha tomado una nueva significación: es el opuesto de lo “crítico”, y designa una filosofía que no se toma el trabajo de justificar su fundamentos”. Cfr., VAN RIET, G. *L'Épistémologie...*, p. 50, nota 43. Pero más interesante es notar cómo esta acepción, al uso entre los neotomistas, describe perfectamente la definición de dogmatismo que cito enseguida, que proviene de A. Comte.

resultado inevitable del interregno intelectual que sobreviene necesariamente todas las veces que el intelecto humano está llamado a cambiar de doctrinas”.²⁰⁹

Y a fines del siglo encontramos a monseñor Mercier, hablando, como psicólogo, en defensa de la causa contraria pero recurriendo a un argumento del todo análogo:

“La humanidad es naturalmente dogmática. El niño cree naturalmente a su padre y a su madre y a todos aquellos que lo rodean. El hombre del pueblo ha podido aprender, por experiencia, a dudar de la palabra de otro, pero no duda ni de sus sentidos ni de su razón. Cuando el médico, el filósofo notan ciertos errores de los sentidos, se dan cuenta que han caído en paralogismos inconscientes y buscan ciertas reglas empíricas para evitarlos, pero mantiene su confianza en sus facultades naturales, persuadidos que los errores cometidos por ellas son *accidentales*. Los pensadores de la Edad Media, no más que los de la Grecia antigua, tampoco piensan en poner en duda, suponiendo unas condiciones normales de ejercicio, la sinceridad natural de nuestras facultades cognitivas”.²¹⁰

Se puede rastrear la presencia de la opción teórica carista -y en clave perfectamente racional, sin alusión religiosa- hasta el célebre *Discurso pronunciado en la Universidad de Chile* en 1843 por su rector y reformador, y uno de los pilares intelectuales del nacionalismo criollo decimonónico, el maestro Andrés Bello.²¹¹ El polígrafo venezolano dejó en ese texto como esculpida para todo el espacio cultural hispanoamericano una recia concepción de la función de las Bellas Letras, aquellas que, ya lo hemos mostrado, se enseñaban en las Facultades de Literatura y Filosofía:

“Aquel departamento literario que posee de un modo peculiar y eminente la cualidad de pulir las costumbres, que afina el lenguaje, haciéndolo vehículo fiel, hermoso, diáfano de las ideas [...]; que, por la contemplación de la belleza ideal y de sus reflejos en las obras del genio, purifica el gusto, y concilia con los raptos audaces de la fantasía los derechos imprescriptibles de la razón; que, iniciando al mismo tiempo el alma en estudios severos, auxiliares necesarios de la bella literatura, y preparativos indispensables para todas las ciencias, para todas las carreras de la vida, forma la primera disciplina del ser intelectual y moral, expone las leyes eternas de la inteligencia a fin de dirigir y afirmar sus pasos y desenvuelve los pliegues profundos del corazón, para preservarlo de los extravíos funestos, para establecer sobre sólidas bases los derechos y deberes del hombre”.²¹²

²⁰⁹ COMTE, A. “Consideraciones sobre el poder espiritual...”, *op. cit.*, p. 270.

²¹⁰ MERCIER, D.-J.; cardinal. *Les origines de la psychologie contemporaine*. [1897]. Louvain/Paris, I.S.P./Alcan, [1925³], p. 452-453.

²¹¹ Sobre Bello, entre una bibliografía inmensa puede verse el trabajo más reciente: BOCAZ, Luis. *Andrés Bello, una biografía cultural*. Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2000, 248 p.

²¹² No por casualidad este Discurso fue re-editado también en el ya citado *Repertorio Colombiano*, unos meses antes que el discurso de Pasteur: Cfr., BELLO, Andrés. “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile”. *Repertorio Colombiano*. Bogotá, n° 41 (nov., 1881), p. 310-311. Cit. por JIMÉNEZ P, D. “Miguel Antonio Caro: Bellas letras...” p. 237.

Este friso ya nos es conocido: así como la descripción de la configuración epistémica “clásica o racional” nos ha proporcionado las claves de comprensión de aquel ideal de “buena educación liberal”, esa misma positividad nos ilumina ahora los enunciados de este “ideal” neoclásico de las “bellas letras”, y el isomorfismo que la comparación arroja es total: sometimiento de la fantasía a las leyes eternas e inmutables de la razón, desarrollo pedagógico de las facultades superiores, formación de una “cultura general” previa a toda actividad profesional, autodisciplinamiento del individuo, formación de la moral y el afecto correctos, y fundamento seguro del orden social alrededor de los derechos y deberes del hombre. Jiménez destaca así los matices de esta “estética” que es, de inmediato, una ética:

“Para Bello, la literatura no puede tener un sentido meramente privado, interior, propio del sujeto que habla consigo mismo, tal como se ha concebido a partir del romanticismo. Su sentido es público y su función podría definirse como la de educar al ciudadano en los principios universales de la razón, condición necesaria de la vida pública y del ejercicio de la ley. La literatura no es todavía una esfera diferente de la ciencia: la enseñanza de las letras es la base sobre la que se construye el aprendizaje de todos los saberes; es la primera forma de la disciplina intelectual y a través de ella se tiene la experiencia inicial del funcionamiento mismo de la inteligencia”.²¹³

¿“Ideal conservador” porque no recurre a las ciencias sino a las humanidades, y (en el caso de Caro, que no en el de Bello) a la religión? ¿“Ideal liberal” porque funda todo su edificio en los principios universales de la razón? He aquí el *quid pro quo* que anuda los laberintos de la historia cultural colombiana desde el siglo XIX, repetido y prolongado hasta hoy por filósofos e historiadores de las ideas. Para nuestro análisis, ya es posible sacar a luz las analogías y divergencias entre estas bisagras: la “balmesiana” y “bernardiana” coinciden en el polo de las “*ideas subjetivas absolutas*”, mientras que el rol de las ideas geométricas de la primera, y el de las ideas matemáticas de la segunda, ha sido, en la “bisagra carista”, ocupado por el de las “bellas letras”. En Carrasquilla, la analogía con Bernard es sorprendente, con la diferencia de que para el sacerdote la verdad ontológica es metafísica y no sensible, en lo cual acuerdan Balmes y Caro. Hay también, por supuesto, analogías y diferencias en el polo de las “ideas objetivas”; para Balmes éstas son apariencias sensibles, para Bernard hipótesis mutables y para Caro la realidad visible. Tres epistemologías divergentes –e incluso antagónicas, algunas-, construidas sobre una forma estructural común.

Detengámonos un poco en este recorrido. Ya estos elementos, así sean sumarios, permiten sustentar la existencia de un isomorfismo epistémico entre el tradicionalismo, el positivismo y otras “filosofías” coetáneas que habrían compartido una problemática común: la necesidad de construir una doctrina sobre el hombre que pudiese resolver, a nivel del método, las tensiones entre “el punto de vista dogmático” -racional y *objetivo*- y “el punto de vista histórico” -positivo y *subjetivo*-. Y se muestra que ello se hizo sobre el surco de la tensión *positivismo-criticismo-escatología*, si se acepta la caracterización del

²¹³ JIMENEZ, D., *op. cit.*, p. 237-238.

positivismo no como “comtismo” sino como parte de esa figura epistemológica signada por una *coincidentia oppositorum*: un “racionalismo del sujeto” y un “empirismo del objeto”, que se resuelven en una metafísica escatológica. Y lo que expresan estas duplas conceptuales *subjetivo/objetivo*, *mutable/inmutable*, *relativo/absoluto*, *realidad/apariencia*, *estática/dinámica*, y sus análogas, sucedáneas y combinatorias, es la reconstitución del campo de saber bajo la figura epistemológica crítico-positivista-, la “epistémé experimental” o “del Hombre”, tratando a la vez de desplazar y de relocalizar los elementos de la configuración racional.

Así pues, lo que debe entenderse acá como *isomorfismo epistémico* es cómo este juego de duplas constituyó una especie de matriz que pudo dar lugar a multiformes modos de manifestación, a diversas maneras de actualizarse en contenidos: ello explicaría, por ejemplo, cómo Comte al asociar la distinción epistemológica *subjetivo/objetivo* a la pareja metafísica *inmutable/mutable*, pudo formular sobre ellas una teoría de la historia - “historia del espíritu humano”- a partir de la dupla *estática/dinámica*, y una política social anclada sobre la dupla *orden/progreso* y una ética fundada en la primacía de los *deberes* sobre los *derechos*,²¹⁴ optando por fundarlo todo en los saberes biológicos y sociales -o mejor, en los saberes sociales de fundamento biológico. A su turno, un tradicionalismo filológico como el de M. A. Caro construyó su solución sobre la dupla isomorfa *ciencia/poesía*, tomando pie en los saberes filológicos, la tradición colonial española, y la historia de las religiones.²¹⁵ Ya hemos visto cómo la “bisagra balmesiana” se apoya en la

²¹⁴ He aquí esta joya del pensamiento político neoconservador, que evoca además la filosofía de otra encíclica de León XIII, la *Rerum Novarum*, segundo pilar del movimiento neotomista, su ancla en lo social: “El pueblo no se puede interesar sino esencialmente en el uso efectivo del poder, en cualesquiera manos que él resida, y no a su conquista especial. [...] En una palabra, el pueblo está naturalmente dispuesto a desear que la vana y tormentosa discusión sobre los derechos se halle reemplazada por fin por una fecunda y salvadora apreciación de los diversos deberes esenciales, sean generales, sean especiales. Tal es el principio espontáneo de la íntima conexidad que, tarde o temprano, aliará por necesidad el instinto popular a la acción social de la filosofía positiva, [...] cuyo primer y principal resultado social consistirá, en efecto, en constituir sólidamente una activa moral universal, que prescriba a cada agente, individual o colectivo, las reglas de conducta más conformes con la armonía fundamental. [...] *Si el pueblo permanece ahora, y debe permanecer en adelante, indiferente a la posesión directa del poder político, no puede renunciar jamás a su indispensable participación continua en el poder moral, el cual, único verdaderamente accesible a todos, sin ningún peligro para el orden universal, y por el contrario, para su gran ventaja cotidiana, autoriza a cada uno, a nombre de una común doctrina fundamental, a recordar convenientemente a los poderes más altos cuales son sus varios deberes esenciales*”. COMTE, Auguste. *Discours sur l'esprit positif suivi de cinq documents annexes*. [Présentation et notes: Paul ARBOUSSE-BASTIDE]. Union Générale d'Éditions, Col. 10/18, 1963, p. 123-124. [Cursiva O.S.]

²¹⁵ Todas estas duplas -y sus aporías- pueden constatarse también para la escuela teológica tradicionalista de la Universidad de Lovaina, en cabeza de Arnold Tits, monseñor Lafôret y Casimir Ubaghs, si leemos este pasaje del historiador Hocedez a la luz de nuestra hipótesis: “Desde el punto de vista doctrinal, entre los tradicionalistas franceses y belgas, la diferencia principal y fundamental es que los segundos profesan el *innatismo*, mientras que los primeros lo rechazan [...]. Los lovanistas distinguen, en efecto, las *nociones* y las *ideas*: las nociones son adquiridas, las ideas son innatas. Las nociones se forman a partir de la sensación gracias a la actividad del espíritu: su objeto es siempre y a fin de cuentas, material e individual, y las relaciones que se desprenden de ellas no van más allá de una universalidad relativa. Por el contrario, el carácter propio de las ideas es el de ser verdades absolutas,

distinción *apariencia/realidad* apoyada en “el primer principio”, el principio lógico de contradicción y en la ciencia geométrica.

Asimismo, podrá verse cómo el neotomismo hará lo propio trabajando sobre la pareja -mucho más suareciana que tomasiana- *esencia/existencia* (que funge como correlato de la distinción *necesidad/contingencia*), apoyándose masivamente, en su caso, en la tradición intelectual de los saberes filosófico-teológicos, la metafísica- y en mucho menor medida, en la tradición de su relato fundador, las Sagradas Escrituras, y en las ciencias histórico-filológicas que renovaron su exégesis.

E. Ciencias de la religión

Finalmente, tras su organización escatológica del conocimiento, Caro también propone una jerarquía de las ciencias, que de manera análoga a la comtiana, aunque mucho menos sistemática, se elabora a partir de las ciencias que se ocupan de “la subjetividad”, salvo que el francés ha excluido la metafísica. Para el bogotano, éstas son: física, fisiología, psicología, filosofía y finalmente, teología. Dice, a propósito del modo de ocuparse de la escala de las facultades del conocimiento humano:

“De los dos distritos de fenómenos entre los cuales se extiende intermedia la sensación propiamente dicha, materia ambos de interesantes investigaciones, el primero es del dominio de la física, y de la metafísica el segundo. Después de analizar las alteraciones corpóreas producidas por la impresión, al detenerse en ese umbral misterioso de la sensación, hasta donde llega con el escalpelo y el microscopio, el verdadero fisiólogo no excusa sin embargo saludar con respeto el sagrario de la inteligencia, cuyas cortinas no le incumbe descender, así como el psicólogo antes de internarse en estos penetrales, repasa con la vista los trámites anteriores al linde de la percepción sensitiva. El perfecto filósofo, meditando sobre el conjunto que todos estos hechos presentan, reconoce la sabiduría del Criador, y último legatario de la ciencia, rinde sus homenajes a la teología. Aun los psicólogos más contemplativos no

inmutables, eternas, y tal carácter impone postular su carácter innato. Sin embargo, estos pensadores no admiten sino una *innatez virtual*: la experiencia sólo permite sostener que son innatas a título de virtualidades, Ubaghs dirá “anticipaciones”. Estando de acuerdo con Descartes sobre el principio de innatez, los lovanistas se separan de él en la búsqueda de la influencia excitatriz que debe hacerlas pasar al estado de conciencia actual: para ellos la percepción sensible no basta, el *comercio social* es indispensable. De allí su tesis fundamental: las ideas, innatas a la razón, arriban al estado de percepción o de conocimiento actual bajo el influjo de la enseñanza. [...] Los hechos demuestran que la razón no se desarrolla por sí misma, y por su parte el lenguaje no precede a la idea dado que esta es innata, sino que, haciendo cuerpo con la enseñanza, no se inventa ni ha podido ser inventado. [...] de allí se deduce una segunda tesis: el primer hombre ha debido recibir esta enseñanza de Dios por revelación, entendiendo por ésta “toda intervención divina propia a explicar el origen de nuestros conocimientos”, como declara Ubaghs. Según Lafôret, esta revelación es simplemente natural; ella es natural en su objeto, dice Lonay, pero sobrenatural o extranatural en su modo de adquisición, Ubaghs la cree a la vez natural y sobrenatural”. HOCEDEZ, E., *op. cit.*, T. II, p. 100-101.

olvidan en sus obras dar alguna explicación, aunque ligera, de los fenómenos preliminares a sus especulaciones....”²¹⁶

Ahora podemos responder, entonces, a la cuestión sobre cómo fue posible que Caro introdujese a “la Providencia” en su discurso, molestarle o no a los “materialistas”, pero sin comprometer su seriedad científica: la Providencia aparece como un *concepto* razonable, como un hecho natural: este “elemento divino” aparecía en su argumentación como *parte de una doctrina racional* sobre el origen del lenguaje, el arte, las ideas y la historia, y como el coronamiento de las ciencias del hombre -del conocimiento humano-, y situándose desde el comienzo de su refutación en el terreno de una “ciencia de la religión” fundada en su caso, y a diferencia de Comte, en el saber de las letras clásicas.²¹⁷ Pues lo que estaba en juego, no era sólo la defensa de la religión católica, sino además, la búsqueda de una ciencia de la religión y del saber más pertinente para fundamentarla: la defensa del catolicismo, dadas las condiciones del debate epistémico, pasaba por la elaboración de una teoría científica de la religión.

Es posible ahora postular cómo el isomorfismo fundamental entre el tradicionalismo del francés, el tradicionalismo literario del colombiano y el positivismo de Comte, consiste en que los tres reposan sobre una doctrina de la naturaleza del entendimiento humano -que hace las veces de “estática” o elemento permanente- que se despliega en una teoría a la vez teleológica y circular de la historia -que obra como una “dinámica” o elemento cambiante- y que, en última instancia, desemboca en una escatología que toma la forma de una teoría de la religión. Para el caso del tradicionalismo, no cabe duda de que éste se vio abocado a elaborar una teoría o doctrina de la religión como correlato de las doctrinas sobre la marcha del espíritu

²¹⁶ CARO, M. A. “Informe...,” *op. cit.*, p. 464.

²¹⁷ Una prueba de que el término “Providencia” funciona en Caro como un concepto de validez objetiva es que, cuando en su alegato contra el utilitarismo, y debiendo establecer una distinción entre “cumplir el deber” y “aspirar a la perfección”, cita un pasaje evangélico, Caro se siente obligado a poner una nota aclaratoria: “Presentamos este pasaje y otras observaciones análogas, no como argumentos, sino como ilustraciones”, denotando el diferente estatuto conceptual que media entre la noción de Providencia (argumento racional) y los textos revelados (argumento de fe de autoridad), aunque, justo es decirlo, no siempre se toma el trabajo de señalarlo. Pero la referencia del uso carista del concepto de Providencia (asociado al de naturaleza) proviene de de Bonald, y constituye, de nuevo, un puente equívoco con el positivismo, pues allí está *in nuce* otra vez la distinción estática/dinámica: “Naturaleza es, para la Ilustración, en último término, siempre naturaleza del hombre, *simple naturaleza*, definida por la necesidad de placer y huida del dolor. *Llevar la historia a esta naturaleza quiere decir reducirla*. La naturaleza que tiene efectos en la historia es la naturaleza de la sociedad, la *volonté générale*, la voluntad de Dios, que tiene como misión la conservación total. Y aquí se sitúa el punto donde de Bonald une la idea de la naturaleza como sujeto de la historia con la idea tradicional de la providencia divina y de la actuación de Dios en la historia [...]. La naturaleza de la sociedad misma, cuya realización se lleva a cabo en la historia, tiene a la vez el carácter de una ley eterna por encima de la historia”. SPAEMANN, R., *op. cit.*, p. 142; cit. por MÚGICA, L. F., *op. cit.*, p. 305, nota 41. Y remata Múgica: “Por lo demás, ya el propio Bonald, al comienzo de la *Théorie du pouvoir* había señalado también que, en esa obra, las expresiones *voluntad general de la sociedad*, *naturaleza de la sociedad* y *voluntad de Dios*, serían sinónimas. [Cfr., Th. P. I, p., 147]”. *Ibid.*

humano hacia la ciencia, lo cual tuvo un efecto paradójico: buscando salvar racionalmente la religión, el proyecto tradicionalista debió acuñar una teoría científica de la religión o de lo religioso. Pero lo que muestran estos vasos comunicantes entre las escuelas en cuestión, es que éste no fue un hecho aislado o secundario, limitado a la reacción de ciertos intelectuales católicos frente a necesidades apologeticas coyunturales.

Así pues, no fueron los católicos los únicos en ocuparse de religión. Por el contrario, sólo es posible entender el “episodio tradicionalista” si se lo sitúa dentro de un proceso de largo alcance íntimamente articulado a la Modernidad, como uno de los múltiples efectos del reacomodamiento de las teorías y prácticas sobre la subjetividad que hemos venido rastreando, ya se tratase del descubrimiento destuttiano del “vicio radical del espíritu humano”, de la apertura cousiniana a una “psicología de la conciencia”, de la afirmación menaisiana de la “razón general” o naturaleza perenne de ciertas ideas preservadas en el lenguaje, o de la teoría comtiana del “fetichismo primitivo”.²¹⁸ Si en todas estas discusiones sobre la “naturaleza del entendimiento

²¹⁸ “A partir de la 51ª Lección del *Cours de Philosophie Positive*, el paradigma de una biología preevolucionista le permite a Comte acentuar sus obsesiones de orden y de conservatismo. Para él existirán leyes de la naturaleza humana que rigen el desarrollo histórico. La Humanidad no se modifica desarrollándose, no adquiere nuevas facultades, no hace más que activar potencialidades ya dadas como inmutables y como uniformes, “el crecimiento continuo de cualquiera de las disposiciones, física, intelectual, moral o política... y el decrecimiento de la disposición opuesta” (*Cours...*, T. IV, p. 366). La historia es el lugar del despliegue de lo que siempre ha existido (en potencia o en germen). [...] La Humanidad (o el Gran Ser) es pensada como un “organismo” viviente que manifiesta su actividad sintética en el “consenso” que totaliza. La *fisiología* de tal organismo se hace *sociología general* y base de una *política reaccionaria* defensora del *statu quo* y de la *religión positiva*. Dice Comte “A fin de constituer una armonía completa y durable es necesario *ligar* el interior por el amor y *religarlo* al exterior por la fe. Tales son, en general, las participaciones necesarias del corazón y del espíritu con respecto al estado sintético, individual o colectivo” (COMTE, A. *Catéchisme Positiviste*. Paris, Carilian-Goeury et V. Dalmont, 1852, p. 7). *Medio interno* de la *Humanidad*, como *Síntesis Subjetiva* del *Gran Ser* que encierra en una entera y sólida sistematización de todos los conocimientos reales: “Entonces, dice Comte, no se debe concebir en el fondo más que una sola ciencia, la ciencia humana o más exactamente social, de la cual nuestra existencia constituya el principio y el fin, y en la cual vengan naturalmente a fundirse el estudio racional del mundo exterior, al doble título de elemento necesario y de preámbulo fundamental”. (COMTE, A. *Discours sur l'Esprit positif*, *op. cit.*, p. 33). En fin, [después de este razonamiento, para Comte] es necesario reinterpretarlo todo y los tres estados (teológico, metafísico, positivo) que no eran más que dos, (teológico, positivo)... terminan por no ser más que uno: fetichismo inicial, Fetichismo General!”. PALÁU, L. A. “Significación de la ‘Ley de los tres estados’...” p. 71. En efecto, afirma Canguilhem: “El positivismo, en su relativismo, considera el fetichismo como un estado de espíritu imperfecto pero sin reproche. Debe ser superado, pero en la época del *Curso*, éste no debe ser ni condenado ni negado, y para la época del *Sistema* debe ser integrado al espíritu positivo. Comte puede entonces enorgullecerse legítimamente de haber buscado inspirar “una especie de simpatía intelectual a favor del fetichismo” (Comte, A. *Cours*, V, 60. Cfr., VI, 44). [...] La teoría del fetichismo nos ofrece considerar la utilización singular, dentro del espíritu del romanticismo, de varios temas históricos que el siglo XVIII había visto surgir bajo un espíritu racionalista, especialmente en Francia. La filosofía escocesa [a través de Adam Smith] ha inspirado a Comte en este trabajo de acomodación. El resultado es una filosofía de la historia de las ciencias cuyos principios directores son de origen biológico y especialmente embriológico. En el siglo XVIII, los progresos del espíritu humano eran presentados como

humano” -y en muchas otras que proliferaron entre la intelectualidad decimonónica, y que escapan a este trabajo-, lo que estaba en juego era cerrar, teórica y políticamente, la brecha abierta entre el conocimiento objetivo y la perspectiva del observador -es decir, entre la experiencia de conocimiento del sujeto empírico o experiencia personal, y la experiencia de conocimiento universal y necesaria asignada a la ciencia-, o entre la “razón particular del hombre y la razón general o universal”,²¹⁹ aparecía cada vez más claro que si la respuesta debía provenir de una teoría de la ciencia, ésta dependía asimismo de la cuestión sobre el lugar que se asignase a la religión en el entendimiento humano: ¿era la religión esencial o accesoria para el conocimiento? ¿era fuente de certeza o de error? ¿era una fase superable y superada? ¿o era un estado originario y tal vez final?. Se imponía pues, elaborar una teoría, doctrina o ciencia de la religión que resolviera o explicara, ya fuese *a priori* o *a posteriori*, y con métodos racionales o experimentales, las relaciones entre el conocimiento de razón y el conocimiento de fe.

En efecto, de “religión” ya se habían ocupado desde fines del siglo XVII, y especialmente en el siglo XVIII, disciplinas como la “teodicea” o teorías como la de “la religión natural”, como efecto del “giro ontológico” de la metafísica y la consolidación del canon wolfiano mencionados en el capítulo anterior. Pero al inicio del siglo XIX ocurrió como si las especulaciones acerca del origen y naturaleza del lenguaje, sobre las primeras nociones racionales o sobre el origen y jerarquía de las facultades de la mente, se trenzaran todas en batalla en busca de una ciencia que englobase todos estos problemas, a los que ya a fines del siglo XIX se añadió otro, el de la historia. Se pretendió entonces estar listos para emprender una tarea colosal por su exigencia de erudición y de rigor: la elaboración de una ciencia de la religión.

Pero cuál debía ser su método -o positivo e histórico, o general y razonado-, era ya otro asunto. Y como lo que en esta elaboración teórica estaba en juego era, además, el destino político del “nuevo poder espiritual”, se explica entonces que no haya sido sólo la intelectualidad católica quien debió buscar su propia ciencia de la(s) religión(es), sino que fuese un asunto que preocupó a todos las grandes *metafísicas científico-ideológicas*, a esas escatologías científicas del siglo XIX, al sensualismo, al eclecticismo, al positivismo, al evolucionismo, al marxismo y finalmente al psicoanálisis.

invenciones, es decir, victorias no garantizadas previamente. Según Comte, el progreso es el desarrollo de gérmenes vivos, que no altera su estructura fundamentalmente. Si Comte es matemático por formación, es biólogo por segunda cultura y por decisión, cuando no por destinación. Pero la biología a la que se refiere Comte es preformista y no transformista. La teoría del fetichismo es la pieza indispensable de una concepción biológica de la historia, elaborada en la época misma en que la historia comienza a entrar en la biología [...].» Cfr., CANGUILHEM, G. “Histoire des religions...” En: *Études d'histoire...*, p. 97-98.

²¹⁹ Esta terminología es cara a Lamennais, para quien esa razón infinita y universal es Dios. Cfr., MÚGICA, Luis F. *Tradición y Revolución...*, p. 388.

Lo paradójico del caso es que aunque la tradición católica disponía de su tradición sobre la revelación, el problema parecía nuevo para ella.²²⁰ Era nuevo averiguar cuál debía ser la ciencia de base para explicar científicamente el funcionamiento de esa revelación, y las opciones teóricas que se abrían fueron tan divergentes como laberínticas: las clásicas humanidades, las rigurosas matemáticas, las potentes ciencias naturales y las novedosas ciencias positivas del hombre se enzarzaron en el más intrincado combate que pudiera proponerse a cualquier organización institucional del saber, hasta llegar a ponerla en peligro con su empeño: el viejo y el nuevo clero se persiguieron, ardían iglesias, asambleas y bibliotecas, crédulos e incrédulos se persiguieron mutuamente, pero todos se acordaban en que era tan necesario educar al proletariado en sus propias naciones a fuerza de ideologías, como civilizar “bárbaros” y “salvajes” en las colonias por fuerza y con doctrina: Pedagogía y más Pedagogía, Pedagogía contra Pedagogía para evitar el desborde de la historia y de la moral. Y en esta lucha por la reconfiguración del *poder espiritual*, ciencias como la filología, el derecho, la historia, la filosofía, la arqueología, la antropología, la cosmología, el cálculo, la biología, la psicología y la sociología devinieron instrumento, objeto y campo de batalla a la vez: había mucho de dónde escoger, y no poco por dónde extraviarse.²²¹

²²⁰ “Un tratado *De vera religione*, que se formó durante los siglos XVII^e et XVIII^e en reacción al filosofismo, tenía por objetivo demostrar el carácter sobrenatural de la religión cristiana. Contra la afirmación de que el cristianismo no es sino una religión entre otras, trata de probar *in abstracto* la necesidad de una religión divina y así establecer la superioridad de la religión de Jesucristo sobre todas las otras. Frente a la negación de los milagros y por extensión de lo sobrenatural, se propone defender los primeros para salvar lo segundo. Durante el siglo XIX tales tratados conocerán un éxito considerable, pues, con ciertas adaptaciones, serán utilizados contra la crítica racionalista. [Este será el método clásico, que corresponde a la enseñanza tradicional en los seminarios...].” Cfr., BELLAMY, J. *La théologie au XIX^e siècle* (Bibliothèque de théologie historique), Paris, 1904, p. 210-225, citado en COURTOIS, Luc. *Paulin Ladenze...*, p. 275.

²²¹ La historia de este evento -la reconfiguración del “campo religioso” en el siglo XIX- se ha hecho desde la perspectiva particular de los actores implicados, salvo -en mi conocimiento actual- el proyecto transdisciplinario del filósofo-historiador Michel Serres. Cfr., SERRES, Michel. *Éloge de la philosophie en langue française*. Paris, Flammarion, 1997; ID., “Paris 1800”. En: SERRES, Michel; (ed.). *Éléments d'Histoire des Sciences*. Bordas, Paris, 1989 [versión castellana *Historia de las ciencias*. Madrid, Cátedra, 1991, p. 381-409]; ID., *Feux et signaux de brume: ZOLA*. Paris, Grasset, 1975. Para el campo católico se mantiene como texto de referencia el clásico estudio de HOCEDEZ, Edgar; S.J. *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*. Bruxelles/Paris, L'Édition Universelle/Desclée de Brower, 1947-1952, 3V. La síntesis más reciente es GADILLE, Jacques. «Face aux nouvelles sciences religieuses. Le modernisme». En: GADILLE, J; MAYEUR, J. M; *Liberalisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, T. X de MAYEUR, J. M.; et. al. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Paris, Desclée, 1995, p. 441-462. Ver 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. ID., “La cuestión bíblica”. En: JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. VIII, Barcelona, Herder, 1978, p. 460-469. ID., “Neotomismo, neoescolástica y los ‘nuevos filósofos’ ” En: JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. VIII, Barcelona, Herder, 1978, p. 443-452.; AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Tome 21 de FLICHE & MARTIN. *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Bloud & Gay, [1963²], esp. cap. VII. «Les sciences ecclésiastiques jusqu'au Concile Vatican I» p. 124-224. Sobre el contexto y las interpretaciones historiográficas recientes acerca de la “crisis modernista”, ver COURTOIS, Luc. *Paulin Ladenze...*, esp. «Deuxième partie. Vie et pensée d'un exégète catholique au temps du modernisme (1898-1914)», p. 398-510.

Pues mientras el sombrío Comte, nostálgico de un Orden racional, imaginaba la mejor de las soluciones en esa línea (hacer de la ciencia una religión y de la religión una ciencia, reunidas en un vértice único, el dogma neotrinitario de Amor, Orden y Progreso),²²² otras doctrinas pronosticaban en cambio la ineluctable desaparición de la religión como condición necesaria para instaurar el nuevo orden humano: aparece del todo explicable que el catolicismo quisiera y debiera al mismo tiempo fabricarse una *philosophia perennis* que fuera a la vez coronamiento y ordenamiento de la historia... Pero a pesar de la divergencia de opciones metafísicas, las analogías no cesan: el positivismo se postuló también como otra *philosophia perennis*, sin arredrarse ante los grandes vocablos metafísicos:

“Positivo es, finalmente lo contrario de negativo: es lo que es, lo que encierra en sí lo verdadero, lo estable y lo eterno, por oposición a lo que, en realidad, no es más que negación, nada, y que como tal, es inestable y destinado a desaparecer”.²²³

F. Hacia la Filosofía católica

1. Del Cogito al Sujeto trascendental

Una vez establecida la ruta y las tensiones epistémicas sobre las que se levantaba el Informe de M. A. Caro acerca de los *Elementos de Ideología*, podremos explorar ahora cuál fue su opción teórica, como intelectual católico, para su búsqueda de la filosofía cristiana. Ella queda bien planteada en el siguiente párrafo del Informe, una sección titulada “Examen del método”, que amerita ser glosada. Caro comienza ese excursus citando el “comienzo” de la *Ideología*,²²⁴ para proceder a declarar que

²²² Nada mejor para cerrar la brecha entre la contingencia de la experiencia personal y la necesidad del conocimiento científico que la Religión Positiva del Orden: “El dogma fundamental de la religión universal consiste pues en la existencia constatada de un orden inmutable al cual están sometidos los acontecimientos de todo tipo. Este orden es a la vez *subjetivo* y *objetivo*: en otros términos, concierne igualmente al *objeto* contemplado como al *sujeto* contemplador. Las leyes físicas suponen, en efecto, leyes lógicas y recíprocamente. Si nuestro entendimiento no siguiera espontáneamente ninguna regla, no podría apreciar la armonía exterior. Siendo el mundo más simple y más potente que el hombre, la regularidad de éste sería aún menos conciliable con el desorden de aquel. Toda fe positiva reposa pues sobre esta doble armonía entre el objeto y el sujeto. Provee, por el contrario, la única fuente posible de toda explicación razonable, que consiste siempre en hacer entrar en las leyes generales cada acontecimiento particular, desde entonces susceptible de una previsión sistemática, único objetivo característico de la verdadera ciencia”. COMTE, A. *Catéchisme positiviste*, p. 14-15, citado por PALÁU, L. A. “Significación de la ‘Ley...’” p. 74.

²²³ BOUTROUX, Émile. « Comte et la métaphysique » *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. (Séance du 27 nov., 1902). Paris, Collin, 1903, p. 10.

²²⁴ Caro se complacía en denunciar el muy cartesiano punto de partida de Destutt: “Cada uno de nosotros y aun todo ser animado es para sí el centro de todo: percibe por un sentimiento directo y una

“el método adoptado por el autor es el cartesiano, el cual consiste en desentenderse de toda autoridad, a fin de juzgar las cosas con perfecta independencia. Dos objeciones capitales tenemos que articular contra este método: la primera, que no puede practicarse con toda la pureza que sus partidarios le suponen, los cuales al ejercitarlo proceden en mucha parte, sin sentirlo, por respeto al principio mismo de autoridad que tanto repugnan; la segunda, que practicado con aquella pureza de que es susceptible, resulta todavía incompleto e insuficiente”.²²⁵

Estas dos objeciones revelan, de una vez por todas, la dirección del argumento capital de Caro: a éste no lo molesta ni el punto de partida “ilacionista” -del sujeto al objeto, del conocer al ser- que exasperara a Gilson frente a los neotomistas y que Valderrama no reconoce en el autor colombiano. Tampoco rechaza Caro en principio el método geométrico o racional. En cambio, nuestro tradicionalista criollo reacciona contra aquellos que como Tracy sostienen que el acto de conocimiento es individual, solipsista, auto-referido y por ello propenso al error. Insistiendo sobre los elementos transindividuales del acto de conocer, Caro destaca los elementos que trascienden al individuo, aquellos que le son dados previamente -entre otras por la autoridad y la tradición- y de los cuales no sólo depende, sino que son condición de cualquier conocimiento posible. Y uso acá intencionalmente un lenguaje “kantiano”, para indicar que lo que sigue estando en juego es cómo “trascender” la “falla de la experiencia individual”, aunque ya hemos mostrado cómo la vía descrita se abre en dirección más próxima a la “positivista” comtiana que a la kantiana, sin que ello quiera decir que haya podido prescindir de buscarse una justificación trascendental. En razón de tal opción, Caro sostiene “empíricamente” que el conocimiento no depende en últimas del sujeto individual, de sus solas facultades y fuerzas. Para el bogotano, como para Balmes, había que superar la pretensión cartesiana de poner todo en duda y empezar de cero “sacando todo de sí mismo”, pretensión que le parecía cuando menos, ilusoria. Ya se adivinará cuáles sean, para Caro, estos elementos “no individuales”:

“para proceder en nuestras investigaciones con absoluta independencia, era menester que nosotros mismos echásemos el cimiento del edificio científico que nos proponemos construir. Pero este cimiento no lo podemos echar nosotros, porque la Providencia ha tomado a su cargo el echarlo en los principios fundamentales de que ha hecho depositario a nuestro entendimiento, o que ha confiado a la tradición”.²²⁶

conciencia íntima lo que afecta y conmueve su sensibilidad [...] Luego el principio de todos nuestros conocimientos, es forzoso que se halle examinando nuestras facultades intelectuales, sus primeros actos, su poder, su extensión y sus límites. Colocado pues, frente a este objeto tal como lo presenta la misma naturaleza, libre de toda prevención, olvidando todo lo que otros han visto o creído ver antes de mí, *sin haber formado juicio* [cursivas de Caro] ni tomado partido de antemano; consideré la masa total de mis ideas, y discerní muy luego en su composición la continua repetición de un pequeño número de operaciones intelectuales, siempre las mismas, y todas simples variedades de la de sentir”. GARCÍA, J. J. *Elementos de verdadera lógica. Compendio [...] de los Elementos de Ideología del Senador Destutt-Tracy...* p. 5; y CARO, M. A. “Informe...” p. 436.

²²⁵ CARO, M. A. “Informe...” p. 436-437.

²²⁶ *Ibid.*, p. 437.

Esos principios son para Caro “innatas disposiciones”,²²⁷ cuya influencia sobre el entendimiento humano es al menos tan fuerte como la de las “circunstancias”, a las que compara con “las fuerzas físicas de las que ningún cuerpo puede sustraerse”, frase de estirpe mecanicista inspirada tal vez de una famosa metáfora de de Bonald, aunque no lo cite.²²⁸ Haciendo una especie de “contrameditación”, Caro describe al mismo Descartes

“que cuando afirma su famoso entimema *pienso, luego existo*, evidentemente confiaba en la veracidad de una lógica cuyos principios no había él creado... En resolución, daba oídos a una voz o fuese ley de su entendimiento, o imperio de la tradición, o finalmente inspiración, pero en todo caso hija de autoridad, que le decía: ‘has hecho un buen silogismo’”.²²⁹

Hasta acá, salvo el término *tradición* y la aceptación explícita de la doctrina de las ideas innatas, no hallamos nada que Ancízar no hubiese ya propuesto, pues vimos cómo las “categorías cousinianas” y su noción de “sentido íntimo” pretendían superar el “peligro de la razón personal y privada” con un *criterio* de certeza universal, unas leyes de la razón, y un principio de valoración de su “autoridad”.²³⁰ Sin embargo, Caro precisará que estos “principios del entendimiento” residen en el lenguaje y nos

²²⁷ En ello se muestra más tradicionalista que Balmes, quien, más “kantiano”, sólo acepta como innato “un principio activo con facultades para sentir y conocer, mediante la determinación de ciertas causas u ocasiones excitantes”. Balmes, J. *Filosofía Elemental. Ideología pura*. Cap.5, § 61. En: *Obras...*, T. III, p. 257.

²²⁸ “En todos los tiempos, el hombre ha querido erigirse en *legislador* de la sociedad religiosa y de la sociedad política, y dar una *constitución* a una y otra. Mas, creo posible demostrar que el hombre no puede dar una constitución a la sociedad religiosa o política, tanto como no puede dar su pesantez a los cuerpos, o la extensión a la materia, y que bien lejos de poder constituir la sociedad, el hombre, por su intervención, no puede sino impedir que la sociedad se constituya, o, para hablar con exactitud, no puede retardar el éxito de los esfuerzos que ella hace para arribar a su constitución natural”. 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], 3 V. Existe una reciente 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. Sobre indicar que también en De Bonald es central el problema de la constitución del “poder espiritual” en las sociedades. Cfr., MÚGICA, L. F., *op. cit.*, p. 317-356, esp. el § 3. “Conservación y perfección en la sociedad: entre el mecanicismo y la teleología”.

²²⁹ CARO, M. A., *op. cit.*, p. 438.

²³⁰ Cfr., *supra*, cap. 4, § VI.B., nota 498. A. Koyré, sintetiza con mano maestra aunque algo “externalista”, la emergencia de la reacción tradicionalista en la coyuntura de la restauración napoleónica: “El advenimiento de Bonaparte llevó la paradoja a su colmo -la revolución que había comenzado por la Declaración de los Derechos del Hombre y la Declaración de Paz al mundo, desembocaba en una tiranía militar y en la guerra perpetua-, y jugó, para la primera parte del siglo XIX, el rol de prueba experimental de la imposibilidad de un régimen republicano. La experiencia francesa había desmentido, de cierta forma, la experiencia americana demostrando la incapacidad del hombre para fundar la Ciudad sobre la razón, y la necesidad de *hallarle un fundamento que trascendiera al individuo: la nación, la historia, Dios*. También la preocupación por el orden se impuso desde entonces claramente sobre la preocupación por el progreso o la preocupación por la justicia”. KOYRÉ, Alexandre. “Louis de Bonald”. En: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Armand Colin, Cahiers des Annales, n° 19, (1961), p. 118, nota 2.

gobiernan sin dañar el ejercicio de nuestra libertad. Desde allí pone en juego su opción por el lenguaje como trascendental objetivo:

“Entre estos principios con que nos ha dotado, o sean advertencias que nos hace la Providencia, no para impedir, sino antes bien, para dirigir el ejercicio de nuestra libertad, las hay depositadas en las condiciones esenciales del lenguaje, y especialmente, a mi ver, en la estructura de la proposición”.²³¹

Ya no se trata acá de la misma unidad que en las Gramáticas Generales, aquella “*proposición* en que todos los elementos del juicio están representados por otros tantos signos”.²³² De plano, Caro anuncia un modo de pensar la proposición que rompe de modo explícito con la concepción del lenguaje como representación:

“Si ésta [la proposición] fuera representación espontánea de pensamientos individuales, su estructura sería infinitamente varia como lo son estos mismos pensamientos. Lejos de eso, la proposición es siempre y dondequiera una, lo cual demuestra que ella no representa pensamientos individuales, sino con la precisa condición de presentarlos bajo la forma de un pensamiento general de que ella es inmediato traslado”.²³³

La *Providencia guía los pasos de nuestro entendimiento y lo hace por medio del lenguaje*: ¿ecos de la doctrina menaisiana (neoaverroísta) de la *razón general*? En esta tesis el lenguaje ya no representa, sino que *determina* el conocimiento. Más aún, Caro sostiene que sólo por el lenguaje podemos concebir los datos de la propia percepción, lo cual implica postular de alguna manera que es el lenguaje mismo quien “pone el fenómeno”. Con ello, el autor del *Informe* nos introduce en un debate tan apasionante como complejo, del cual daré cuenta sólo en cuanto concierne a los propósitos de esta investigación: se trata de las posibles lecturas o aplicaciones del principio cartesiano, el *Cogito ergo sum*, el cual vuelve a ser rediscutido, precisamente, en el vórtice de la “crisis de la representación”. Caro mismo lo hace usando como punto de partida el lenguaje, y poniendo de nuevo en juego ese objeto de conocimiento, la conciencia, esta vez ya no en registro moral, sino en el sentido “cartesiano”, como “sentido íntimo”. Acá, si este sentido constituye el plano subjetivo (es decir el plano del sujeto que se da objetivamente como hecho de conciencia), la estructura de la proposición constituiría el plano objetivo, entendido como una dimensión supra o transindividual. He aquí su curioso análisis del *cogito*:

“Ella [la proposición] nos habitúa a dar a todas nuestras ideas una misma forma, y lo que es más, a ver por consiguiente todos los hechos por un cierto lado más bien que por otro. Así, por ejemplo, en la primera parte del entimema cartesiano, *yo pienso*, se contienen dos cosas distintas, a saber: la conciencia personal del que habla respecto de su facultad de pensar, y la manera de ver este fenómeno, o sea la explicación del fenómeno mismo, ocasionada exclusivamente por la peculiar estructura de este molde

²³¹ CARO, M. A. « Informe... », p. 438.

²³² ANCÍZAR, M. “Programa de Filosofía Elemental. Psicología-Gramática General-Lógica”, p. 415.

²³³ CARO, M. A. “Informe...”, p. 438.

llamado proposición, de que se vale el que habla para expresar, y antes de eso, para concebir aquel mismo dato que su conciencia le suministra”.²³⁴

El lenguaje como expresión, ya no como representación: éste era el umbral epistémico con que De Bonald había cruzado el Rubicón del saber contemporáneo sobre el lenguaje. A. Koyré lo señala así, comentando una cita del tradicionalista vizconde

“La palabra no es el *signo* del pensamiento. Ella es su *expresión*, es decir, algo natural y necesario a su existencia misma, algo que tiene un valor en sí. [Dice Bonald]: “La palabra es, para el comercio de los pensamientos, lo que el dinero para el comercio de las mercancías, expresión real de los valores, porque ella misma es valor. Y nuestros sofistas quieren hacer de ella un signo de convención, un poco como el papel moneda, signo sin valor que designa todo lo que se quiera, y que no expresa nada sino en cuanto él pueda ser cambiado a voluntad contra la plata, expresión real de todos los valores”.²³⁵

Caro concluye el párrafo reiterando, de modo consecuente, la postura tradicionalista:

“Por donde se ve que la Providencia guía los pasos de nuestro entendimiento, y sin destruir la libertad de que nos ha dotado, con paternal cuidado la dirige”.²³⁶

Comparémoslo ahora con el análisis balmesiano del *cogito*, que inspiró seguramente el de don Miguel Antonio, sin dejar de notar alguna diferencia significativa. Para Balmes,

“conviene no confundir lo expresado por la proposición “yo pienso” con la proposición misma; el fondo y la forma son aquí cosas muy diferentes; pudiendo la naturaleza de esta hacer concebir ideas equivocadas sobre aquel. El fondo es un hecho simplicísimo; la forma es una combinación lógica que encierra elementos muy heterogéneos: el hecho de conciencia, considerado en sí mismo, prescinde de relaciones, no es nada más que él mismo, no conduce a nada más que a sí mismo; es la presencia del acto o de la impresión misma, que están presentes al espíritu. Nada de combinación de ideas, nada de análisis de conceptos; cuando se llega a esto último, se sale del terreno de la conciencia pura y se entra en *las regiones objetivas* de la actividad intelectual. Pero como el lenguaje es para expresar los productos de esa actividad; como no está vaciado, por decirlo así, en el molde de la conciencia pura, sino en el del entendimiento, nos es imposible hablar sin alguna combinación lógica o ideal. Si quisiéramos encontrar una expresión de la conciencia pura, sin mezcla de elementos intelectuales, deberíamos buscarla no en el lenguaje sino en el signo natural del dolor o de la alegría o de una pasión cualquiera [...] pero desde el momento en que hablamos

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ BONALD, Louis de. « Législation primitive ». En : *Œuvres*. Vol. II, p. 96; cit. por KOYRÉ; A., *op. cit.*, p. 128.

²³⁶ *Ibid.*

expresamos algo más que la conciencia pura; el verbo externo indica el interno producto de la actividad intelectual, concepto de ella, que implica ya un sujeto y un objeto, y que por tanto se halla ya en una región superior a la de la conciencia pura”.²³⁷

En su análisis del alcance del *cogito*, ambos comparten la distinción entre *conciencia y entendimiento*, tanto como la necesidad de distinguir en el acto de enunciación, el acto como tal y su forma lingüística. Pero hay que notar enseguida que para Balmes el “lenguaje no está vaciado en el molde de la conciencia pura, sino en el del entendimiento”, es decir, todavía guarda su carácter de representación del pensamiento, y por otro lado la conciencia es lo que se expresa en “signos naturales de las pasiones”, o mejor, que las pasiones o “instintos” pertenecen al dominio de “la conciencia pura”.²³⁸ Mientras para Caro, filólogo y gramático, escribiendo veinticinco años después del catalán, “el habla es necesaria para concebir aquel mismo dato que su conciencia le suministra”. Lo que parece una sutileza, implica en realidad un desplazamiento epistémico -y metafísico- de no poca dimensión, que se evidencia siguiendo la lectura balmesiana del *cogito*, que parece trabajada aún sobre el surco de la Gramática General:

“Examinemos la expresión “yo pienso”. Esa es una verdadera proposición que, sin alterarse en lo más mínimo, puede presentarse bajo una forma rigurosamente lógica: “Yo soy pensante”. Aquí encontramos sujeto, predicado y cópula. El sujeto es el *yo*, es decir, que nos hallamos ya con la idea de un ser, sujeto de actos e impresiones, poseedor de una actividad significada en el predicado; ese *yo*, pues, se nos ofrece como algo muy superior al orden de la conciencia pura, es nada menos que la idea de substancia. [...] La unidad de conciencia trae consigo por consecuencia precisa la unidad del ser que la experimenta”.²³⁹

Recurriendo a la famosa elipsis propia de la Gramática general, Balmes ha hecho otra cosa con ella: levanta una curiosa metafísica cuyo objeto es el yo. No seguiré el denso análisis en el que se sumerge Balmes, pero quiero destacar cómo el catalán acude a un análisis lógico que de inmediato convierte en metafísico al pasar -en un típico giro ilacionista- del *yo* sujeto de una proposición al *yo* como ser, y al ser como substancia, haciendo la demostración de la unidad ontológica, clásico atributo trascendental del ser, por la unidad de la conciencia. El ser balmesiano es un *yo*, pero un *yo* mucho más absoluto que el “yo” kantiano, pues si por un lado ambos yoes nunca son dados a la experiencia

²³⁷ BALMES, J. *Filosofía fundamental*, Lib. 1, cap. 19, §180. En: *Obras...*, T. II, p. 110-111.

²³⁸ Ya dijimos que el *Cogito* es, para Balmes, un “criterio de conciencia”, esto es, la constatación de un “hecho interior”, en plena vía ilacionista: “307. El criterio de la conciencia es del todo infalible con tal que se ciña a su objeto propio. Este objeto es lo que pasa en nuestro interior. Si siento un dolor [...] si la conciencia me lo dice, lo siento: sentirlo, experimentarlo, tener conciencia de él, hallarse presente en mi alma, son cosas idénticas, afirmar la una y negar la otra sería una contradicción. 308. Los errores del criterio de conciencia nacen de que pasamos de la afección interior a sus causas o a circunstancias que no están bajo la jurisdicción del mismo [...] si al sentir el dolor... digo que me punzan, ya puedo engañarme sobre la causa del dolor...” BALMES, J. *Filosofía Elemental. Lógica*. Lib. 3, cap. 1, § 307-308. En: *Obras...*, T. III, p. 77-78. Sobre este criterio ver *infra*, Cap. 5 § IV.A.4.

²³⁹ BALMES, J. *Filosofía Fundamental*. Lib. 1, cap. XIX, §180. En: *Obras...*, T. II, p. 521.

puesto que no son empíricos -salvando ambos así la “falla de la experiencia individual”- por el otro el yo balmesiano se diferencia del kantiano en que no es finito, dado que posee una intuición intelectual, evitando afrontarse a la analítica de su finitud.²⁴⁰

El colombiano, por su parte, anuncia “simplemente” su análisis de la proposición de Descartes acudiendo a otro saber: la gramática, pero ya no la General y Razonada sino una más moderna, que puede llamarse “cultural”: en su argumento contra el “método cartesiano”, Caro pretende demostrar que hay principios del entendimiento humano que anteceden a la experiencia personal o a la conciencia del *cogito*, y los halla en las tradiciones históricas de los pueblos: éstos han transportado en cada uno de sus idiomas ciertas palabras -que son nociones, no representaciones- que marcan el modo de pensar y de ser de cada pueblo, su idiosincracia:

“También nos ayuda a pensar la constitución propia de cada idioma, de aquel que mamamos con la leche, a causa de que habiéndose desarrollado y fijado en el sentido de las ideas de los pueblos que han venido usándolo, al cabo habla por sí mismo y profesa, digámoslo así, una filosofía que enseña en el hecho mismo de transmitirse y ejercitarse. Y hay ideas tradicionales que vienen no sólo en los idiotismos y en el genio de cada lengua, sino aún fincadas también en palabras sueltas. [...] Y así como hay palabras de pasión, las hay asimismo metafísicas, que importan consigo creencias que bebe quien las aprende y da por ciertas quien las pronuncia: la sola circunstancia de hablar una lengua copiosa de vocablos abstractos, es motivo de aficionarse a la contemplación de lo sobrenatural”.²⁴¹

Mientras la Gramática general buscaba los mecanismos lógicos de representación comunes a toda lengua, Caro, siguiendo a su maestro Andrés Bello, propone buscar “lo propio” de cada lengua, rompiendo definitivamente con la idea de una relación “objetiva”, “natural” entre los signos, las ideas y las cosas.²⁴² Una búsqueda anticartesiana -y anticousiniana-, pues al oponerse a la tesis epistemológica del “sentido íntimo”, Caro se ha colocado en el camino balmesiano, que se reclama de los “filósofos escoceses”, y sobre todo del jesuita Buffier, “traductor” o relector católico de Reid, el

²⁴⁰ “[Kant] pone al descubierto un campo trascendental donde el sujeto -que nunca es dado a la experiencia (puesto que no es empírico), pero que es finito (dado que no hay intuición intelectual)-, determina en su relación a un objeto = x, todas las condiciones formales de la experiencia en general”. FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 256.

²⁴¹ CARO, M. A. “Informe...”, p. 439.

²⁴² Para esta fecha ya había publicado Caro su *Gramática de la lengua latina*. Sobre las relaciones entre Bello, Caro y la llamada *polémica del romanticismo* inaugurada por Domingo Faustino Sarmiento en 1842, ver JIMÉNEZ P., David. “Miguel Antonio Caro: Bellas letras y Literatura moderna”. En: SIERRA MEJÍA, Rubén (ed.). *Miguel Antonio Caro y la cultura...*, p. 237-260; ID. *Historia de la Crítica Literaria en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Cultura, 1992. Cfr., CARO, Miguel A. *Escritos sobre Andrés Bello (1781-1865)* En: *Obras completas de Miguel Antonio Caro*. Vol. II, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, s.f., 385 p. Cfr., *infra*, nota 288.

camino de la “filosofía perennis” o del “sentido común”.²⁴³ E. Gilson ha descrito esta ruta con quirúrgica precisión:

“Lo más interesante para nosotros en la doctrina de Buffier, es que él haya opuesto directamente su doctrina del sentido común al método cartesiano del sentido íntimo, y que lo haya hecho precisamente porque éste último condena al filósofo al solipsismo. [...] Es entonces pues contra el cartesianismo y el idealismo que éste implica, que Buffier dirige su propia doctrina del sentido común. [...] Así, desde 1732, este hombre inquieto por las consecuencias idealistas del cartesianismo, no veía otra esperanza de evitarlas que el recurso al sentido común, ese complemento necesario del sentido íntimo, que garantiza la existencia del mundo exterior”.

“Esta evidencia inmediata y común que Fénelon apoya sobre su doctrina de las Ideas y que él usa para establecer la existencia de Dios, el P. Buffier la describía aún más simplemente en su *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* [ed. 1843] : ‘Entiendo entonces por sentido común la disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres o manifiestamente en la mayoría de ellos, para hacerlos poseer, cuando han alcanzado el uso de razón, un juicio común y uniforme sobre objetos diferentes del sentimiento íntimo de su propia percepción; juicio que no es la consecuencia de ningún principio anterior’.²⁴⁴

Es en esta encrucijada del laberinto en donde Miguel Antonio Caro construye su propuesta para la filosofía cristiana: no es la vía explícita o militante del neotomismo - aunque el manual de Sanseverino parece haber estado entre sus fuentes-, sino la vertiente del “sentido común” que sabemos fue característico de Balmes y de otro autor conocido por el colombiano, don José Joaquín de Mora, un conocido difusor de Thomas Reid y de la “Escuela de Edimburgo” en Hispanoamérica.²⁴⁵ Y en este punto

²⁴³ Balmes, admirativo, trae a colación esta cita del *Tratado de las primeras verdades* de Buffier, que ironiza sobre la insuficiencia de los encadenamientos de razones al estilo clásico: “Un filósofo que cree haber alcanzado toda la verdad, aún la externa, por haber hecho un largo tejido de proposiciones que se ligan bien y entre las cuales no se descubre ninguna contradicción, si no admite, por otra parte, como primeras verdades aquellas que la *naturaleza y el sentido común* inspiran al género humano sobre la existencia de las cosas, podrá ser definido como una especie de loco excelente lógico”. BALMES, J. *Filosofía Elemental. Historia de la filosofía*. Cap. LII, § 303, p. 509.

²⁴⁴ BUFFIER, Claude; S.J. *Œuvres philosophiques*. Ed. par Francisque Bouillier, Paris, Charpentier, 1843, *Traité des vérités premières*, I^{re} partie, ch. V, p. 15), cit. por GILSON, É. *Réalisme thomiste et Critique de la Connaissance*. Paris, Vrin, 1939, p. 16-17. [He invertido los párrafos para mayor claridad expositiva, O.S.]

²⁴⁵ En Colombia circuló el manual titulado *Cursos de Lógica y Ética según la escuela de Edimburgo*, reimpreso en Bogotá, Imp. de Nicomedes Lora, 1840, [1832!], de la autoría del liberal gaditano José Joaquín de Mora (1783-1864), catedrático en Argentina, Bolivia, Perú y Chile, traductor de algunas obras de Holbach, y militante de la independencia de Iberoamérica. Cfr., VALDERRAMA ANDRADE, C. *El pensamiento filosófico de Miguel...*, p. 43. Sobre Mora, ver LARROYO, Francisco. *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. México, Porrúa, 1989, p. 84-85. También desde 1832 fue impreso en Popayán, notable sede universitaria desde el siglo XVIII, un notable catecismo: ROHRBACHER, René Francois (1789-1856), Superior de las Misiones de Nancy, antiguo Vicario de la parroquia de Luneville. *Catecismo del Sentido Común, traducido del francés al castellano por Un padre de familia*. Popayán, Imp. de la Universidad, 1832, 78 p.

estamos, por fin, en el umbral de la “restauración de la sana filosofía según la mente del Angélico Doctor”.

Pero el tiempo no es llegado aún de adentrarse en estos vericuetos del sentido común. Ello requerirá un segundo excursus balmesiano, luego de terminar de exponer las objeciones “anticartesianas” del profesor colombiano: sin ser tan decisivas como la anterior, la segunda y tercera objeciones que hace Caro al “método cartesiano” - achacado a Destutt- no dejan de tener interés ni importancia para entender estos laberintos donde el problema del “vicio radical del espíritu humano” empieza a ser desplazado por el de las relaciones entre “subjetividad y objetividad”, o entre lo “consciente y lo no-consciente”.

2. *La moral perenne*

Como segunda crítica, Caro sostiene que aún si pudiese practicarse con relativa pureza ese desprendimiento de los principios y las autoridades, ello sería aún “incompleto e insuficiente en la investigación de la verdad”: dicho de manera breve, la investigación de “la naturaleza y las condiciones esenciales del alma humana” no se agota ni de lejos en la introspección, esto es, en la auto-observación de un individuo, porque:

“Cierto es que [esa naturaleza y condiciones] en todos los hombres se hallan ellas abreviadas; pero esta verdad tiene dos limitaciones importantes: es la primera, que en unos aquellas facultades son más nobles y están más desarrolladas que en otros; es la segunda, que no todos gozan de unas mismas oportunidades para escudriñar su conciencia y comprender por este medio lo que son y lo que poseen en sí mismos. De aquí se sigue que para conocer lo que es el hombre no basta la observación refleja de un individuo en un momento dado, sino que debemos aprovecharnos de las observaciones de otros hombres y otras épocas. [...] Pues si para juzgarnos como individuos importa recogerlos a recordar todos aquellos datos de nuestra existencia pasada que ilustran nuestra conciencia, ¿cómo para juzgarnos como miembros de la familia humana, no hemos de registrar la historia del hombre?”²⁴⁶

Y termina asestando un golpe directo a la mandíbula del sensualismo: si ni la historia, ni la fisiología, ni el lenguaje, ni las sociedades, ni la palabra revelada son apreciadas por esta doctrina como fuentes de investigación ni como criterios de verdad, entonces ¿qué ciencia podía pretender ser la doctrina de Destutt?: ¿qué ciencia se

²⁴⁶*Ibid.*, p. 440-441. Sin ir tan lejos como Comte en su rechazo de la validez de los métodos introspectivos, y en general de la “vida interior”, Caro, en línea tradicionalista, somete o complementa los criterios de auto-observación a las observaciones exteriores: en la historia, en la memoria de la comunidad, que puede ser también concebida como “la especie”. Cfr., PALÁU, L. A. “Frenología, epistemología e historia...”, p. 21. Sin embargo, Caro opondrá a la Ideología, como veremos, una descripción más compleja del psiquismo.

contentaría con buscar al hombre dentro de sí, sin pasar por sus objetivaciones, revelación primitiva incluida?:

“de aquellos criterios auxiliares [la colectividad humana y su historia], así como de las noticias que ofrece la revelación divina por una parte, y por otra el estudio de la materia orgánica a que funciona asociado nuestro espíritu, prescinde absolutamente M. Tracy, presumiendo hallar en sí mismo, en sus ratos de examen, cuantas verdades conciernen a tan alta y complicada materia”.²⁴⁷

Aunque el argumento sonaba contundente, la defensa frente a esta objeción ya había sido formulada, e incluso era conocida por Caro: se hallaba en el Manual de los eclécticos Simon, Jacques y Saisset -texto al que Caro recurre en seguida para otros propósitos-. Amédée Jacques, autor del tratado de Psicología de este manual, defendió allí el método de introspección frente a las dos objeciones repetidas por Caro, evidenciando que el eclecticismo sacaba las castañas del fuego para la Ideología, y desde hacía tiempo, si recordamos que este manual circulaba desde mediados de siglo. Jacques sostiene que el objeto propio de la ciencia de la Psicología no puede ser otro que la *conciencia*, pues es “la reflexión del yo sobre sí mismo”, y afirma -al modo cartesiano y tal vez acercándose a esa “metafísica del yo” que hallamos en Balmes-, que

“En el arrebató más vivo de la pasión, en el movimiento más rápido del pensamiento, en la misma exaltación del placer y del dolor, el yo permanece como lo que es en sí mismo y esencialmente, una fuerza que se conoce, se posee y dispone de sí. He aquí el yo, la persona verdadera, el espectador de lo que obra en nosotros la naturaleza”.²⁴⁸

¿No hay ya allí una solución a la contingencia de la experiencia individual? Y ante las dos objeciones mayores que se oponen a esta “psicología de la conciencia” -que se trata de una psicología enteramente individual y por ello incompleta, y que ante la insuficiencia de la conciencia individual como fuente, debe estudiarse la historia-, Jacques respondía en un estilo que imita el lenguaje escolástico (¿o prefigura el neoescolástico?):

“a la primera digo, que la naturaleza humana está toda entera así en lo más humilde como en lo más elevado de los representantes de la especie, [...] no hay allí sino diferencia de grado, [...] pero el grado más bajo contiene como en potencia al más alto; y en la más ligera y menos durable de las manifestaciones de una facultad, aumentándolo por la imaginación, puedo presentar al menos su más excesivo desarrollo”.²⁴⁹

Y a la segunda redarguye que, siendo útil, por cierto, el estudio de lo pasado para ayudar a la observación,

²⁴⁷ CARO, M. A., *op. cit.*, p. 441.

²⁴⁸ JACQUES, Amédée. *Psicología*. En: JACQUES, A.; SIMON, J.; SAISSET, É. *Manual de filosofía...*, parte I, §3, p. 35.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

“sé también positivamente que la historia no es inteligible sin la conciencia [...]. La historia toda sería para un lector ciego en su conciencia, un libro escrito en un lenguaje perdido, cuyos impenetrables jeroglíficos se consumiría en descifrar sin resultado. Si la historia es el complemento de la psicología, la conciencia es ante todo la luz de la historia”.²⁵⁰

¡Hermoso debate que muestra un nuevo giro del tema racional del “gobierno del mundo por las ideas”! El modo como estos eclécticos superan la “falla del sujeto” es postulando una notable hipertrofia de la subjetividad, que habría que llamar más bien hipóstasis, que revela, por demás, la doble operación de saber-poder sobre la que apuesta esta estrategia teórica: la historia será reinterpretada toda como un movimiento de progresión de la conciencia, y por ello el nuevo saber que va a aspirar al estatuto de “ciencia de las ciencias” es la Psicología, ciencia (¿positiva?) de la conciencia. Los eclécticos y Balmes se encuentran en la misma ruta epistémica de Comte, en donde para superar la “falla de la experiencia individual” se opta por una metafísica de la conciencia, pero pensada como una metafísica histórica del *cogito*: la filogénesis resume la ontogénesis y gracias a ello, en cada individuo se *expresa* el psiquismo de toda la humanidad. Sólo que no debe olvidarse, en este tema, la advertencia de Foucault: la epistémica moderna autoriza y a la vez frustra de antemano los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre en una historia general del mundo.²⁵¹

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

²⁵¹ Foucault propone una lúcida explicación sobre las condiciones epistémicas que hacen posible y necesario, para el pensamiento moderno, este juego de parejas explicativas (estática/dinámica, objetivo/subjetivo, origen/retorno) que funda una estructura de saber -a la vez conceptual y narrativa, agregó-, sobre el “hombre”. Según Foucault, “el pensamiento moderno ha establecido en efecto, una relación con el origen que es la inversa para el hombre y para las cosas: autoriza así -pero frustra de antemano y mantiene frente a ellos todo su poder de impugnación-, los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre en el interior de la de las cosas, de manera que la unidad del tiempo se restaure y que el origen del hombre no sea más que una fecha, un pliegue, en la serie sucesiva de los seres (colocar este origen y con él la aparición de la cultura, la aurora de las civilizaciones en el movimiento de la evolución biológica); autoriza también el esfuerzo inverso y complementario por alinear de acuerdo con la cronología del hombre la experiencia que él tiene de las cosas, el conocimiento que ha tomado de ellas, las ciencias que ha podido constituir (de tal suerte que si todos los comienzos del hombre tienen su lugar en el tiempo de las cosas, el tiempo individual o cultural del hombre permite, en una génesis psicológica o histórica, definir el momento en el que las cosas reencontraron por primera vez el rostro de su verdad); en cada uno de estos dos alineamientos, el origen de las cosas y el del hombre se subordinan uno a otro; pero el hecho mismo de que haya dos alineamientos posibles e irreconciliables indica la asimetría fundamental que caracteriza al pensamiento moderno sobre el origen. Es más, este pensamiento hace llegar como en una última luz y en un día esencialmente reticentes, una cierta capa de lo originario en la que, a decir verdad, ningún origen está presente, pero en la que el tiempo sin comienzo del hombre, manifestaría para una memoria posible el tiempo sin recuerdo de las cosas; de allí una doble tentación: psicologizar todo conocimiento, sea el que fuere, y *hacer de la psicología una especie de ciencia general de todas las ciencias*; o a la inversa, describir esta capa originaria en un estilo que escapa a todo positivismo, de manera que allí se pueda inquietar la positividad de cualquier ciencia y reivindicar contra ella el carácter fundamental, inasible de esta experiencia. [...] Por ello el pensamiento moderno está consagrado, de un cabo a otro, a la gran

Si se lee este evento enunciativo en clave arqueológica, puede decirse que cuando el Yo, el Ser y la Historia pueden reunirse en una sola figura, se avanza hacia un nuevo umbral epistémico, se empiezan a abrir las condiciones de posibilidad, así sea en esbozo, o en perfil aún vacío, de un nuevo territorio epistémico: el de las ciencias positivas del hombre. Pero en estos parajes donde se tocan ya las fronteras del *Cogito*, vemos dibujarse tres opciones teóricas emergentes -y divergentes- que estas ciencias van a tomar: una opción que articula al Yo, la Historia y el Ser en la “conciencia”, en un sentido íntimo generalizado, es la que se abrirá posteriormente al saber de la Psicología como “historia biológica de la especie humana”, y privilegiará al Hombre como ser Viviente, especie, organismo social. Esta es la vía anunciada por Destutt, avanzada por el eclecticismo y llevada a una forma nueva por el positivismo comtiano y el evolucionismo spenceriano. Una segunda opción subsumirá estas tres instancias sobre la “exterioridad” del lenguaje como “hecho social” -y en el caso de los tradicionalistas, sobre el ‘hecho primitivo de revelación’-, opción que va a apoyar ciertos positivismos en el saber de la filología comparada como “historia cultural de los pueblos”: su objeto de preferencia será el Hombre como ser de Lenguaje, los Pueblos como culturas, como “almas colectivas”. Una tercera opción positivista, que tiene que ver con la ciencia social de la riqueza, la Economía Política y la Sociología, comenzaba también a abrirse, pero en las sendas perdidas de la Filosofía Cristiana en Colombia, éstas no han hecho aún su aparición.²⁵²

Un último argumento acumula Caro contra “la insuficiencia del método exclusivista de la observación refleja individual, y es la diferencia de cualidades y situaciones en el orden moral”.²⁵³ Es notable que con este argumento de orden moral el publicista católico se separe de modo expreso del tema de la neutralidad valorativa o ética del método científico, usual y dominante en la ciencia positiva de la época.²⁵⁴ Acudiendo a la autoridad del Evangelio al mismo nivel que a la de la “historia y la conciencia”, el reproche final dirigido al Ideólogo, es que

preocupación del retorno, al cuidado de recomenzar, a esta extraña inquietud que lo hace sentirse obligado a repetir la repetición”. FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 316. [Cursiva O.S.].

²⁵² En efecto, desde el Plan de Estudios de 1826, el del General Santander, se había introducido un tercer autor al lado de Bentham y Tracy, el economista Jean-Baptiste Say; pero no tenemos noticia de que éste haya sido objeto de tan vivas polémicas como los dos primeros. De hecho, Ezequiel Rojas, discípulo personal de Say en Francia, fue también profesor de Economía Política durante cerca de treinta años en el colegio de San Bartolomé, y en esta escuela había formado a hombres tan diversos como los “conservadores” José Eusebio Caro y Mariano Ospina Rodríguez, y a liberales como Florentino González, Aníbal Galindo y Miguel Samper. Cfr., JARAMILLO URIBE, J. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX...*, p. 215, 284, 416.

²⁵³ CARO, M. A. “Informe...”, p. 441.

²⁵⁴ “Injustamente han prescindido casi todos los tratadistas de filosofía de la pureza de las intenciones como una de las fuentes de donde nace la pureza de los conocimientos; algunos sensatos críticos han comenzado ya a llamar la atención sobre esa laguna, y yo me complazco en servir en este lugar de eco a su legítima reclamación”. *Ibid.*, p. 441-442.

“en la elección de maestro no nos basta conocer la superioridad de sus métodos, sino también la moralidad de sus intenciones; pues sirviéndose de un mismo método [...] todavía puede andarse en un sentido progresivo o en un sentido retrógrado, según las inspiraciones de virtud o de vicio que dirijan nuestros pasos. Por una misma vía la virtud sube y el vicio desciende”.²⁵⁵

Para probarlo, compara el bogotano los recorridos respectivos de Destutt y de Descartes,²⁵⁶ “a fin de que los que miran con interés la cuestión que se debate, palpen la inmensa diferencia que va, *no obstante la prosecución de un mismo método*, del vuelo ascendente del espiritualismo a los giros rastreros del materialismo”.²⁵⁷ El último defecto que Caro achaca pues al “método” que habría inspirado a los Ideólogos, es que todo método -al menos en la Psicología que usa “la introspección”-, se halla constreñido no sólo por condiciones “objetivas”, sino por otros elementos de “la subjetividad”:

“Y es que el método al que aludo, no puede circunscribirse, como he demostrado, a sus propias barreras; así es que el investigador que le adopta se ve forzado a franquearlas, aun sin darse cuenta de lo que hace, unas veces alzado en alas de sublimes inspiraciones y otras arrastrado en brazos de mezquinos instintos”.²⁵⁸

Dicho en un lenguaje más actual, Caro está señalando que cuando el Hombre se toma a sí mismo como objeto de conocimiento, no operan del todo las reglas de la ciencia positiva destinadas a construir una pretendida distancia entre el sujeto y el objeto; pues la valoración ética, el “mundo de los valores” forman parte tanto del “objeto” como del “instrumento” usado para objetivarlo. Finalmente, y aunque ello implique hacer un pequeño salto en el orden de lectura del “Informe”, esta consideración me permite sacar a luz la postura ética de la *filosofía buscada* en la versión de este intelectual católico tradicionalista. Varias páginas adelante, denunciando el “materialismo” destuttiano, Caro pretende mostrar cómo el sensualismo, al reducir toda actividad intelectual a la sensibilidad, termina por negar la libertad, o dicho más técnicamente en lenguaje católico aristotélico-tomista, el *libre albedrío*:

“La libertad de la inteligencia no reside en la percepción, pues éste es un hecho ineludible, necesario. Colocados en una misma situación y en unas mismas circunstancias, no pueden menos de percibir las cosas de un mismo modo, mal que les pese, hombres de diferentes opiniones. Pero al percibir de un mismo modo, pueden,

²⁵⁵ “Que no basta para ver tener ojos, sino también no ser ciego de corazón, es doctrina de Jesucristo consignada terminantemente en el Evangelio, y verdad que, por otra, cuenta en su favor con el testimonio irrecusable de la historia y de la conciencia”. *Ibid.*, p. 442.

²⁵⁶ Es en este punto donde Caro vuelve a usar el Manual de Filosofía “del filósofo contemporáneo y calificado liberal Jules Simon”, citando las páginas donde se describe el desenvolvimiento del *cogito* por Descartes, y el rol que allí juega la “Idea innata más importante de todas, la de Dios”. SIMON, Jules. *Manual de Filosofía. Historia de la filosofía*. p. 562-564, cit. por CARO, M. A: “Informe...,” p. 442-445.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 444.

²⁵⁸ *Ibid.*

sin embargo, juzgar cada uno según el suyo, de aquello mismo que perciben; así que siendo serviles en el percibir, gozan, con todo eso, de ciertos fueros de independencia en el juzgar. Por esta razón suponen algunos, y yo adhiero a su dictamen, que la libertad entra como elemento, no sólo en nuestras voliciones, sino también en nuestras operaciones mentales; de que se sigue que la inteligencia es hasta cierto punto, responsable ante Dios, de sus apreciaciones y consiguientes creencias. Enseñando nuestro autor que cuando juzgamos, “somos *necesariamente* afectados de la semejanza, diferencia y conexión de nuestras ideas” (cap. IV), aparece que en su opinión el juicio no es un acto susceptible de grado alguno de libertad, sino simplemente una afección necesaria”.²⁵⁹

Postura epistemológica que, aunque tradicionalista, es ya moderna experimental, empírico-trascendental, pues acepta la existencia del punto de vista subjetivo, su “relatividad” en la elaboración de los juicios; aunque mantenga la ambivalencia con la postura clásica racional al sostener el carácter necesario u “objetivo” de la actividad sensorial perceptiva. Ambivalencia epistemológica que ya Canguilhem y Paláu han señalado como característica de la figura epistemológica positivista. Ahora bien, a partir de esta postura epistemológica, en plena vía ilacionista, Caro precisa la alternativa católica tradicionalista en ética:

“[...] hay que distinguir entre hacer altivo alarde de absoluta independencia, y reconocer la existencia de la libertad. Aunque cosas distintas, en lo uno, sin embargo parece ir envuelto lo otro, y así es contraste notable ver cómo en lo que mira a la *formación de las ideas fundamentales y a la aceptación de tradicionales creencias*, donde la Providencia quiso poner límite a la libertad del pensamiento, allí puntualmente la reclama [Destutt] amplia y completa; al mismo tiempo que en el ejercicio del pensar y del querer, dentro del vasto campo que a la libertad franquea la misma Providencia, aquí es donde Tracy anula, reduciéndole al hecho de recibir sensaciones, el ejercicio de esa libertad que poseemos”.²⁶⁰

Debo subrayar la presencia, esta vez en el nivel ético, de la famosa “bisagra bernardiana”, en una notable aplicación que la *philosophia perennis* llevará a su umbral más alto, como veremos en su momento: en la dimensión de las “ideas objetivas”, declaradas mutables o relativas, la Providencia otorga al sujeto humano la libertad de ejercicio “del pensar y del querer”. Paralelamente, en la esfera de las “ideas subjetivas”, en tanto inmutables –en ello coinciden Balmes, Comte y Bernard- se sostiene el deber moral, y allí no es posible admitir la libertad. Por el contrario, el católico deberá reconocer la dependencia humana frente a la Providencia divina tanto como el comtiano lo hará frente a la Humanidad; pero eso sí, ambos, católicos o positivistas, deberán acatar a los voceros autorizados de su verdad generación tras generación: estamos ante unas “iglesias modernas”. Recuérdese que el kantismo, por su parte, atribuye a la esfera de la *razón pura* el carácter de necesidad -la causalidad necesaria y universal que debe caracterizar al pensamiento científico-, remitiendo a la esfera de la

²⁵⁹ CARO, M.A. “Informe...,” p. 488.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 491.

razón práctica todo el ámbito de la libertad y la autonomía.²⁶¹ No podría demostrarse más claramente cómo a partir de una misma matriz conceptual pueden formarse elecciones teóricas -para el caso, éticas- divergentes e incluso opuestas.

Hasta acá llega Caro con sus observaciones de método filosófico. Las noventa páginas restantes de su *Informe* las dedica a desmontar argumentativamente cada uno de los tratados que constituyen los *Elementos* de Destutt, la Ideología, la Gramática y la Lógica-. Habiendo ya situado el campo general en donde Caro se ha colocado, no es necesario recorrer el detalle técnico de esas refutaciones, sino reseñar los argumentos centrales de cada tratado que sirven para precisar la vía epistémica sobre la cual el filólogo bogotano excavó una de las rutas para la filosofía católica en Colombia.

G. La “crisis de la representación” en Colombia

1. La “Ideología”: un juego de palabras

Comenzando por el tratado de Ideología, Caro demuestra que desde el punto de vista de la (moderna) ciencia del lenguaje, el enunciado “pensar es sentir” aparece, por decir lo menos, como un juego de palabras, criticando el procedimiento de “reducir todo a su elemento más simple” como una renuncia a los avances científicos y filosóficos del método analítico “por el cual todos los días se descubren nuevas fibras en los tejidos que, vistos anteriormente en globo, aparecían tal vez como informes masas”.²⁶² Al “probar la existencia del razonamiento aún allí donde muchos piensan que no hay sino ejercicio de los sentidos” (p. 469), el bogotano demuele la teoría “sintética” de la sensación mostrando que entre las percepciones sensibles y los juicios no existe una relación directa de expresión, y que hay otras “operaciones mentales” o

²⁶¹ Pueden verse tanto las analogías como las heterologías de la postura carista y la kantiana en esta cita de la *Crítica de la razón pura*: “La razón es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre. Cada uno de ellos se halla predeterminado, ya antes de que suceda, en el carácter empírico del hombre. En relación con el carácter inteligible -del cual el anterior es sólo el esquema sensible- no hay *antes* ni *después*; cada acto es, independientemente de la relación temporal que guarde con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual obra, por tanto, libremente, sin que haya en la cadena de las causas naturales motivos, externos o internos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente. Esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las causas empíricas (pues, de esta forma, la facultad de la razón dejaría de ser la causa de los fenómenos), sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza no obstante en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie”. KANT, E., *op. cit.*, A 554/B 582, p. 476.

²⁶² CARO, M. A. “Informe...,” p. 455, 456.

actos intelectuales. En apoyo de su tesis Caro cita los trabajos de la “escuela escocesa”, aunque reconoce que no los ha leído directamente. De paso, como su padre, también toma distancia de “la escolástica”:

“Uno de los adelantos más generalmente reconocidos de la filosofía intelectual en los tiempos modernos, debido principalmente a la escuela escocesa, según creo, ha sido la división de nuestra actividad mental en un mayor número de operaciones. De tres se hablaba en las escuelas, a saber: percepción, juicio y raciocinio; hoy enumeramos, además, la abstracción, la asociación, la ficción, la interpretación, y otras, susceptibles muchas de ellas de subdividirse a su vez en nuevos elementos. Obra ha sido esta resultante del espíritu analítico de la época. Nuestro autor ni aún permanece en la clasificación escolástica, sino que retrograda lastimosamente, reduciendo todas las operaciones del entendimiento a solo el juicio”.²⁶³

Caro rechaza como “facilista” la asociación clásica entre análisis y síntesis:

“Al confundir nuestro autor, después de una rápida y desdeñosa enumeración, todas nuestras facultades y operaciones, en una oscura y mal definida clase que denomina sensaciones, da señales evidentes de que repugnando la laboriosísima tarea del análisis, desea ampararse bajo la sombra de una síntesis cualquiera...[...] Y es cierto, no hay nada tan fácil como decir y repetir que todas nuestras operaciones intelectuales son pura sensación: principio de Tracy; nada tan fácil como decir y repetir que todos nuestros actos volitivos son puro egoísmo: principio de Bentham”.²⁶⁴

Y denuncia, en consecuencia, sus perversos efectos pedagógicos:

“Con facilidad aprende un niño esta lección, y también con placer si se le advierte por añadidura que en ella se contiene toda la ciencia cuya adquisición ha costado siempre tantas dificultades y viglias. No extrañaremos el candor del niño, sino la conducta del maestro. [...] De la enseñanza por Tracy, resulta en efecto, que la juventud, incauta de suyo y poco reflexiva, admitiendo el principio sensualista como cosa inocente, mediante el cebo de la acepción genérica dada a la voz *sensación*, y familiarizada luego con él, acaba por profesarlo en el sentido materialista que la acepción vulgar de aquella palabra induce en la proposición *pensar es sentir*”.²⁶⁵

La “meditación” que Caro opone a la de Destutt presenta una organización analítica ascendente:

“La asociación tampoco es una sensación: cuando yo digo que un caballo corre, no me limito a sentir la relación entre el caballo y el correr; no, al afirmar eso, yo atribuyo al caballo la acción de correr, yo considero al caballo como un verdadero agente, no como un instrumento de una fuerza superior, y nada de esto envuelve la sensación, la que es simple causa ocasional de que yo me arroge el derecho de adjudicar un

²⁶³ *Ibid.*, p. 468.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 456

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 456, 458.

movimiento a un agente próximo o remoto [...] Luego ya hay aquí un acto intelectual distinto de la sensación, y a veces dependiente en parte de la voluntad, el de acoger las sensaciones para beneficiarlas. Pero esta sensación se presenta al entendimiento una e indivisa, y es el entendimiento quien la fecunda dividiéndola desde luego para asociar inmediatamente después esos mismos creados elementos”²⁶⁶

Estableciendo que hay operaciones intelectuales “superiores” a la sensación, el bogotano saca una conclusión que atraviesa varios planos:

“La prueba de que tal sensación no trae consigo una necesaria división de elementos, es que siendo una misma en diferentes espectadores, cada uno de ellos adopta la división que le place, lo cual sucede cuando viendo varios al mismo caballo, el uno juzga que el caballo corre bien, otro que es hermoso, otro que es de excelente raza; *la sensación sugiere los gérmenes que sirven como materia a diferentes juicios, pero esta misma sensación, que es extensiva a muchos, es muy distinta del acto individual, original, libre, mediante el cual divido yo la totalidad que se me presenta en tal clase de proporciones, más bien que en otra*”²⁶⁷

Moderna conclusión que comienza en clave positivista (la objetividad universal de la sensación), asciende hasta un estadio experimental (la multiperspectividad del acto individual de conocimiento), para arribar, *sin contradicción epistemológica*, a una escatología tradicionalista:

“¿Y con cuál título, se me dirá, o en virtud de qué nuestro entendimiento osa hacer estas apropiaciones que revela el juicio? Cuestión es ésta que nos llevará a difíciles investigaciones; acaso a descubrir una nueva operación no enumerada arriba, la inducción, anterior a la consumación del juicio, y acaso también a presumir la existencia de ideas innatas o divinas inspiraciones en la región más alta del alma, donde la vista desfallece y el corazón se siente poseído de un temor religioso. No penetremos en este santuario [...] No, la ciencia no es ni puede ser materialista; pero el materialismo a falta de argumentos con qué justificarse ante la razón, sigue haciendo alarde científico...”²⁶⁸

Iguales críticas le suscitan a nuestro filólogo la escasa y retrasada ciencia fisiológica de que el conde hace gala en sus descripciones de la sensación, pero los comentarios se hacen francamente agudos cuando el francés reduce a ésta las pasiones, los sentimientos e incluso la voluntad.²⁶⁹ Así mismo son evidenciadas insuficiencias serias en las doctrinas destuttianas sobre las facultades: no distinguir, por ejemplo, si la

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 451-452.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 452.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ “[...] la manía que ya he notado en nuestro autor, de cortar las dificultades confundiendo hechos diversos bajo una sola denominación. No se si trata de engañar o de engañarse. Con decir que todos nuestros sentimientos y pasiones viene a parar en una sensación, se figura dar una anticipada y satisfactoria solución a todos los problemas que puedan suscitarse respecto de aquellos fenómenos. He aquí, pues, el materialismo; pero un materialismo privado de toda gala científica, un materialismo de mal gusto, un materialismo desnudo y deforme”. *Ibid.*, p. 466.

sensación es una facultad o un acto, una potencia activa y libre o una propiedad, una operación o efecto pasivo de la organización de nuestro ser; definir de forma incompleta y contradictoria la memoria y el juicio. Vale la pena detenerse un poco sobre esto último, dado que allí se explicitan las rupturas entre la Gramática General y la Filología. Una cita de un “filósofo moderno”, Lord Brougham, autor de una *Natural Theology*, permite a Caro demostrar, primero, cómo “M. Tracy confunde el juicio con la sensación”, acudiendo esta vez a un argumento de orden trascendental, cuasi-kantiano:

“Tenemos también costumbre de decir que vemos el movimiento, y es seguro que un razonamiento superficial clasificaría los fenómenos de la mecánica y acaso de la dinámica general, incluso la astronomía, en el grupo de las cosas que se conocen por los sentidos. Nada, sin embargo es tan cierto, como que el conocimiento del movimiento es una deducción que hace la razón y no una simple percepción hecha mediante los sentidos”.²⁷⁰

Enseguida, el colombiano procede a mostrar una segunda “confusión” en Destutt: la que asimila el contenido sustancial del juicio con su forma proposicional, identidad que era “natural” para los lógicos-gramáticos clásicos: pensamiento y lenguaje se representaban el uno al otro pues, finalmente, el lenguaje era el modo de articulación del pensamiento. Para Caro esto es un escándalo, pues ya está viendo unas estructuras del pensamiento con densidad propia, y esto sólo es posible cuando se piensa, como buen moderno, que existen unas categorías *a priori* o unos principios innatos de la razón, más allá de la representación y como fundándola. Señalo al lector la enumeración de esos principios (¡he acá de nuevo las *ideas subjetivas!*), pues advierto desde ya que serán esos los pilares de las *filosofías perennes y pre-críticas* del período:

“A veces la concepción primitiva [del juicio] y la forma [proposicional] que toma son semejantes, a la manera que lo son ciertos hechos y las voces onomatopéyicas con que los manifestamos; pero otras veces no tienen entre sí más semejanza que la de poder la primera ser representada por la segunda, al modo que una cosa cualquiera puede asemejarse a la palabra *no imitativa* que la designa. Por ejemplo, cuando veo saltar un arroyo y juzgo que el arroyo salta, hay más afinidad entre lo que pienso y lo que, a fin de decir lo que pienso, imagino, que cuando concibo aquellas cosas que, figuradas luego en mi mente, logro al cabo dar a entender diciendo que “una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo”, o que “la nada no existe”, o que “el espacio es infinito”, o que “más multiplicado por más da más”. Entre lo que yo quiero dar a entender y lo que expreso en estas proposiciones, o de otro modo entre lo que ellas representan inmediatamente y lo que mediatamente transparentan, hay una diferencia muy grande. [Otro ejemplo son las imágenes poéticas]: de esta simbólica exhibición de concepciones, en alto grado espirituales, abundan ejemplos así en la sagrada Biblia como en los poetas. Hay, pues, en el juicio, un doble contenido, la sustancia y la forma, el fenómeno que se declara y la figura en que se manifiesta”.²⁷¹

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 470.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 472.

Ruptura del campo de saber que se hace tanto más clara cuanto que el propio Caro reconoce que él mismo, como otros, debió sufrir un proceso de “desengaño filosófico”. ¿Otro “despertar del sueño dogmático”?:

“Ahora bien, convengo en que esta figura es una relación, pero me resisto a creer que aquella sustancia no sea siempre sino otra mera relación. Con todo, debo y quiero ser justo; no incrimino a Tracy el que bajo el nombre de relación abrace todos aquellos fenómenos que forman la materia sustancial del juicio; costumbre es ésta muy generalizada entre los filósofos; yo mismo me he acomodado alguna vez a esta opinión. Pero lo que no puedo conceder, lo que sí es una equivocación de nuestro autor es la suposición de que esa *relación primitiva* que concibe el entendimiento y la que forja luego para representar la primera, son una misma cosa”.²⁷²

Sentada esta diferencia de fondo, Caro ataca la doctrina gramatical destuttiana sobre el juicio, apoyado en dos de sus teóricos de cabecera: Jaime Balmes y Andrés Bello. Recordemos que Destutt había propuesto invertir la concepción antigua según la cual la idea del sujeto se comprende en el atributo, utilizando para ello la distinción entre *extensión y comprensión* de una idea, a partir de la metáfora del catalejo.²⁷³ Nuestro polemista criollo comienza por citar las hipótesis de Balmes y de Bello sobre el “verdadero tipo de la forma del juicio”:

“Balmes en su *Filosofía fundamental*, libro I, capítulo XXVI y siguientes, opina que puede reducirse a la relación de identidad; Bello en un artículo crítico, excelente como todas las producciones suyas, acerca de la obra de Balmes, le contradice en esta parte, y cree ver en la relación de continencia los lineamientos distintivos de la forma del juicio. Así, según Balmes, y lo mismo enseña Condillac, la frase *el hombre es racional* expresa identidad entre hombre y ser racional; según Bello y otros, esa frase incluye un pensamiento que manifestamos clasificando el sujeto *hombre* entre los seres significados por el predicado *racional*, y expresando, en consecuencia, que el primero es un individuo contenido en la clase de los últimos”.²⁷⁴

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Caro cita el pasaje de Destutt que examinamos en el capítulo anterior (Cfr., *supra*, Cap. 4. § III.B. nota 240): “Mientras una idea es más general, más conviene a un gran número de objetos; pero retiene menos las ideas propias a cada uno de ellos: y al contrario, mientras más particular es, más pequeño el número de objetos a los que se aplica, pero *encierra más ideas componentes de cada uno ellos*. Así, la idea general encierra la idea particular en su extensión, y la *idea particular encierra la idea general en su comprensión*: en la idea de animal se comprenden todos los individuos *hombres* y en las ideas que comprenden la idea *hombre* está comprendida la idea de ser un individuo de la clase de *animales*. Luego si el juicio consiste en ver que la idea del atributo hace parte de las del sujeto, por esto sólo puedo afirmar el atributo del sujeto. DESTUTT. *Éléments... Idéologie*. T. I, [1817¹], p. 63-67, nota 1. En su *Lógica* también había afirmado Destutt: “Se convendrá desde ahora que, en un juicio justo, es el sujeto el que *comprende* el atributo, y que en una serie de juicios justos, cada atributo comprende sucesivamente el que le sigue”. DESTUTT. *Éléments... Logique*. T. III, [1805¹], p. 530.

²⁷⁴ CARO, M. A. “Informe...,” p. 475.

Caro afirma tener su propia tesis al respecto, pero no pasa a exponerla pues lo que le ocupa acá es examinar la supuesta revolución destuttiana contra la lógica silogística, la cual parece haber consistido en optar por la tesis de la continencia. Comienza citando a Bello, con quien señala que “ya los escolásticos distinguieron bien esas dos especies de continencia, llamando a la primera (la de la especie en el género) *extensión*, y a la segunda (la del género en la especie) *comprensión*. Así, según ellos, el predicado contiene extensivamente al sujeto, y el sujeto comprensivamente al predicado”.²⁷⁵ Caro avanza su análisis introduciendo una concepción lingüística opuesta a la de la Gramática General:

“La cuestión del sentido en que debe entenderse la inclusión denotada por el juicio, es de aquellos problemas que admiten dos soluciones. En favor de la que acoge Bello me ocurre un argumento de inducción fundado en el carácter primitivo de los nombres sustantivos, según las investigaciones etimológicas de Pott y Max Müller. Asienta este filólogo [...] que el hombre al nombrar los objetos los apellidó por sus cualidades, de suerte que los nombres que les puso, aunque destinados en la ocasión a señalar objetos individuales, tenían una significación amplia, colectiva y abstracta. De ahí se sigue que para designar un objeto el entendimiento lo consideró primero incluido en una clase; así que cada nombre supone esa operación intelectual, y por analogía puede concluirse que [...] así como hemos apelado a la figura de la inclusión del individuo en su clase, a la misma figura hemos debido apelar al intento de expresar, no ya cosas sino hechos, materia sustancial del juicio como las cosas lo son de la percepción”.²⁷⁶

Caro objeta que el argumento con que el ideólogo pretende “crear la lógica” y revolucionar -e incluso anular- la “invención silogística” era, en primer lugar, ya conocido desde antiguo, y segundo, apuntaba a un blanco errado:

“conciérne más al juicio que al raciocinio, del que no hace sino mencionar el procedimiento deductivo o silogístico; es falso que este procedimiento sea una invención, pues es un *método connatural a nuestro entendimiento*, y es falso igualmente que en su lugar presente nuestro autor el verdadero mecanismo de nuestras deducciones, pues nada explica, como he observado, acerca del raciocinio”.²⁷⁷

Caro no parece captar ese “mecanismo racional de las deducciones y sus encadenamientos” que Destutt propone, sino que lo asimila al uso de los métodos deductivos. El colombiano sitúa la discusión en el plano de los métodos lógicos de inducción y deducción, atacando la incoherencia de quienes han elogiado la primera en detrimento de la segunda, y sosteniendo que el ideólogo se contradice al defender, en la vertiente baconiana, la inducción como única base de la verdadera lógica: “su principio *pensar es sentir* y su teoría del juicio son abiertamente opuestas en su espíritu a la adopción del método inductivo” (p. 532):

²⁷⁵ BELLO, Andrés. *Curso de filosofía moderna, por N.O.R.E.A.*, Valparaíso, 1845, Vol. II, en *Obras Completas*. T. III, Caracas, Ministerio de Educación, 1951, p. 602-603.

²⁷⁶ CARO, M.A. “Informe sobre...,” p. 478-479.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 480. [Cursiva O.S.]

“Pero hay otra cosa curiosa y casi increíble. Puestos en orden lógico los elementos de la proposición, en primer lugar viene, según nuestro autor mismo, la idea del sujeto y después la del atributo. Esto supuesto, si el sujeto se contiene en el atributo, el juicio supone una operación en que el entendimiento sube de lo conocido a lo desconocido, incluyendo un individuo en una clase cuya existencia colige por inducción. Si, al contrario, el sujeto contiene al atributo, el juicio supone una operación en que el entendimiento partiendo de lo conocido a sus circunstancias observa por deducción la existencia de estos individuos que percibe. Según el primer sistema, el entendimiento al juzgar induce; según el segundo, deduce. Y siendo precisamente el segundo modo de proceder lo que caracteriza el raciocinio silogístico, es evidente que nuestro autor, al proponer dicho segundo sistema en contraposición al silogismo que califica de invención, no hace sino favorecer al partido silogizante”.²⁷⁸

Para nuestro filólogo, la inducción y la deducción se presuponen mutuamente, y ello gracias a que ambas deben pasar en algún momento por una idea universal. Citando a lord Brougham, sostiene que

“El silogismo parte de una proposición general, las proposiciones generales son muchas veces resultado de inducciones, luego el silogismo suele apoyarse en la inducción. Esta, a su vez, procede de datos particulares a principios de mayor latitud; el tránsito no se efectúa, sin embargo, sino en fuerza de la confianza que prestamos a ciertos principios generales, absolutos, v. gr., el de que la razón no nos engaña al interpretar el objeto según su imagen y la ley de su aplicación. *Sin estos principios y sin esta confianza, que también puede formularse como un principio general*, ningún valor tendría la inducción, luego la inducción se apoya, en cierto modo, en el silogismo. [...] Trabados así estos dos procedimientos, sucede a veces que, refundiéndose en uno con sus antecedentes, el argumento deductivo o silogístico puede tomar la forma del inductivo o analógico, y éste, combinándose del propio modo, puede asimismo revestir las formas de esotro”.²⁷⁹

Sobre este análisis, Caro extrae de inmediato una conclusión gnoseológica, su inesperado aporte a la “filosofía buscada”:

“Por consiguiente, la verdadera razón de la legitimidad del uno y del otro [inducción y deducción] no se halla en ninguno de los dos. Estriban ambos, por una parte, en la veracidad de Dios y, por otra, en la fe natural con que asentimos a resultados obtenidos en el ejercicio tranquilo, armonioso y lúcido de nuestras operaciones mentales”.²⁸⁰

¡Veracidad de Dios y fe natural en nuestras facultades!: no podría darse más sintética definición tradicionalista o balmesiana del “sentido común”. Pero tampoco debe olvidarse que esta defensa de los métodos silogísticos corre paralela, es decir, deber ser

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 481.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 526-527. [Cursivas O.S.]

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 527.

leída sobre la estructura epistemológica de la definición de “dogmatismo” que ya citamos de Comte, y de otra definición técnica que se lee en el primer capítulo del *Tratado* de Claude Bernard:

“...en nuestro concepto, no hay más que una forma de raciocinio: la *deducción* por silogismo. Nuestro espíritu, aunque quisiera, no podría raciocinar de otra suerte [...] Mas para encontrar la verdad científica importa poco en el fondo saber cómo se raciocina; basta dejar raciocinar naturalmente, y en tal caso el espíritu partirá siempre de un principio para llegar a una conclusión”.²⁸¹

El silogismo, ese gran sobreviviente que se había insertado en el *more geometrico* clásico, se incorporaba ahora a los *métodos experimentales* modernos.

2. De la Gramática general a la Gramática castellana

En cuanto al tratado de Gramática, no entraré en las detalladas refutaciones que nuestro joven filólogo emprende contra las doctrinas destuttianas sobre el origen imitativo del lenguaje, el lenguaje natural y de acción y su carácter convencional -“el contrato lingüístico”-, o la teoría de la interjección como origen y esencia de toda lengua. Para ello, Caro ha utilizado los estudios hechos por Franz Bopp desde 1816 sobre las lenguas indoeuropeas y, citando al destacado filólogo e historiador de las religiones Max Müller, reitera “uno de los *más importantes descubrimientos de la ciencia del lenguaje*”, punto de partida de la lingüística moderna:

“Respecto del origen de las palabras en general en las lenguas indoeuropeas, Bopp admite dos clases de familias o raíces, a saber: las verbales o predicativas, que denotan una acción o cualidad prominente, y la pronominales o indicativas, que señalan los objetos por su situación en el espacio. Ambas clases importan un sentido racional, y aún abstracto, del todo diferente del sentido asignado a las voces naturales o interjecciones. De la primera clase de raíces, es decir de las verbales, provienen los verbos y también los sustantivos, de que se sigue que el sentido original de éstos es activo o cualitativo, y por lo mismo no individual sino abstracto”.²⁸²

A partir de los trabajos de Bopp, Schlegel, los hermanos Grimm, Rask y Müller, la filología ha rechazado la tesis gramatical clásica de que hay lenguaje cuando los ruidos

²⁸¹ BERNARD, Claude. *Tratado del raciocinio experimental*. [1865], *op. cit.*, p. 343. He confrontado esta traducción con una edición standard actual: BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. [Présentation du professeur Léon Binet]. Paris, Pierre Belfond, 1966, p. 91.

²⁸² Y agrega: “Max Müller, después de un largo y erudito estudio comparativo [dice]: “Este hecho de que las palabras fueron en su origen *predicados*; de que los sustantivos, no obstante emplearse como signos de concepciones individuales, se han derivado todos sin excepción de ideas generales, es uno de los *más importantes descubrimientos de la ciencia del lenguaje*...?”. MÜLLER, Max. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*. Leipzig, Mayer, 1866, p. 337-38, citado en CARO, *op. cit.*, p. 498.

primitivos pasan por un proceso de *articulación* y se dividen en una serie de raíces imitativas; la teoría filológica de las *radicales* sostiene que la transformación de éstas no depende de los cambios en la forma de conocer, nombrar y expresarse proposicionalmente; sino de unas leyes -más internas y autónomas- de transformación de los sistemas de organización y flexión de las radicales sonoras. Desde entonces el lenguaje empieza a atravesar el umbral que lo acerca hacia el modo como lo pensamos en la actualidad: como acción del sujeto sobre el mundo, y como transformación colectiva de los sistemas significantes. Así, para la época que nos ocupa, ya es posible hablar del lenguaje en términos médico-fisiológicos, biológicos: el lenguaje va a ser visto como instrumento de adaptación al medio. Los sociólogos empiezan a hablar de la historia y la lengua como principio de identidad de razas, pueblos y naciones.²⁸³

A manera de síntesis de esta larga discusión, voy a transcribir un ejemplar pasaje en donde el filólogo colombiano presenta su postura científica, muestra su método positivo y su estilo argumentativo, de un modo en que no queda duda que su pensamiento está ya instalado en las tensiones constitutivas de la epistémica moderna: (lo empírico-trascendental, lo cognoscible y la finitud del conocimiento, el origen y el retorno) que desembocan en una legitimación *semitrascendental* -lingüística- de la “filosofía cristiana” como “ciencia infusa”, una “*philosophia perennis*” infusa en el Lenguaje:

“Ha llegado la ciencia hasta demostrar que la palabra no fue en su origen un sonido imitado ni un grito selvático, pero si pasando adelante se pregunta qué relación existe entre las raíces primitivas del lenguaje por una parte, y por otra, las cosas que con ellas

²⁸³ Foucault señala cómo esta mutación moderna de la ciencia del lenguaje ha pasado mucho más desapercibida para los historiadores, que las de la biología (con Cuvier) y la Economía Política (con Adam Smith); tal vez porque “seguir hablando y a la vez reconocer que nuestras prácticas de lenguaje han cambiado, es lo más difícil para el hombre occidental”. Bopp es importante, según Foucault, porque desde sus análisis ha cambiado lo que concebimos como esencia del lenguaje: “El lenguaje se enraiza no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad [...] Se habla porque se actúa, no porque al reconocer se conozca [...] Lo cual tiene dos consecuencias. La primera: [...] en el siglo XIX el lenguaje va a tener, a todo lo largo de su curso y de sus formas más complejas, un valor expresivo irreductible [...] ninguna convención gramatical puede borrarlo [...] pues si el lenguaje expresa algo, no es en la medida en que imite o duplique las cosas, sino en la medida en que manifiesta y traduce el *querer fundamental de los que hablan*. La segunda consecuencia es que el lenguaje no está ya ligado a las civilizaciones por el nivel de conocimientos (representaciones) que hayan alcanzado, sino por el espíritu del pueblo que las ha hecho nacer, las anima y puede reconocerse en ellas... hace visible la voluntad fundamental que mantiene vivo a un pueblo y le da el poder de hablar un lenguaje que sólo le pertenece a él... En el momento en que se definen las leyes internas de la gramática, se anuda un parentesco profundo entre el lenguaje y el libre destino de los hombres. A todo lo largo del siglo XIX, la filología tendrá profundas resonancias políticas”. FOUCAULT, Michel. *Las palabras...* p. 283-284. Saber hasta dónde Caro y todo el grupo latinoamericano de gobernantes-gramáticos (Bello, Sarmiento, Suárez, Marroquín...) asimilaron, se apropiaron y dieron rostro propio a esta ruptura, y hasta dónde la institucionalizaron, es un trabajo fundamental que se abre en este punto, pero que sobrepasa los límites actuales de nuestra investigación. De hecho, para el caso colombiano, con la apropiación de la filosofía neotomista vamos a asistir a una “coexistencia” entre la vía lingüística, la vía filosófico-metafísica y la vía sociobiológica. Cfr., *infra*, caps. 7 y 8.

se nombran e ideas que se manifiestan, o lo que es lo mismo, qué razón tuvieron los fundadores del lenguaje para aplicar a ciertos objetos determinados nombres, entramos en una cuestión en que no puede argüirse por experiencia sino por analogía, en que la ciencia sólo ofrece datos y la filosofía sólo balbuce hipótesis. Si, faltos aquí de luz natural, consultamos la relación del Génesis, hallamos que por primera vez usó el hombre la facultad de hablar para designar los seres vivientes, atendiendo a sus cualidades y ordenándolos por clases, según se colige por el contexto; después nombró a la mujer atendiendo a su origen, y subdividiendo la clase *hombre* (Gn. 2, 20-23). Estos datos se conforman con el descubrimiento de Max Müller, y responden a la cuestión histórica, pero no resuelven el problema filosófico. Oigamos en esta parte las hipótesis de los hombres científicos. Steinthal, continuador de Heyse, supone que en hombre primitivo [...] las raíces del lenguaje fueron naturales ecos del pensamiento. Max Müller parte de esta observación: que toda sustancia tiene la propiedad de vibrar y resonar a su modo en su roce con la naturaleza [...] *Tipos fonéticos* llama Müller, en consecuencia, a estas resonancias o vibraciones radicales. Este sistema, aunque ingenioso, presenta algunas dificultades. Si el hombre designa los objetos, no de resultas de la impresión material, sino observando sus cualidades u orígenes, esto es, mirándolos por el lado espiritual, interpretándolos más bien que sintiéndolos, como el mismo Müller enseña, parece que los nombres que puso no debieron ser resonancias espontáneas al modo de las que produce cualquier cuerpo al ser herido. Si observamos por otra parte, que el hombre tiene la facultad de ver en las cosas materiales símbolos de cosas inmateriales, no hay dificultad en suponer que, aplicando este *instinto de interpretación*, esta *ciencia infusa del simbolismo*, a las combinaciones vocales, hállese unas más adecuadas que otras a representar ciertos fenómenos. En este caso, esas raíces ni imitativas ni interjectivas, descubiertas en el *fondo del lenguaje*, podrían considerarse como una colección de sonidos simbólicos”.²⁸⁴

Y Caro remata su demostración con esta joya filosófica, ese equivalente de la “síntesis subjetiva” que fue, por analogía epistémica, la “ciencia cristiana”:

“Sin discutir en esto, contentándome con dejar sentado que la palabra no es una interjección, sólo añadiré una observación filosófica que pone el sello a la demostración científica. El lenguaje por excelencia, el lenguaje humano, no es solamente el espíritu que habla con el espíritu, a diferencia del lenguaje de los animales que, como dice Buffon, es el cuerpo que habla con el cuerpo. Nuestro lenguaje es también el hombre que habla con Dios y de Dios. Esta que Carlos V señalaba como propiedad de una lengua, lo es de todas. El hombre ora. El hombre predica. Y en el desempeño de estas funciones es precisamente donde la palabra adquiere su mayor elocuencia y su mayor eficacia. Orar es aspirar el ser finito hacia el ser infinito; la oración es la escala de Jacob, y con palabras oramos. ¿Y osaremos decir que no hay diferencia alguna entre la voz animal, que sólo sirve a mezquinos menesteres, y la palabra humana, ministra de una misión tan sublime?”²⁸⁵

²⁸⁴ CARO, *op. cit.*, p. 507-508.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 508-509.

Y un último punto en el terreno de la gramática: el asunto capital de la teoría del verbo. Caro despliega acá la teoría filológica de las radicales, que asienta además la discusión filosófica contra la posibilidad de una gramática como ciencia general de las ideas. Siguiendo a Andrés Bello, declara la validez de las gramáticas particulares, idiosincráticas y reivindica la especificidad del “alma del pueblo hispanoamericano”. Nótese, por otra parte, el postulado positivista sobre la continuidad entre “experiencia ordinaria” y “filosofía” que parece ser la clave de todas estas filosofías que tratan de escapar del “kantismo” sin poder abandonar tampoco el “cartesianismo”:

“Para que todos los verbos encerrasen a *ser*, era preciso que todos hubiesen procedido de una misma raíz que significase ser, y esto es falso, pues las raíces de los verbos son varias y de distinta forma y valor. Oponen algunos que la distinción no es gramatical sino filosófica. [...] Convengo en que la filosofía y la experiencia no son una misma cosa, pero no me resigno a admitir una filosofía en oposición con la experiencia. Trátase aquí de la filosofía del lenguaje, cuyos principios no pueden fundarse en hechos que la ciencia misma del lenguaje haya de desmentir.”²⁸⁶

Por lo mismo, es cosa natural el tener en cada lengua usos particulares que no pueden elevarse a principios en gramática general, pero no se concibe que ésta asiente principios cuyas aplicaciones en cada lengua particular resulten falsas e inconvenientes. E inconveniente es, en tercer lugar, la teoría del verbo único en la enseñanza de idiomas. De su *Gramática castellana* la ha excluido Bello, que por vía de ilustración, dice entre otras cosas lo siguiente:

“La división que suele hacerse de la proposición en sujeto, cópula y predicado, no tiene fundamento filosófico ni aplicación práctica al arte de hablar. [...] Tan absurdo me parece pensar que *sentio* haya principiado por *sum sentiens*, como lo sería pensar que *homo* y *canis* hubiesen provenido de *ens humanus* y *ens caninus*. [Pero admitiríamos, a pesar de todo, la supuesta cópula, y la resolución de todos los verbos en uno, si esta ficción gramatical nos suministrase alguna regla práctica para el recto uso del verbo; si se explicase por este medio algún hecho general de la lengua, de lo que no creo se pueda presentar muestra ninguna]”.²⁸⁷

Continúa de inmediato nuestro filólogo, razonando con la autoridad que le viene de haber sido el autor de una Gramática latina para el uso de los hispanohablantes,²⁸⁸ texto que se había aprestigiado con celeridad en el sistema universitario colombiano:

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ BELLO, Andrés. *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Bogotá, Cecilio Echeverría G., ed., 1889, p. 333-334; *ID. Obras completas*. T. IV, Caracas, 1951, p. 360-361. Citado en CARO, M. A., *op. cit.*, p. 516-517.

²⁸⁸ Gracias a Bello, Caro ya ha establecido distancia teórica -aunque no práctica- con la Gramática General y todas las gramáticas lógicas, filosóficas o especulativas. Sobre la postura del venezolano ante la Gramática General, sigo al lingüista Amado Alonso, quien glosa el famoso Prólogo de BELLO a su *Gramática*: “Resumiendo: Bello rechaza explícitamente el paralelismo lógico-idiomático (“Se ha errado no poco en filosofía suponiendo a la lengua un trasunto fiel del pensamiento”, es decir del pensamiento lógico); alega para los modos de pensar fijados en los idiomas caracteres que hoy

“Aun cuando no perfectamente de acuerdo con Bello en la definición del verbo, los autores de la *Gramática Latina* [Caro y Cuervo] que, como la citada, sirve de texto de enseñanza en la universidad, lo están sin embargo en la conveniencia preliminar de excluir dicha teoría, cuyos inconvenientes en el aprendizaje de las lenguas clásicas, y las consiguientes ventajas de un distinto modo de considerar los hechos pueden verse señaladas en la nota sobre el predicado, de la misma *Gramática Latina*. Refutada, pues, la teoría en estos cursos, no parece justo que los estudiantes vuelvan a hallarla restaurada, sin pruebas, pero como fundamento de doctrina, en el de gramática general”.²⁸⁹

Queda pues establecido, frente a la historiografía que ha evaluado la obra de M. A. Caro como la de un “gramático reaccionario”, que la crítica filológica que este bogotano emprendió desde 1870, fue el síntoma visible del proceso local de crisis de la epistémica clásica en Colombia, ese punto que Foucault ha denominado como “el abatimiento” de la gramática general como ciencia general del conocer para dar paso al lenguaje como un objeto positivo de conocimiento. No puede quedar más claro este doble hecho: que hacia 1870 en Colombia, la derrota de la Gramática general ya estaba, si no completada, al menos preparada eficazmente, y que ello se estaba haciendo no sólo entre la élite intelectual, sino desde las instituciones educativas, en los planes de estudio de la Facultad de Letras y Filosofía: la “Cuestión textos” fue la manifestación político-institucional de que tal cambio pasaba a ser del dominio público. Ya vimos

reconocemos como poéticos o como vitalistas (“...lo convencional y arbitrario abraza mucho más de lo que comúnmente se piensa. Es imposible que las creencias, los caprichos de la imaginación y mil asociaciones casuales...”); aduce con eso la naturaleza histórica de esas formas (índole históricamente producida, no constitutiva; teoría básica de Wilhelm von Humboldt [a cuyo hermano Alexander, naturalista y viajero, trató Bello en Caracas hacia 1800]), y por lo tanto su condición privativa (cada lengua es un sistema artificial de signos, “de que se sigue que la lengua tiene su teoría particular, su gramática”). No niega la legitimidad de la gramática general, pero la reduce a las leyes básicas de la articulación del pensamiento en oración, trazando con ello los límites de lo lógico desde el fenómeno entero del lenguaje; y en cuanto a la invasora gramática general que el racionalismo había realizado, la aparta críticamente de la particular (“una cosa es la gramática general y otra la gramática de un idioma dado”; “No debemos pues trasladar ligeremente las afecciones de las ideas a los accidentes de la palabra”). ALONSO, Amado. “Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello”. En: BELLO, Andrés. *Obras Completas. Vol. IV: Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. [Santiago de Chile, Imp. del Progreso, 1847¹, 1860⁵], Caracas, La Casa de Bello, 1981, p. XXXVII. Ver además: TRUJILLO, Ramón. “Estudio preliminar”. En: BELLO, Andrés. *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Edición crítica de Ramón Trujillo, miembro correspondiente de la Real Academia Española. Tenerife, Instituto Universitario de Lingüística Andrés Bello, 1981, p.12-117. Ahora bien, señala Alonso, si Bello tomó una dirección teórica divergente y opuesta a las gramáticas racionales, en busca de una “teoría idiosincrática del castellano”, del “espíritu o genio propios de cada idioma”; en muchos temas técnicos (como por ejemplo la teoría de los tiempos verbales, y la teoría lineal del tiempo que la subyace) adaptó y recreó no sólo ciertas soluciones de los gramáticos de Port Royal, sino de otros gramáticos como Beauzée, Condillac, Destutt, Sacy, Rask y Duvivier, y además las organizó a su modo en un sistema armonizado según el *more geometrico*. El método racional, anoto, se resistía a desaparecer como técnica intelectual, a pesar de que las divergencias epistémicas ya hubiesen sido tematizadas conscientemente por el mismo Bello.

²⁸⁹ CARO, M. A., *op. cit.*, p. 517.

cómo, por ejemplo, a pesar de que algún catedrático aún seguía enseñando la Ideología de Destutt en 1878, sus propios colegas liberales ya comenzaban a considerarla obsoleta y superada por el positivismo.²⁹⁰

Así mismo, sabemos que en el ya varias veces citado *Curso de Filosofía Experimental*, compilación que se hizo como texto para el Colegio del Rosario en 1883, se reproducían aún dos obras de Destutt, “Aforismos de Filosofía” y “Principios lógicos o colección de hechos relativos a la inteligencia humana”, en medio de textos como el “Extracto de la Lógica de Stuart Mill por H. Taine”, “Extracto de las doctrinas psicológicas de Herbert Spencer por J. Ribot”; “Extracto de la Psicología de Bain por Ribot”; “Tratado del raciocinio experimental por Claude Bernard”; “Breve idea sobre el darwinismo, por E. Ferrière”; “Examen de las objeciones más importantes que se hacen a la teoría de la descendencia, por Ernesto Haeckel”; y “El problema de la vida”, por George Barker”: autores que son, casi a la vez identificables como “positivistas”, y como fundadores o divulgadores de las nuevas ciencias biológicas de cuño experimental. Mezcla bizarra, hasta el punto en el propio compilador de los textos se siente obligado a hacer la siguiente aclaración:

²⁹⁰ La Lógica de Destutt sobrevivió un poco más: ya anoté en el capítulo anterior que F. E. Álvarez publicó su texto de Lógica en 1890, [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], y con él seguía enseñando en la Universidad Republicana. He aquí el testimonio admirativo de uno de sus jóvenes discípulos en 1891, que transmite una imagen sorprendente al lado de la que proyecta M. A. Caro. Y además, aporta un testimonio clave sobre la querrela de los textos: “El profesor de lógica, doctor Francisco Eustaquio Álvarez, ganó la inmortalidad para su nombre en resonantes campañas parlamentarias que lo presentaron ante sus contemporáneos como par de Catón el romano [...] contra los hombres de su propio partido que en concepto suyo se apartaban de la severa ética que él practicaba con la rigidez del hierro [...] Yo puedo vanagloriarme de haber sido un discípulo predilecto del doctor Álvarez y y amigo hasta donde pueden serlo un muchacho de diez y seis años y un anciano respetable. Sucedió que alguna vez, al salir de clase, me permití exponerle alguna duda sobre un punto concreto de la conferencia que acababa de dictarnos. [Me puso una cita en su casa, y] conversé con el doctor Álvarez tan agradablemente, saqué tanto provecho de la conversación que [volví] casi todos los domingos. [...] Inolvidables pláticas las del maestro con el discípulo. Ante su acerada y contundente dialéctica me inclinaba vencido. [...] Ni en esas conversaciones, ni en la cátedra, le oí al doctor Álvarez la más indirecta alusión a la política del país. A las gentes se les antojaba que era un clerófobo y jamás le oí tampoco frase alguna mortificante para la más susceptible conciencia religiosa. Exponía lo que consideraba su verdad vigorosamente, con acopio de razones en forma escueta, sin personificarla. Refutaba las tesis contrarias con espíritu y método analíticos. Uno era el profesor, otro el parlamentario de feroces acometidas.

“El texto de lógica en que estudiábamos, era obra del doctor Álvarez. Escuela diametralmente opuesta la suya a la de Balmes, pero tan claro y diáfano en la exposición como el gran filósofo espiritualista. Ahí me he quedado yo parado en materia de lógica. No he entendido ni lograré entender, otros abstrusos y complicados textos, cuya simple lectura, a la vuelta de pocas páginas, me ha aburrido soberanamente. [...] La lógica de Álvarez es un producto de la vieja escuela sensualista, fundada en el principio de que todo conocimiento se recibe por los sentidos. La de Balmes, de la escuela espiritualista, hermosa y consoladora, es la más brillante y luminosa defensa de las verdades reveladas”. PALACIO, Julio H. *Historia de...*, p. 20-22.

“Los autores mencionados están acordes en sostener que la sensación es el principio del pensamiento, y que los únicos medios eficaces y seguros para descubrir y comprobar lo verdadero y lo bueno son los experimentos y la observación; por lo cual son miembros de una misma escuela: la experimental. El hecho de que difieran en algunos desarrollos no impide que pertenezcan a una misma escuela filosófica.

En el orden que hemos determinado para la lectura hemos puesto primero a Tracy, porque es el más elemental, y para que se vea que el fondo de su doctrina no ha sido desmentido por los adelantos posteriores, sino ampliado y profundizado”.²⁹¹

¡Inquietante juego de *Nova et Vetera* del lado “liberal”! Nótese que el centro de este manual está ocupado por el texto capital sobre el raciocinio experimental de Claude Bernard, texto cuya importancia decisiva en el “entierro” del método científico de la configuración racional sobra reiterar. De modo que estamos ante otra bisagra de gran magnitud, que podría bien identificarse como “bisagra experimental”, en tanto opera otra conciliación de incompatibles, esta vez entre *sensualistas* y *experimentalistas*. Bien podría hallarse acá la pregunta inicial de otra investigación, que deberá dirigirse hacia las condiciones de la apropiación del “positivismo” en Colombia, y debe prolongarse, a la luz del problema arqueológico del giro entre las ciencias racionales y las ciencias positivas, hacia saber qué ocurrió en Colombia en los campos de la Biología y la Economía Política.²⁹²

Pues si creemos a la investigación de *Les mots et les choses*, el cambio epistémico en Europa arrastró de modo prácticamente simultáneo a las ciencias de la vida, el trabajo y el lenguaje. Y si la “Cuestión Textos” fue la manifestación local de la crisis de la configuración racional, ya podemos afirmar con mayor seguridad que esta mutación epistémica se dio en Colombia, visiblemente, sobre la vía del Lenguaje, por el salto de la Gramática General a la Filología, proceso en el cual se también se incorporaron algunos *discursos* de la Fisiología y la medicina experimental, ante todo como discursos estratégicos con fines políticos e ideológicos. En cambio, no sabemos prácticamente nada sobre cómo y en donde detectar el giro hacia la Economía Política. Y en lo que

²⁹¹ GUZMÁN, César (exdirector de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia). “Advertencia”. En: 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. XIII.

²⁹² Hay que advertirlo: “La aparición y desaparición de las positividades, el juego de sustituciones a que dan lugar no constituyen un proceso homogéneo que se desarrollará en todas partes de la misma manera. No se debe creer que la ruptura sea una especie de gran deriva general a que estuvieran sometidas, al mismo tiempo todas las formaciones discursivas: la ruptura no es un tiempo muerto e indiferenciado que se intercale -siquiera fuese por un instante- entre dos fases manifiestas; no es el lapso sin duración que separase dos épocas y desplegase de una y otra parte de una fisura dos tiempos heterogéneos; es siempre, entre unas positividades delimitadas, una discontinuidad especificada por cierto número de transformaciones distintas [...] La idea de un solo corte que dividiera de una vez y en un momento dado todas las formaciones discursivas, interrumpiéndolas con un solo movimiento y reconstituyéndolas según las mismas reglas, es una idea inconcebible: la contemporaneidad de varias transformaciones no significa su exacta coincidencia cronológica: cada transformación puede tener su índice particular de “viscosidad” temporal”. FOUCAULT, M. *La arqueología...*, p. 293-294.

respecta a la Biología, parece que esta fecha de 1883, con la publicación del famoso *Curso de Filosofía Experimental* conteniendo el texto de Bernard, fue la que marcó la inflexión epistémica.

En todo caso podría adelantarse una cauta hipótesis, y es que dado, por una parte, el peso epistémico de la Gramática General, y en particular de la Ideología, como discurso hegemónico y totalizador de saber y poder durante la primera mitad del siglo XIX en Colombia, es explicable que la más visible de las rupturas se haya dado en ese terreno, máxime cuando Miguel A. Caro y su grupo de conservadores filólogos hispanizantes se convirtieron en una fuerza decisiva en la política colombiana de fin de siglo XIX, bien secundados por la intelectualidad neotomista. Por otra parte, la precariedad de las condiciones sociales y técnicas para poner en obra una verdadera infraestructura científica y experimental en el país, y formar una capa estable de científicos y médicos especializados y de rango investigativo -proceso que vendrá a cuajar a medias hacia fines del siglo XIX y de forma más definitiva apenas hacia la década de 1920,²⁹³ autorizan a pensar que el proceso de consolidación de los saberes biológicos tuvo su propio ritmo, que deberá ser examinado. Lo cierto es que recién iniciado el siglo XX, los médicos ya compartían –y disputaban- el lugar de autoridad de saber con los filólogos, y en muy poco tiempo los desplazaron: hacia 1920 ya era a ellos a quienes se dirigían las miradas para saber cómo “enfrentar la degeneración de la raza colombiana”, y sus respuestas dieron lugar a un nuevo tipo de querrela de textos.²⁹⁴

3. *Criteriología versus Ideología*

Para nuestro propósito, resta mencionar un último punto del *Informe* de Caro que, al lado de la cuestión del silogismo, surge en su discusión contra el tratado de lógica sensualista. Se trata de la crucial cuestión de la certeza, o de los criterios de certidumbre,

²⁹³ Sobre los avatares de la formación de una institucionalidad científica en Colombia durante el siglo XIX, cfr., OBREGÓN TORRES, Diana. *Sociedades Científicas en Colombia: La invención de una tradición, 1859-1936*. Bogotá, Banco de la República, 1992; RESTREPO FORERO, Olga y BECERRA ARDILA, Diego. “La representación de la ciencia en las polémicas sobre el darwinismo y el positivismo”. En: GUERRERO BARÓN, Javier (comp.). *Cultura y Mentalidades en la Historia de Colombia*. Memorias del IX Congreso de Historia, Tunja 1995, Vol IV, p. 210-216; RESTREPO FORERO, Olga. “En Busca del orden: Ciencia y poder en Colombia”. *Asclepio*. Vol. L, n°2, (1998), p. 33-75; RESTREPO FORERO, Olga y BECERRA ARDILA, Diego. “El darwinismo en Colombia, naturaleza y sociedad en el discurso de la ciencia”. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y naturales*. Vol. XIX, n° 374 (abr.1995), p. 547-567; RESTREPO FORERO, Olga y BECERRA ARDILA, Diego. “ ‘Lectio, Disputatio, Dictatio’ en el nombre de la ciencia: una polémica evolucionista en Colombia. *Historia Crítica*. Bogotá, N° 10 (ene-jun., 1995), p. 73-87; QUEVEDO VELEZ, Emilio; MIRANDA, Nestor; HERNÁNDEZ, Mario. Vol. 1. *Institucionalización de la medicina en Colombia 1742- 1860: antecedentes de un proceso*. Vol. 2. *La institucionalización de la medicina en Colombia*. En: *Historia social de la ciencia en Colombia*; Santa Fe de Bogotá: COLCIENCIAS, 1993, v. 7-8.

²⁹⁴ SÁENZ; SILDARRIAGA; OSPINA. *Mirar la infancia...*, Vol. II. Cap. 8.

cuestión que sería la piedra angular de la discusión epistemológica de todas las filosofías decimonónicas, y a través de cuyos términos debió transitar la búsqueda de una respuesta católica a la modernidad.

La primera estocada, del más puro estilo tradicionalista, surge a propósito del manejo que Destutt hace de la “historia de la filosofía”, tomada en este caso -como vimos hacerlo a los discípulos colombianos, Rojas y Álvarez-, como “la historia de la verdad y el error”. Hablando “por la autoridad del sentido común” y “a nombre del género humano”, Caro no acepta el relato que legitiman los sensualistas, quienes colocan el origen del “error silogístico” entre la casta privilegiada de los sacerdotes egipcios, “error” que, comunicado sin crítica a los griegos, habría expandido su engaño en Oriente y Occidente durante dieciocho siglos, hasta cuando un joven de menos de dieciocho años, Bacon, concibe el proyecto de destruirlo, aunque sin total éxito. Luego sus continuadores habrían hecho en tal sentido inútiles tentativas; hasta que

“[...] últimamente Destutt de Tracy sentando que *pensar es sentir* y que el término mayor de la proposición debe llamarse menor, realiza la tan deseada transformación.

“Dejando aparte lo ridículo de esta relación, [...] notemos que el criterio histórico que parece aplicar nuestro autor está en abierta oposición con la sana crítica, y, digámoslo resueltamente, con la sana lógica. Hablo por autoridad del sentido común y en nombre del género humano, a quien no hay derecho a considerar como un rebaño servil que ronda por siglos al calor de una fábula miserable. Probado que una idea ha merecido el sufragio de los pueblos, y sobre todo de pueblos cristianos, y la sanción de los siglos, esa idea no debe, no puede condenarse como absolutamente errónea. Toda creencia universal es en el fondo verdadera. Quien de esto dude, de todo duda. Negarlo equivale a destruir las bases de la certeza”.²⁹⁵

Destaco acá, en primer lugar, la presencia contundente de todos los elementos que empiezan a conformar el fundamento epistemológico de la “filosofía cristiana”: *sana crítica* (fundamento crítico), *sentido común* (fundamento empírico-trascendental y fundamento racional en principios perennes), *verdadera lógica* (método de razonamiento silogístico-deductivo, experimental), *consenso universal* (fundamento en la tradición-autoridad y en la aceptación por el pueblo escatológicamente cristiano). Una segunda estocada, y a fondo, abarca toda la discusión ilacionista sobre la certeza -es decir, sobre la superación del “vicio radical del espíritu humano”- que hemos venido describiendo a lo largo de estos capítulos. El análisis del colombiano merece ser leído con detenimiento, pues allí el lenguaje ya ha dejado de ser el lugar de la ontología, y por otra parte, se exige que el criterio de sentido íntimo sea complementado con otro criterio “objetivo” de certeza. Su “maestro” Balmes podría sentirse bien servido:

“Según M. Tracy, el escéptico más escéptico no puede prescindir de prestar fe al testimonio de su conciencia y, sin embargo, dicho escéptico ‘podrá dudar, son palabras de M. Tracy, de la existencia real y positiva de los seres extraños’. Ahora bien,

²⁹⁵ CARO, M. A., *op. cit.*, p. 535.

si a pesar del testimonio de la conciencia, o sea, de sentir que sienten, los hombres pueden dudar, y algunos dudan, en efecto, en lo relativo a objetos externos, ¿qué prueba esto sino que la conciencia no es la única base de la certidumbre? Cuando vemos y palpamos las cosas corpóreas, la conciencia nos asegura de que dentro de nosotros se efectúan ciertos fenómenos llamados sensaciones, pero ella no sale garante de que a estos fenómenos correspondan objetos reales existentes fuera de nosotros mismos. *De nada objetivo, de nada absoluto responde la conciencia.* Por consiguiente, en la afirmación *yo pienso*, o si se quiere, *yo siento*, que formula el testimonio de la conciencia, no debemos buscar la garantía ni de la verdad de nuestros juicios, ni de la legitimidad de nuestros razonamientos.²⁹⁶

Y termina con una afirmación contundente, al menos desde el punto de vista empírico-trascendental, sólo que en su vertiente pre-crítica, aquella que en lugar de categorías *a priori* del psiquismo sitúa contenidos metafísicos absolutos e innatos. Y de paso, deja mal parado el método geométrico de “encadenamientos graduados”:

“En dicha proposición *yo siento* no están encerradas éstas, por ejemplo: *Dios existe, existe el mundo.* Una cosa es la conciencia y otra es la ciencia en general. [...] Si entre la conciencia y las bases de la ciencia hay un abismo, en balde será que tratemos de salvarlo *caminando con pasos seguros.*[...]”

La *resistencia* que oponen al ejercicio de nuestra voluntad los otros seres es el hecho que produce M. Tracy como prueba de la existencia de esos seres; pero es evidente que la conciencia no nos presenta dicha resistencia sino como un fenómeno personal nuestro, y si lo juzgamos procedente de otros seres, no es por testimonio de nuestra conciencia, es por fe natural ayudada de inducción, como implícitamente confiesa nuestro autor en los mismos términos en que formula su argumento. [...] Este argumento es en sí mismo ridículo: ¿qué necesidad tiene hombre alguno, ni el más rústico, de semejante demostración para distinguir su propia existencia de la de los otros seres?”²⁹⁷

Los efectos de tal tesis sensualista -aquella que termina dejando abandonada la experiencia individual a la propia conciencia-, remata Caro, son gravísimos desde el punto de vista moral, y por supuesto, religioso:

“Con esto acaba de aclararse perfectamente el sistema de nuestro autor: principia no reconociendo otro criterio que el de la conciencia, a que están adscritos los fenómenos de nuestro modo de ser individual, o sea nuestro *yo*; enseguida, por una concesión que en vano trata de conciliar con el anterior exclusivo principio, admite el testimonio de los sentidos, mediante el cual creemos en la existencia de las cosas materiales, distintas de nuestro yo, y, últimamente, rechaza la fe, la razón, la revelación, la tradición, todo testimonio en suma que se refiera al mundo sobrenatural, a las cosas inmateriales, cuyas nociones niega, o a lo sumo admite como abstracciones y cavilidades”.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 539. [Cursiva O.S.]

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 540, 541-542. [Cursiva M.A.C.]

Y, como cúspide de su refutación, en medio de una severa reprimenda al clérigo español que osó traducir el compendio anatematizado, hace nuestro bogotano un llamado al sentido común -letrado-, y ante todo, a la filosofía cristiana:

“Cualquier persona medianamente conocedora de esta materia, cualquier lector culto y despreocupado, comprende perfectamente que [...] se trata de Dios, [que] se niega a Dios [...]. No alcanzo a concebir cómo un cristiano, y sacerdote católico, traduce estas cosas, y lo que es más, cómo este sacerdote se atreve a estampar en el prólogo que ‘sólo por ignorancia o por malicia se denigra la persona respetable del autor con la nota grosera de materialismo’ ”.²⁹⁸

Por supuesto, queda el lector a la expectativa sobre cuál deba ser entonces la correcta tesis gnoseológica, aquella ortodoxa y conforme al espíritu católico y a la “sana filosofía”. Y en una lacónica frase, la respuesta de nuestro filólogo remite a sus lectores, tanto a adversarios como a partidarios de la filosofía católica, a un único par de manos:

“Tras este capítulo de Tracy léase lo que al mismo asunto [la certeza] consagra Balmes al principio de su Filosofía Fundamental, y júzguese”.²⁹⁹

IV. SEGUNDO EXCURSO BALMESIANO: ¿A QUÉ SABE UNA MANZANA COMÚN?

No hay demasiado riesgo de error en la afirmación de que fue en la “criteriología” de este sacerdote, político y filósofo catalán, en donde se nutrieron los intelectuales y líderes católicos colombianos desde la década de 1850, en busca de una “sana” alternativa para superar el impasse de la “ciencia racional”, esto es, para asumir una epistemología moderna, a la vez crítica y positiva, pero sin “caer en la doble tentación” del kantismo y el comtismo.

He señalado ya en el “primer excursu balmesiano” la bifurcación entre “filosofía trascendental” o “especulativa” y “filosofía práctica” o “del sentido común”: y de ahí este segundo excursu dedicado a su polo “empírico” o “práctico”. Recuérdese que este autor inaugura su filosofía como marco para la elaboración de las soluciones de esa “filosofía buscada” que busca evitar los “errores condenados” del “kantismo católico” a lo Hermes y Gunther, del “tradicionalismo” de Lamennais, y del “ontologismo” y el “fideísmo”, sólo por mencionar el campo de la filosofía católica. Y también debe recordarse que lo que está en juego respecto de la solución balmesiana es el tipo de alternativa de “Filosofía cristiana” que en el capítulo segundo quedó caracterizada como la de la *Philosophia Perennis*, la alternativa que técnicamente fue definida por la

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 543.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 543-544. Unas páginas más adelante, ya en plena conclusión, Caro vuelve a remitir al lector a Balmes, esta vez a su obra más divulgada, *El Criterio*, al que califica de “precioso”. Igual opinión (“pequeña joya”) tenía monseñor Carrasquilla sobre este librito del catalán.

bizarra combinatoria “No-Razón/No-Fe”, esa combinatoria de argumentos que sostienen la credibilidad del catolicismo gracias a la postulación de la existencia de un puñado de “verdades naturales” o de “sentido común”, cuya característica es la de ser a la vez indemostrables e irrefutables, es decir, evidentes por sí mismas y al tiempo “instintivas”, de manera que todo hombre, en cuanto ser racional, no puede dejar de aceptarlas so pena de caer en el absurdo o en la demencia.³⁰⁰

Pongamos desde ya las cartas sobre la mesa acerca de lo que estaba en juego en esta tensión entre filosofía y sentido común, entre el saber de los *esclarecidos* y el de los *simples*, entre conocimiento cotidiano y reflexión filosófica. Según G. Van Riet se trataba de una diferencia que, en el nivel epistemológico distinguió, dentro del campo tomista, a los “paleo” de los “neo”, o, como dice este profesor lovanista, a los “viejos y los nuevos dogmáticos”:

“El conflicto entre el antiguo dogmatismo del siglo XIX y el dogmatismo racional de monseñor Mercier manifiesta [esta dificultad para situar la epistemología en relación a la vida integral del hombre]. En el siglo XIX se resiente una timidez excesiva respecto al problema del conocimiento y de la certeza: este problema, se dice, es de orden “especulativo”: no debe poner en peligro las sólidas convicciones del sentido común y de la fe. Balmes escribía: ‘Por mi parte, no quiero ser más que *todos* los hombres, no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad’. [F.F., Lib. I, cap. XXXIV, § 340, p. 210]. Los partidarios de las *verdades primitivas* tienen una mentalidad análoga: temen abordar los problemas difíciles, y para evitarlos, los declaran “absurdos”. La gran audacia de monseñor Mercier fue la de combatir esta actitud, y confiarse serenamente a la razón, estudiar con simpatía las doctrinas de sus adversarios y adoptar incluso, hasta donde era posible, su forma de ver. ¿Osaremos decir que en la hora actual [Van Riet se lo pregunta en 1946] todos los epistemólogos [tomistas] se han agrupado bajo esta mirada optimista?”³⁰¹

Interesante pista para establecer desde ahora la diferencia entre “paleos” y “neos”: desde el análisis arqueológico podría decirse que los primeros buscaron la solución del “lado empírico” (el sentido común) y los segundos lo hicieron explorando el “lado crítico” de la fisura trascendental. Pero aún es prematura tal afirmación. Así las cosas, la exploración de la doctrina epistemológica balmesiana nos permitirá no sólo retomar el tema de la “cartografía bipolar” del neotomismo a la luz de las fisuras, tensiones y bisagras epistémicas que delimitan el objeto de esta investigación, sino también evaluar la “rejilla de apropiación” que singularizó al movimiento neotomista colombiano. Y por añadidura, nos hará reencontrar la pista de nuestro héroe narrativo, “el entendimiento humano”, en otros momentos también llamado “el sujeto moderno” o “la subjetividad”.

³⁰⁰ Ver *supra*, Cap. 2, § V.B., grafos N° 3 y 4.

³⁰¹ VAN RIET, G. *L'Épistémologie...*, p. 634-635.

A. La “Bisagra Balmesiana”

1. ¿Hombres o Filósofos?

Ya se dijo que no fue propiamente su metafísica, sino su “teoría del conocimiento” la causa del éxito de nuestro filósofo-apologista catalán, más allá de su corta vida y del ámbito hispanohablante católico, y la que le ha merecido un lugar en la memoria colectiva colombiana hasta hoy. De Balmes se citó en su tiempo el primer libro de la *Filosofía Fundamental* -“Sobre la certeza”- y su versión pedagogizada en un manual escolar, la *Filosofía Elemental*. Pero fue *El Criterio* el que llegó a convertirse en símbolo, y más aún, en *una matriz cultural* para toda una época y un universo mental: el de la “cultura general filosófica” del bachillerato, y no exclusivamente en medios católicos. Y no creo exagerar afirmando que, en el ámbito cultural hispanoamericano, *El Criterio* fue al pensamiento lo que el también arquetípico *Manual de Urbanidad* de Carreño fue al cuerpo, a la moral y a las costumbres.³⁰² No en vano la traducción francesa se tituló “*Arte de llegar a la verdad*”.³⁰³ Ya sabemos que la pregunta por el “prudente criterio para saber qué adoptar, qué enmendar y qué rechazar” de la organización moderna de los saberes acosaba los espíritus católicos en todo Occidente, y Balmes no quiso ser el último en aportar su grano de arena a la respuesta.

Vamos a examinar un poco esta respuesta, de la cual es necesario señalar ante todo que se trata, más que de una teoría del conocimiento, de “una doctrina sobre la certeza”. En sentido estricto, una teoría del conocimiento se ocupa de la verdad. Es un lugar común decir que, en cambio, el de la certeza es un problema moderno: la investigación sobre la certeza, comienza por decir Balmes, se ocupa no de cómo se conoce, sino de cómo *se cree* lo que se tiene por verdadero:

³⁰² En Colombia aún se edita *El Criterio* gracias a que es aún utilizado como texto escolar, aunque cada vez menos, pero puede encontrarse fácilmente en las librerías de viejo. Como efecto de un persistente trabajo de vulgarización en la educación secundaria, *El Criterio* es aún considerado en los medios populares como el libro que el “iletrado” debe leer para “aprender filosofía”. Sobre Carreño ver, *supra*, cap. 4, § III.D.2., nota 324. En los pequeños manuales de “superación personal” producidos por la Comunidad Salesiana continúa siendo citado como “psicólogo de fama internacional”. Cfr., SALESMAN, Eliécer (1929- ¿?). *Cien fórmulas para llegar al éxito y ser feliz de los psicólogos de fama internacional: Adler, Meyer, Carnegie, Balmes, Carrel, Sales, Larrañaga*. Bogotá, J.M.C. Editores, 1996, 192 p.

³⁰³ “*El Criterio* fue traducido en 1849 por E. Manec con el título de *Art d'arriver au vrai*, (2e éd., Liège, 1851). Es un tratado de lógica al alcance de las jóvenes mentes y las gentes de mundo: se habla allí de la percepción, el juicio, el razonamiento, pero también se dan allí consejos respecto a la lectura de los periódicos, o la escogencia de una carrera; al decir de algunos, es la obra más apreciada de Balmes”. VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 4, nota 2. De la *Filosofía Fundamental* registro la edición en francés [Liège, Lardinais, 1852-1853, 3V], que se sabe formaba parte de la biblioteca de monseñor Mercier, según el inventario conservado en los Archivos de la Universidad de Lovaina (AUCL).

“conviene distinguir entre la certeza y la verdad [...] la verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa, la certeza es un firme asenso a una verdad real o aparente”.³⁰⁴

Y si en cuanto a la verdad, el filósofo se ha devanado los sesos hasta el límite de su frágil razón -que ni siquiera alcanza a llegar a las esencias ni a gustar de las manzanas-, en cuanto a la certeza, el hombre, todo hombre, puede disfrutar tranquilo y seguro de su mundo, sin dudas:

“Afortunadamente, el humano linaje está en posesión de la certeza, independientemente de los sistemas filosóficos, y no limitada a los fenómenos del alma, sino extendiéndose a cuanto necesitamos para dirigir nuestra conducta con respecto a nosotros y los objetos externos. Antes de que se pensase en buscar si había certeza, todos los hombres estaban ciertos de que pensaban, querían, sentían, de que tenían un cuerpo sometido a la voluntad y de que existía el conjunto de varios cuerpos que se llama universo”.³⁰⁵

Y lo que parece a Balmes indudable es que el peligro de escepticismo, que ronda los cerebros de los filósofos, incluyendo el suyo propio, no se produce para nada en los de los hombres comunes:

“Los mismos filósofos que llevaron más lejos ese escepticismo han convenido en la necesidad de acomodarse en la práctica a las apariencias de los sentidos, relegando la duda al mundo de la especulación. Un filósofo disputará sobre todo cuanto se quiera; pero en cesando la disputa deja de ser filósofo, continúa siendo hombre a semejanza de los demás, y disfruta de la certeza como todos ellos”.³⁰⁶

Incluso el propio Descartes, cuando se sentó a dudar, ya se había asegurado previamente de que iba a estar bien arrellanado frente a su estufa, lo mismo que Pirrón, cuya anécdota tiene Balmes el buen humor de relatar: dicen que cuando el escéptico griego se vió un día acometido por un perro, “tuvo buen cuidado de apartarse, sin detenerse a examinar si aquello era un perro o sólo una apariencia. Rieronse los circunstantes, echándole en cara la incongruencia de su conducta con su doctrina, mas Pirrón les respondió con la siguiente sentencia, que para el caso era muy profunda: “es difícil despojarse totalmente de la naturaleza humana”.³⁰⁷

Esta es, dicho en términos de De Certeau, la cuestión del *régimen de credibilidad*. Y en términos de nuestra investigación, es el problema clásico de cómo asegurar que la experiencia individual llegase a ser confiable en su “modo de alcanzar la verdad”, cómo asegurar al “sujeto empírico” contra el error al que lo aboca su propia autonomía. La solución balmesiana al *impasse* clásico fue conocida en el lenguaje de la época, con

³⁰⁴ BALMES, J. F.F., Lib. 1, cap. I, § 4, nota final, p. 14.

³⁰⁵ *Ibid.*, Lib. 1, cap. II, § 11, p. 17.

³⁰⁶ *Ibid.*, Lib. 1, cap. II, § 12, p. 18.

³⁰⁷ *Ibid.*, Lib. 1, cap. II, § 9, p. 16.

ambigua precisión filosófica, como una solución *realista de sentido común*, y fue esto lo que la hizo tan potente en apariencia, y por ello tan exitosa entre las filas católicas.

Pero, se dirá el lector, habiendo ya asistido a ese “vuelo filosófico” donde Balmes reduce una jugosa manzana a la abstrusa idea de extensión, ¿cómo pudo conciliar esa tensión en donde, por un costado asigna a la filosofía el rol decisivo de superar las apariencias, rol crítico y en últimas idealista, y por el otro, en el extremo de un realismo positivo, declara a los filósofos prácticamente enemigos de la humanidad? ¿Tendríamos que reconocer, en efecto, dos Balmes, el “filósofo” y el “humano”? ¿Y deberemos concluir que si el vicense fue precursor del neotomismo, uno de sus legados a la “filosofía buscada” fue esta polarización, esta “esquizofrenia” que no podía menos de asaltar al católico en cuanto debiera optar por un “modo de llegar a la verdad”? ¿O era una alternativa católica ante la famosa distinción kantiana entre “razón pura” y “razón práctica”?

El análisis que nos ha conducido hasta ahora nos autoriza a responder afirmativamente, pero hasta cierto punto. Me explico: tal tensión entre lo “humano” y lo “filosófico” sí fue, por cierto, la tensión que debieron resolver a cada paso los intelectuales católicos, por lo menos desde la proclamación del *Syllabus*, y en tal sentido este sería el conflicto de fondo, el principio de entropía del neotomismo: la oscilación entre el conocimiento ordinario y el conocimiento filosófico, tensión que conducía casi necesariamente, o a una postura positivista o a otra crítico-trascendental o, peor aún, a sus respectivos sucedáneos. Y no pocos de los conflictos criteriológicos entre los diversos tomismos -entre ellos el más significativo, el que la *Criteriología* de Mercier levantó frente al *Tratado de la Certeza* de Balmes-,³⁰⁸ bien podrían ser explicados a partir de esta tensión epistémica entre las soluciones *precríticas* y las *críticas*, las de “sentido común” frente a las “trascendentales”: he aquí la diferencia puesta en las *críticas* palabras de Mercier:

“¿No hay que comenzar por negar o por poner *realmente* en duda toda certeza? O, en aras de un método rigurosamente científico, conducirnos al menos *como si* todo estuviera en duda? O bien ¿desde el comienzo, hay que sustraer de la duda ciertas verdades? ¿Cuáles, y con qué derecho sustraerlas?”³⁰⁹

Mercier se negó, contra Balmes y los del sentido común, a sustraer del examen crítico estas “verdades autoevidentes”. Tal ha sido uno de los argumentos para explicar la “cartografía bipolar” del neotomismo, y veremos cómo al menos varios de los protagonistas de estas querellas, pensaban que todo se reducía a esta dicotomía.

³⁰⁸ GÓMEZ IZQUIERDO, Alberto. *La philosophie de Balmès*. Paris, s.e., 1903; *ID.*, “Una discusión entre escolásticos”. *Revista Cultura*. T. VIII, Madrid, (1907), p. 203-212; GRIFFIN, John Joseph. “The interpretation of the Two Thomistic Definitions of Certitude”. *Laval théologique et philosophique*. Québec, U. de Laval, Vol. XIX, No. 1, (1954), p. 9-35.

³⁰⁹ MERCIER, D.-J. *Criteriologie générale...*, p. 52.

Pero si la hipótesis foucaultiana es correcta, lo que debe observarse es más bien la *presuposición recíproca* existente entre estos dos polos: si ambos se hallan presentes en todos estos autores, el análisis deberá buscar el modo como cada filósofo fue proponiendo “soluciones” a estas aporías de la “filosofía buscada”. Y si Balmes fue un precursor -que no el único-, deberá entenderse también que lo fue al emplazar la búsqueda católica hacia esta bifurcación inicial del laberinto empírico-trascendental que marcó, por adhesión o rechazo, no pocos de los recorridos posteriores.

Además no debe olvidarse otra cosa. Que si la relación entre “filosofía” y “sentido común” puede leerse sobre un eje epistémico como acabamos de hacerlo, debe leerse también sobre un eje político, como aquí se ha definido: el de las luchas de recomposición de las modalidades y dispositivos de poder pastoral en la Modernidad. Y allí, ya se sabe, el escollo a superar por la *intelligentzia* católica era cómo reordenar la relación -otra *presuposición recíproca*- entre intelectuales y simples: los *esclarecidos* debían enseñar, gobernar y ordenar, pero de modo que no se perdiese el contacto pastoral con el mundo vivido por los *simples*, sus fieles. Esta fue en el fondo la gran tentación y el fatal peligro del movimiento de restauración de la filosofía tomista: querer gestionar, dirigir y recuperar tanto los saberes religiosos populares como los nuevos saberes científicos desde un único saber, el de los filósofos, prolongando el esquema racional de los *ideólogos clásicos*: fue la crisis de este dispositivo de gestión de las subjetividades a partir de un núcleo de “ideas generales”, lo que, en mi lectura, expresó el ilustre exjesuita colombiano contemporáneo, quien junto con toda su generación de seminario formada en la gimnasia silogística, al “salir al mundo” en la década de 1960, se halló combatiendo contra molinos de viento.³¹⁰

Pues bien, este esfuerzo pastoral por cerrar esa brecha entre *esclarecidos* y *simples* también debe ser tenido en cuenta a la hora de explicar esta opción preferencial de Balmes por los “hombres comunes”, y su rápido éxito entre los partidarios católicos. El “hombre común” de Balmes, como “el hombre sin camisa”, es un hombre feliz que no necesita de la filosofía:

“Todos raciocinamos, y en muchos casos con acierto. Sin arte, sin reflexión de ninguna clase, distinguimos con frecuencia lo sólido de lo fútil, lo sofístico de lo concluyente. Para esto no necesitamos atender al curso que sigue nuestro entendimiento; sin advertirlo siquiera, nos vamos por el buen camino, y tal hombre habrá formado en su vida tal número de raciocinios muy rigurosos y exactos, que no habrá atendido una sola vez al modo como raciocina. Aún los más versados en el ejercicio de la dialéctica se olvidan a menudo de ella; la practican quizás muy bien, pero sin atender expresamente a ninguna de sus reglas”.³¹¹

Frente a la obsesión de los escolásticos por la lógica y el silogismo, tanto como a la desconfianza sensualista en la capacidad de reunir signos con ideas, Balmes sostiene que

³¹⁰ Cfr., *supra*, cap. 1, § III.A, nota 131.

³¹¹ BALMES, J. F.F., Lib. 1, cap. II, § 28, p. 24-25.

estas operaciones se efectúan espontáneamente en todos los hombres. El “sujeto empírico” nace en Balmes ya dotado de todos los instrumentos de conocimiento de que la razón humana puede disponer:

“La certeza es para nosotros una feliz necesidad, la naturaleza nos la impone, y de la naturaleza no se despojan los filósofos”.³¹²

Como haría notar Gilson, se trata de un realismo que remite a un nivel pre-filosófico:

“En efecto, se ha demostrado con la experiencia que nuestro entendimiento no se guía por ninguna de las consideraciones que tienen presentes los filósofos; su asenso, en los casos en que va acompañado de mayor certeza, es un fruto espontáneo de un instinto natural, no de combinaciones; una adhesión firme, arrancada por la evidencia de la verdad, o la fuerza del sentido íntimo, o el impulso del instinto, no una convicción producida por una serie de raciocinios; luego esas combinaciones y raciocinios sólo existen en la mente del filósofo, mas no en la realidad; luego cuando se quieren señalar los cimientos de la certeza se indica lo que tal vez pudiera o debiera haber, pero no lo que hay. Si los filósofos se guiasen por sus sistemas, y no se olvidasen o no prescindiesen de ellos, tan pronto como acaban de explicarlos, y aún mientras los explican, pudiera decirse que, si no se da razón de la certeza humana, se da de la certeza filosófica; pero limitándose los mismos filósofos a usar de sus medios científicos sólo cuando los desenvuelven en sus cátedras, resulta que los pretendidos cimientos son una pura teoría que poco o nada tiene que ver con la realidad de las cosas”.³¹³

El resultado de esta tesis es una paradójica postura que conjuga lo “dogmático” y lo “crítico”: esta certeza natural es a la vez un límite crítico de la razón y un previo no tematizable por ella misma:

“La filosofía debe comenzar por no disputar sobre el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida. Un escéptico completo sería un demente, y con demencia llevada al más alto grado; imposible le fuera toda comunicación con sus semejantes, imposible toda serie ordenada de acciones externas, ni aún de pensamientos o de actos de la voluntad. Consignemos pues, el hecho y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la filosofía está sentada la locura”.³¹⁴

Y si a nivel epistémico esta vía conduce a una galera poscartesiana que, ya lo mostraré con Gilson, embarcó en un laberinto teórico todo el proyecto neotomista, a nivel pastoral y político significó algo mucho más grave: ayudar a instaurar, y además de

³¹² *Ibid.*, Lib. 1, cap. 2, § 9, p. 16.

³¹³ *Ibid.*, Lib. 1, cap. 3, § 36, p. 27.

³¹⁴ *Ibid.*, Lib. 1, cap. 2, § 7, p. 15-16. Cfr., GILSON, E. *Réalisme thomiste...*, p. 38.

un modo vicario y retorcido, ese insidioso dispositivo de exclusión típico del modo moderno de gestión de los sujetos: la dualidad *razón/locura*, asociada a la muy biomédica escisión entre *lo normal* y *lo patológico*. ¿No ocurrió a muchos neotomistas, citando a Cornoldi, calificar a la filosofía moderna como “patología de la razón humana”? Y aunque otros sectores neotomistas se escandalizaron con tal epíteto, ni los más moderados, como Balmes o el propio León XIII, hubieran disentido en el fondo de ese razonamiento que defendía el carácter de *sana filosofía* para el neotomismo. He aquí uno de los fundamentos conceptuales de ese a la vez sutil y rechinante dispositivo manifiesto, entre otros muchos otros documentos eclesiales, en las colombianas *Reglas de conducta para el clero* respecto al liberalismo:³¹⁵ una vez las “ideas liberales” fueron catalogadas como errores, esta síntesis de filosofía de la *sana razón*, asociada al saber biomédico -frenológico, en el caso de Balmes- autorizó a los intelectuales católicos a pasar, sin reato, de las *ideas* a los *hombres*, gracias una caracterización psicopatológica de los individuos creadores o portadores de tales ideas. No por azar fue la psicología uno de los campos estratégicos donde se situaron las investigaciones de varios destacados neotomistas en el campo de la psicología experimental.³¹⁶ Lo cual, de contera, dejaba a estos pastores con las manos limpias y la conciencia tranquila, pues se trataba de un “diagnóstico técnico” según la ciencia y la razón. Pero acá debo invocar, para evitar malentendidos, la frase de Fedro citada en la Fábula del Paparrucho que abre este trabajo: “*Huic excusatum me velim nihil hominus. Neque enim notare singulos mens est mihi, Verum ipsam vitam et mores hominum ostendere*”. O su reelaboración neotomista en pluma de

³¹⁵ Vid., *supra*, cap. 1, § III.B.1., notas 150 y ss.

³¹⁶ Monseñor Mercier y sus discípulos [Armand Thiéry -discípulo directo de Mercier, y como él, estudiante de W. Wundt-; luego Albert Michotte (1881-195?), Arthur Fauville (1894-??), Josep Nuttin (1909-?), Gérard de Montpellier (1906-?), y Raymond Buyse (1899-?)]. El italiano Agostino Gemelli (1878-?), el francés Émile Peillaube (1864-1934) o Charles Blondel (1876-?), o los norteamericanos Edward Aloysius Pace (1861-1938), también alumno de Wundt y creador del Laboratorio y Departamento de Psicología en la Universidad Católica de Washington desde 1891, y su alumno T. W. Moore; el polaco Kazimierz Twardowsky (1866-1938), y otros católicos no expresamente tomistas como los alemanes Joseph Fröbes (1866-1947), Johannes Lindworsky (1875-1939) y Eric Wassman (1859-1931); y muchos otros, no propiamente psicólogos pero que escribieron sobre el tema (entre ellos Joseph Maréchal, J. de Tonquédec, Manuel Barbado, por nombrar algunos). Cfr., MISIAK, Enrique; STAUDT, Virginia. *Los católicos y la psicología. Anotaciones históricas*. Barcelona, Juan Flors Editor, 1955, p. 49-92. Este autor, sin dar la cita exacta, refiere que Mercier advertía en 1891 que “los católicos serían culpables de no participar en las transformaciones de la joven ciencia psicológica. Como ciencia, en sí misma no es ni espiritualista ni materialista, pero progresará sin nosotros, y toda razón nos induce a creer, contra nosotros... Debemos preparar trabajadores que produzcan obras propias, experimentos originales que nadie pueda pasar por alto sin dejar de ser amigo de la ciencia”. *Ibid.*, p. 50.

Como dato para posteriores investigaciones, consigno acá que Raymond Buyse, pedagogo, estuvo en Bogotá, en 1933, invitado por la Universidad Nacional de Colombia para dictar un curso sobre Pedagogía Experimental. Ver, BUYSE, R. *Conferencias sobre psicopedagogía dictadas en la Facultad de Educación Nacional*. Traducidas y reconstruidas por los alumnos Alberto Ruiz y Gabriel Anzola Gómez, 1933, (Dactylo). *Archivo de la Escuela Normal Superior*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja. (AENS-UPTC). Sobre su perfil intelectual, ver : « BUYSE, Raymond ». En : UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN. *Bibliographia Academica 1934-1954. Faculté de Droit et Philosophie et Lettres*. Vol. VII, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1966, 452 p.

monseñor Carrasquilla : “no se trata de hacer recuento de virtudes privadas, sino de saber en qué sistema de doctrinas se encuentra la verdad”.³¹⁷

Continuemos, pues, examinando cómo el precursor Balmes pone a punto, para el área cultural iberoamericana, este dispositivo tan alabado que fuera por M. A. Caro y su católico partido. Un solo párrafo del catalán ya batía en retirada a Destutt y a todos los sensualistas que en el mundo han sido:

“Los ideólogos escriben volúmenes enteros sobre las operaciones de nuestro entendimiento, y estas operaciones las ejecuta el hombre más rústico sin pensar que las hace. ¡Cuánto no se ha escrito sobre la abstracción, sobre la generalización, sobre los universales! Y no hay hombre que no tenga todo esto muy bien arreglado en su cabeza, aunque no sepa que existe una ciencia que lo examina. En su lenguaje hallaréis expresado lo universal y lo particular; notaréis que en su discurso cada cosa ocupa el puesto que le corresponde; sus actos directos no le ofrecen dificultad”.³¹⁸

Regalo de oro: la Gramática general, la Lógica y la Ideología ya se hallan en el más simple, en el más primitivo. Y con ello, el tobogán cartesiano ya no puede ser evitado: sin circunloquios retóricos ni necesidad de mayores pruebas filosóficas, nuestro catalán halla en la providencia divina la garantía de esta naturaleza del entendimiento:

“Estos ejemplos manifiestan que la humanidad, en lo tocante a la certeza, anda por caminos muy diferentes a los de la filosofía: el Criador, que ha sacado de la nada a todos los seres, los ha provisto de lo necesario para ejercer sus funciones según el lugar que ocupan en el universo, y una de las primeras necesidades del ser inteligente era la certeza de algunas verdades. Qué sería de nosotros si al comenzar a recibir impresiones, al germinar en nuestro entendimiento las primeras ideas, nos encontrásemos con el fatigoso trabajo de labrar un sistema que nos pusiese a cubierto de la incertidumbre? Si es así, nuestra inteligencia moriría al nacer, porque, envuelta en el caos de sus propias cavilaciones en el momento de abrir sus ojos a la luz, y cuando sus fuerzas son todavía tan escasas, no alcanzaría a disipar las nubes que se levantarían de todos lados, y acabarían por sumirla en una completa obscuridad. Si los filósofos más aventajados, si las inteligencias más claras y penetrantes, si los genios de más pureza y brío, han trabajado con tan escaso fruto por asentar los principios sólidos que pudiesen servir de fundamento a las ciencias, qué sucedería si el Criador no hubiese acudido a esta necesidad, proveyendo de certeza a la tierna inteligencia, del propio modo que, para la conservación del cuerpo ha preparado el aire que le vivifica y la leche que le alimenta?”³¹⁹

Dios los creó hombres, ellos se hicieron filósofos:

³¹⁷ R.M.C. “Ensayo sobre la doctrina liberal...”, p. 229.

³¹⁸ BALMES, J. F.F., Lib. 1, cap. II, § 29, p. 25.

³¹⁹ *Ibid.*, Lib. 1, cap. 2, § 31, p. 25-26.

“Es preciso, pues, distinguir entre la certeza del género humano y la filosófica; bien que hablando ingenuamente, no se comprende bastante lo que pueda valer una certeza humana diferente de la del género humano”.³²⁰

La doble certeza está fundada en una distinción entre una “certeza de la sensación” y una “certeza del juicio”. Pero si la escisión entre certeza natural y certeza filosófica se mantiene, se vuelve una fecunda distinción cuando se asigna a la primera la tarea de ejercer el control sobre la segunda. De una parte, se podrá evitar que el “sujeto empírico” hecho filósofo, pueda caer en la sinrazón. Sobre otro fundamento, es un mecanismo análogo al que sostiene el mandato de *Aeterni Patris* cuando ordena regular la razón con la revelación. Sólo que para Balmes la revelación se ha convertido en naturaleza, en un “instinto” que actúa antes de cualquier otra operación del espíritu humano. En *El Criterio*, Balmes blandía el arma del “sentido común” como un “martillo contra herejes”, en este caso, contra “filósofos dementes”. Hablando de un cierto tipo de “imposibles”, y citando uno de sus ejemplos favoritos, el de que un puñado de caracteres de imprenta arrojados al azar sobre una mesa pudiesen formar una frase de una obra literaria, dice:

“La teoría de las probabilidades, auxiliada por la de las combinaciones, pone de manifiesto esta imposibilidad [...] El Autor de la naturaleza no ha querido que una convicción que nos es muy importante dependiese del raciocinio, y por consiguiente careciesen de ella muchos hombres, así es que nos la ha dado a todos a manera de instinto, como lo ha hecho con otras que nos son igualmente necesarias. En vano os empeñaríais en combatirla ni aún en el hombre más rudo; él no sabría tal vez qué responderos, pero menearía la cabeza y diría para sí: ‘Este filósofo, que cree en la posibilidad de tales despropósitos, no debe estar muy sano de juicio’ Cuando la naturaleza habla en el fondo de nuestra alma con voz tan clara y tono tan decisivo es necedad el no escucharla. Sólo algunos hombres apellidados filósofos se obstinan a veces en ese empeño, no recordando que no hay filosofía que excuse la falta de sentido común y que mal llegará a ser sabio quien comienza por ser insensato”.³²¹

Pero por otra parte, tal afirmación de la “vanidad de los sistemas filosóficos en lo tocante a los fundamentos de la certeza” no debe conducir -debió añadir Balmes en su *Filosofía Fundamental*- al escepticismo, sino a aceptar, con humildad y sin necio orgullo, las leyes dictadas por el Creador a nuestra inteligencia. Dijérase que, en efecto, mientras el Balmes “filósofo” ha emprendido el camino trascendental, el Balmes “humano” anda recorriendo las sendas tradicionalistas. Y parecerá ya insalvable esta escisión.

³²⁰ *Ibid.*, Lib. I, cap. 2, § 17, p. 20.

³²¹ BALMES, J. *El Criterio*. Cap. 4, § 10, p. 571. Dos párrafos atrás, Balmes ha defendido la prueba de la divinidad de Cristo por sus milagros, exclamando: “No se nos hable de leyes ocultas, de imposibilidades aparentes; no se oponga a tan convincente evidencia un necio “¿quién sabe...?” Esta dificultad, que sería razonable si se tratara de un suceso aislado, envuelto en alguna obscuridad, sujeto a mil combinaciones diferentes, cuando se la objeta contra el cristianismo es no sólo infundada, sino hasta contraria al sentido común”. *Ibid.*, cap. 4, § 8, p. 569.

2. La “bisagra balmesiana”

Pero, justamente, he aquí el *quid* de la cuestión: una vez disparada el arma apologética, Balmes retorna por los fueros filosóficos. Y a ello está obligado, pues lo que constituye la apuesta de la *Filosofía Fundamental*, y con ella la de todo el proyecto balmesiano -y con él también la del proyecto neotomista- es cómo construir una bisagra entre esas dos direcciones divergentes. En efecto, al sostener la existencia de un conocimiento prefilosófico, la existencia previa en el ser humano de “la certeza de algunas verdades”, Balmes ha reunido en uno solo el “sujeto empírico” y el “sujeto trascendental”, pero al más bajo precio filosófico: el dogmatismo. El hombre común ya tiene las verdades que necesita para conocer, actuar (y salvarse). Pero al cerrar de este modo la famosa fisura de la subjetividad moderna, el peligro en que se coloca nuestro filósofo-pastor es otro: si la “certeza natural” bastara, no habría necesidad de sacerdotes ni de filósofos para indicarle al hombre el camino de la verdad; y tal postura terminaría por acercarse, paradójicamente, a lo que este catolicismo percibió “instintivamente” como su más insidioso enemigo en ética y en filosofía: el *periculum kantismus*.

Mas, es en este punto donde Balmes pone en juego un impecable procedimiento semántico-filosófico, favorito de la dialéctica escolar neoescolástica: convertir la peligrosa escisión en una fecunda distinción. Acá se trata de la distinción entre lo sensible y lo intelectual -que ya vimos llevada a sus últimas consecuencias en la metafísica balmesiana-, una distinción sobre la cual nuestro autor declaraba estar de acuerdo con Santo Tomás y con Kant.³²²

Veamos esta famosa distinción en acción sobre el terreno de la certeza: si a nuestro “hombre sin camisa”, tan cierto sobre su realidad -y acá hay que recordar nuestra observación sobre el doble uso de la noción de realidad en Balmes-, se le pregunta en cambio por las causas o los procesos mentales que ha ejercitado, su feliz certeza deviene embarazo y perplejidad:

“Pero llamadle la atención sobre esos mismos actos, sobre la abstracción por ejemplo: lo que en el orden directo del pensamiento era tan claro y luminoso se convierte en un caos al pasar al orden reflejo. Se echa, pues, de ver que, en el medio de suyo más reflexivo, cual es el raciocinio, obra muy poco la reflexión, que tiene por objeto el mismo acto que se ejerce”.³²³

Y desde acá puede entenderse por qué tuvo que sostener en metafísica ese doble concepto de realidad, y cómo Balmes “el humano” llega a disfrutar de una sabrosa manzana de los huertos de su amada Cataluña, mientras el “filósofo” trata de percibirla como cosa en sí mordiendo la noción trascendental de extensión:

³²² *ID.*, *F.F.*, Lib. 4º, cap. IX, §59, 62. Vid., *supra*, cap. 4, § 4.5, nota 386.

³²³ *Ibid.*, Lib. 1º, cap. III, § 29, p. 25.

“Nótese que aquí se habla de la certeza del juicio formado a consecuencia de la sensación, sólo en cuanto está ligado con los usos de la vida, y de ninguna manera en lo tocante a su mayor o menor exactitud con respecto a la naturaleza de las cosas. Así, poco importa que los colores, por ejemplo, sean considerados como calidades inherentes a los cuerpos, aun cuando esto sea ilusión; basta que el juicio formado no altere en nada nuestras relaciones con los objetos, sea cual fuere la teoría filosófica”.³²⁴

Este punto de partida explica la acusación, en apariencia contradictoria, de “fideísmo y escepticismo” que Zeferino González endilgó a Balmes. Pero, de nuevo, el esfuerzo balmesiano consiste en, una vez establecida esta “ley natural”, evitar el caer en el irracionalismo, devolviendo un lugar al papel de la filosofía y del filósofo. En el siguiente libro de su *Filosofía Fundamental*, dedicado a estudiar la sensación, nos explica por fin cómo le era posible disfrutar tranquilamente de su manzana, gracias a un craso giro ilacionista de ecos destuttianos:

“ANÁLISIS DE LA OBJETIVIDAD DE LAS SENSACIONES: 36. El mundo externo ¿es tal como nosotros nos le figuramos? Estos seres que nos causan las sensaciones y que llamamos *cuerpos*, ¿son en realidad lo que nosotros creemos? [...]

37. Para comprender a fondo esta cuestión, será conveniente simplificarla reduciéndola a un solo objeto. Tengo a mi vista y en mi mano una manzana. Por lo demostrado más arriba estoy cierto de que existe un ser externo, relacionado con otros seres y con el mío por leyes necesarias; estoy cierto de que de él me vienen diferentes impresiones: veo su color, figura y tamaño, percibo su olor, experimento su sabor, siento en la mano su magnitud, su peso, su figura, sus concavidades y convexidades, y oigo también el leve ruido que despide cuando la manoteo. La idea de cuerpo es una idea compuesta; por manera que la de la manzana será: la de una cosa externa, extensa, colorada, olorosa y sabrosa. Siempre que yo reciba de un objeto las mismas impresiones, diré que tengo a la vista una manzana.

38. Examinemos ahora hasta qué punto corresponde el objeto a las sensaciones que nos causa. ¿Qué entendemos significar cuando decimos que una cosa [una manzana] es sabrosa? Nada más sino que nos produce en el paladar una impresión agradable; lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras, olorosa y sabrosa, sólo expresan la causalidad de estas sensaciones, residente en el objeto externo. Tocante al color, se puede afirmar lo mismo; porque, si bien comúnmente transferimos la sensación al objeto y nos ponemos en cierta contradicción con la teoría filosófica del color y de la luz, esta contradicción no es más que aparente; pues en el fondo, bien examinado el juicio, sólo consiste en referir la impresión a objetos determinados, por manera que, cuando por primera vez oímos en las cátedras de física que los colores no están en el objeto, fácilmente nos acostumbramos a conciliar la teoría filosófica con la impresión del sentido; pues al fin esa teoría no altera la verdad de que tales o cuales impresiones nos vienen de estos o aquellos puntos de los diferentes objetos.

39. En esta parte no es difícil explicar los fenómenos de las sensaciones ni la correspondencia de ellas con los objetos externos, porque para salvar esta

³²⁴ *Ibid.*, Lib. 1º, cap. III, § 26, p. 24.

correspondencia basta que ellos sean realmente la causa (u ocasión) de las mismas. No es tan fácil la tarea en lo tocante a la extensión [...]”³²⁵

Con su propia versión de la distinción entre sensación y juicio fue como Balmes dio la buena noticia a los neotomistas: el doctor Angélico y el solitario de Königsberg, a pesar de no hablar el mismo lenguaje, podían compartir un cierto número de conceptos de base. Hacer equivaler los enunciados de dos sistemas filosóficos distintos utilizando un tercero -un “intercambiador” diría M. Serres-, es la quintaesencia de lo que he denominado “operación de traducción”, y ello me autoriza a postular, ya sin dudas, la presencia de una “bisagra balmesiana” para tratar las relaciones entre subjetividad y objetividad.

Lo primero que puede decirse es que la apuesta de esta bisagra -que define, si mi hipótesis es correcta, también la de la “Filosofía buscada”-, consistió en evitar al mismo tiempo los escollos irracionalistas y racionalistas, afirmándose sin dudar en la Providencia Divina pero a la vez demostrando lo racional y natural de tal providencia. El epistemólogo lovanista G. Van Riet ha localizado certeramente la compleja posición del catalán:

“La distinción radical de dos certezas y el origen divino de la certeza espontánea, implican como corolario la sumisión, la dependencia -extrínseca- de la filosofía a la “voz de la naturaleza”.

Y esto nos explica finalmente los caracteres opuestos que Balmes atribuye a la certeza del género humano. Desde el planteamiento del problema, su intención es clara: emprendiendo una justificación crítica de la certeza, quiere mostrar que si hay allí una cuestión interesante para abordar, hay sin embargo escollos que deberán evitarse con prudencia: piénsese en las extravagancias del escepticismo, o del sensualismo francés, o del criticismo y el idealismo alemanes! También distingue radicalmente dos clases de certezas y limita entonces el problema a la certeza reflexiva: la certeza natural es inconsciente, nos dice, no puede servir de materia para la reflexión. Pero esto no es suficiente. La investigación filosófica debe desembocar en resultados positivos y no sólo amontonar ruinas: Balmes controla esta investigación por medio de la certeza natural. Mas, ¿tiene ésta títulos de acreditación? Responder que tiene a Dios por autor corre el riesgo de no convecer a los filósofos; Balmes halla más prudente afirmar que ella porta en sí misma su justificación: la evidencia o instinto racional. El problema crítico se ve así constreñido en marcos bien precisos: habiendo descartado todo peligro de escepticismo, se trata de ver sobre qué se funda la certeza filosófica”.³²⁶

Me limitaré en este punto a reseñar sólo aquellos rasgos de la criteriología balmesiana que serán relevantes para la discusión neotomista. En sus trazos centrales, lo primero es constatar cómo Balmes ya había formulado en 1845 -después de Comte y antes que Bernard-, una distinción entre “verdades reales” y “verdades ideales” que

³²⁵ *Ibid.*, Lib. 2º, cap. VII, § 36-38, p. 236-237.

³²⁶ VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 8.

tiene una estructura análoga a la que he llamado “bisagra bernardiana”, y que enlaza - desplazándola- con la problemática de la Gramática General:

“65. Las verdades son de dos clases: reales o ideales. Llamo verdades reales a los hechos, o lo que existe; llamo ideales el enlace necesario de las ideas. Una verdad real puede expresarse por el verbo *ser* tomado substantivamente, o al menos supone una proposición en que el verbo se haya tomado en este sentido; una verdad ideal se expresa por el mismo verbo tomado copulativamente, en cuanto significa la relación necesaria de un predicado con el sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y de otro. *Yo soy*, esto es, *yo existo*, expresan una verdad real, un hecho. *Lo que piensa existe*, expresa una verdad ideal, pues no se afirma que haya quien piense ni quien exista, sino que si hay quien piensa, existe; o en otros términos, se afirma una relación necesaria entre el pensamiento y el ser. A las verdades reales corresponde el mundo real, mundo de las existencias, a las ideales, el mundo lógico, el de la posibilidad. El verbo ser se toma a veces copulativamente, sin que la relación que por él se expresa sea necesaria; así sucede en todas las proposiciones contingentes, o cuando el predicado no pertenece a la esencia del sujeto. A veces la necesidad es condicional, es decir, supone un hecho; y en tal caso tampoco hay necesidad absoluta; pues el hecho supuesto es siempre contingente. *Cuando hablo de las verdades ideales me refiero a las que expresan una relación absolutamente necesaria, prescindiendo de todo orden a la existencia; y por el contrario, comprendo entre las reales a todas las que suponen una proposición en que se haya establecido un hecho. A esta clase pertenecen las de las ciencias naturales, por suponer todas algún hecho objeto de observación*”.³²⁷

Esta ruta balmesiana parece un reacomodamiento “clásico” de la tensión entre lo empírico y lo trascendental. Claude Bernard, veinte años después, reducirá la cosa a escuetos términos metodológicos: hay que aceptar que el conocimiento experimental de los objetos es relativo, y que sólo las “verdades subjetivas”, de naturaleza matemática, son absolutas. ¿Sorprendente? Van Riet registra que Mateo Liberatore, antes de su “conversión” al tomismo en 1853, sostuvo en sus *Institutiones logicae et metaphysicae* de 1842,³²⁸ que:

“en la cuestión del origen de las ideas, la respuesta de Liberatore [...] consiste en sacar a luz el doble aspecto bajo el cual se presenta la idea. El aspecto subjetivo, primero. La idea es un acto intelectual; la inteligencia no es, como lo quieren Aristóteles y Locke, una pura potencia, una *tabula rasa*, ella es una ‘fuerza activa’, determinada por naturaleza a percibir objetos más nobles que lo sensible, es una ‘luz vital’ que alumbra la esencia oculta de las cosas. Pero, para que la inteligencia pueda actuar, se requiere una condición de orden objetivo: la presencia de un contenido de sensación. Cuando el objeto es alcanzado por la sensación, se hace presente a la inteligencia, puesto que nuestras facultades están ligadas de modo íntimo; el objeto no debe ser *unido* a la inteligencia, su presencia basta para que la espontaneidad intelectual pueda ejercerse. A

³²⁷ *Ibid.*, Lib. 1, cap. VI, § 65, p. 40. [Cursiva O.S.]

³²⁸ Las ediciones compulsadas, primero, por monseñor Masnovi (*Il neotomismo*) y luego por el propio Van Riet son: [Nápoles, 1842¹], [Torino, 1845²], [Milano, 1846³:1860⁴]. Van Riet pudo estudiar las ediciones de 1845 y 1860. VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 40, nota 22.

los sentidos el objeto descubre sus cualidades exteriores, a la luz de la inteligencia manifiesta las ‘razones’ inteligibles que contiene. Si el aspecto subjetivo de la idea opone Liberatore a Locke, el aspecto objetivo lo separa de Kant; según Liberatore hay un dinamismo en el conocimiento intelectual, pero no un dinamismo creador”.³²⁹

Van Riet termina subrayando “la fuerte vecindad entre la ideología de Liberatore y la de Balmes”, y sin que hayan tenido contacto, agregaría yo: es una nueva prueba a favor de la hipótesis que explica esta convergencia -convergencia divergente-entre las diferentes búsquedas de una *epistemología perennis*, no por un vago “ambiente intelectual común a la época” ni por “influencias compartidas”, sino por que esta búsqueda ya estaba inserta en la tensión empírico-trascendental, en ese campo atravesado por la frontera entre subjetividad/objetividad que determinaba las soluciones conceptuales de quienes aceptaran insertarse en su estructura y sus aporías. Van Riet aporta una pequeña muestra de las aporías que los fundadores del neotomismo heredaron a su posteridad:

“Las *Institutiones logicae et metaphysicae* [de Liberatore,...] aparecieron en 1845, un año antes de la *Filosofía Fundamental* de Balmes [sic]. Ambas presentan muchos puntos en común [...] Pero hay que insistir sobre dos diferencias que las separan. Para Balmes, la evidencia es el criterio de las verdades ideales y sólo de éstas; para Liberatore, al contrario, la evidencia es el criterio general de toda verdad: hay hechos evidentes, hay verdades empíricas evidentes así como hay principios evidentes. Por otra parte, la evidencia es objetiva en Liberatore, mientras que es subjetiva en Balmes; la objetividad de las ideas generales y singulares no es puesta en duda por Liberatore, mientras que ella constituye, para Balmes, el problema más oscuro de la filosofía. Como se verá, estas dos divergencias marcan dos tendencias distintas que se hallarán de manera más o menos definida a través de todo el siglo XIX”.³³⁰

Pero veamos un neotomista “progre”, monseñor Mercier, que había roto con el “dogmatismo antiguo” de Balmes y Tongiorgi:

“Las verdades son de *orden real* y de *orden ideal*. Las primeras, no se revelan sino mediante una experiencia. Las segundas se revelan al espíritu mediante el sólo análisis o confrontación de dos términos. Las ciencias exactas tienen por objeto las verdades ideales, las ciencias experimentales lo tienen en las verdades de orden real. Sin embargo, ideales o reales, las verdades son necesarias y universales”.³³¹

El mismo esquema, salvo que, a diferencia de Bernard, no acepta el carácter de relativas para las verdades de la ciencia experimental. Volvamos sobre la ruta de nuestro catalán. Sobre la base de esta distinción entre verdades ideales y verdades reales, el

³²⁹ LIBERATORE, Mateo. *Institutiones logicae et metaphysicae*. [1845], p. 353-357 (Psychologie); cit., en VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 41-42.

³³⁰ VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 50.

³³¹ MERCIER, D.-J. *Critériologie General ou théorie générale de la certitude*. Louvain/Paris, ISP/Alcan, [1923⁸], p. 33.

vicense sale del campo de la “certeza humana” y emprende un elaborado itinerario filosófico.³³² Este recorrido se inicia afirmando que la cuestión de la “certeza filosófica” llama, de entrada, un problema, el del *primer principio*: ¿existe un primer principio de los conocimientos humanos? Esto era, en dos palabras, aceptar la posición del problema crítico colocándose en el “tobogán cartesiano”. Fiel a su doble distinción entre verdades reales e ideales, y entre orden real y orden ideal -su doble noción de realidad-, que, recuérdese, funciona como sucedáneo análogo de la distinción kantiana entre intuición y concepto, Balmes se pregunta si

“¿Existe una verdad de la cual dimanen todas las otras? En el orden de los seres, en el orden intelectual universal sí; en el orden intelectual humano, no. En el orden de los seres hay una verdad origen de todas, porque la verdad es la realidad, y hay un Ser, autor de todos los seres. Este ser es una verdad, la verdad misma, la plenitud de la verdad; porque es el ser por esencia, la plenitud del ser. Esta unidad del origen la han reconocido en cierto modo todas las escuelas filosóficas”.³³³

La metafísica balmesiana supone todos los seres nacidos de la verdad: los seres son “verdades realizadas”, pero también en esa verdad primera hallan su origen “todos los encadenamientos de ideas que representan a estos seres”. Y finalmente, “si nuestro entendimiento pudiese elevarse al conocimiento de todas las verdades”, a pesar de la dispersión en que ellas se nos ofrecen, “en llegando a cierta altura van convergiendo a un centro, en el cual se enlazan, como las madejas de luz en el punto luminoso que las despiden”.³³⁴ He mostrado más arriba cómo Balmes sitúa la “ciencia trascendental”, la “ciencia de ciencias” en Dios, siendo su posibilidad “una quimera para nuestro espíritu mientras habita sobre la tierra, pero es una realidad para otros espíritus de un orden superior”:

³³² A pesar del señalamiento hecho por López Medina sobre la diferencia entre *El Criterio* y la *Filosofía Fundamental* (la inclusión del problema crítico kantiano en el segundo libro), hay una relación más compleja entre los dos textos. En su trabajo mayor, Balmes, al final de capítulo III anota: “Para formarse ideas claras sobre el desarrollo del entendimiento y demás facultades de nuestro espíritu, véase lo que digo en la obra titulada *El Criterio*, particularmente en los capítulos I, II, III, XII, XIII, XIV, XVIII y XX”. BALMES, J. *F.F.*, Lib. 1, cap. III, § 37, nota final. A su vez, en la edición final de esta obra, Balmes añadió algunas notas que incorporan desarrollos de la *Filosofía Fundamental*, en particular esta distinción entre verdades ideales y reales. “*Verum est id quod est*, dice San Agustín (Lib. 2, *Solil.*, cap. V). Puede distinguirse entre la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento: la primera, que es la cosa misma, se podrá llamar objetiva; la segunda, que es la conformidad del entendimiento con la cosa, se apellidará formal o subjetiva. El oro es metal, independientemente de nuestro conocimiento, he aquí una verdad objetiva. El entendimiento conoce que el oro es metal, he aquí una verdad formal o subjetiva”. BALMES, J. *El Criterio*. Cap. I, § 6, p. 556, nota final. La edición crítica reproduce dos veces esta nota, una de ellas póstuma: no se sabe en qué época hizo Balmes la primera adición, con bastante probabilidad al momento de la redacción de la *Fundamental*. Dicho esto, creo que la diferencia entre *El Criterio* y la *Filosofía Fundamental* puede ser tematizada a partir de la distinción entre la “certeza de sentido común” y la “certeza filosófica”: cada libro representaría la exploración de cada uno de esos dos dominios asociados, pero a la vez asentaría su inevitable e indeseada escisión.

³³³ BALMES, J. *F.F.*, Lib. 1, cap. IV, § 39-40, p. 28.

³³⁴ *Ibid.*, § 41, p. 29.

“¡Quién nos diera ver la identidad de origen, la unidad del fin, la sencillez de los caminos! ¡Entonces poseeríamos la verdadera ciencia trascendental, la ciencia única que las encierra a todas, o mejor dicho, la idea única en que todo se pinta tal como es, en que todo se ve sin necesidad de combinar, sin esfuerzo de ninguna clase, como en un clarísimo espejo se retrata un magnífico paisaje, con su tamaño, figura y colores! Entre tanto, nos es preciso contentarnos con sombras de la realidad, y en el instinto de nuestro entendimiento para simplificar, para reducirlo todo o aproximarlo cuando menos a la unidad, debemos ver el indicio, el anuncio, de esa ciencia única, de esa intuición de la idea única, infinita; así como en el deseo de felicidad que agita nuestro corazón, en la sed de gozar que nos atormenta, hallamos la prueba de que no acaba todo aquí, de que nuestra alma ha sido criada para la posesión de un bien que no se alcanza en la vida mortal”.³³⁵

Al terminar esta demostración que ya ha tomado visos de apologética, Balmes se ve obligado a retomar un tono racional, dándole credibilidad a su tesis por el recurso a tres argumentos epistemológicos, los cuales, unas páginas más adelante, se convertirán en sus tres famosos criterios de certeza: la filosofía, el instinto intelectual y el sentido común:

“No cabe, pues, duda alguna de que en el orden intelectual hay una verdad de la cual dimanen todas las verdades, hay una idea que encierra todas las ideas, así nos lo enseña la *filosofía*; así nos lo indican los esfuerzos, las tendencias naturales, *instintivas* de toda inteligencia, cuando se afana por la simplificación y la unidad; así lo estima el *sentido común* que considera tanto más alto y noble el pensamiento cuanto es más vasto y más uno”.³³⁶

Antes de detallar estos criterios, terminemos de exponer la tesis balmesiana sobre las “verdades reales”. Casi sobra agregar que aquí se halla la fuente del famoso “punto balmesiano”. Curioso punto: mientras en la *Filosofía Fundamental* nuestro autor demostrará que

“en el orden intelectual humano, mientras vivimos sobre la tierra, no hay una verdad de la cual dimanen todas; en vano la han buscado los filósofos, no la han encontrado porque no era posible encontrarla”.³³⁷

³³⁵ *Ibid.*, Lib. 1, § 43, p. 29. Mostrando su amor a esta metáfora piramidal, Balmes vuelve a mencionar la doctrina de Santo Tomás de que mientras los seres ascienden en escala de perfección (inmaterial) entienden por un menor número de ideas, siendo Dios “una idea única que es su misma esencia”. Debo insistir en el procedimiento de traducción que permite retomar la literalidad de unos enunciados en una estructura conceptual diferente: aquí el enunciado de la visión beatífica de las creaturas en el Creador, según Tomás, se convierte en Balmes (Lib. 1, cap. IV, § 44 a 52) en una visión piramidal de corte geométrico clásico, que como señalé arriba, proporciona una “jerarquía de las ciencias” análoga a la comtiana.

³³⁶ *Ibid.*, Lib. 1. cap. IV, § 52, p. 34. [Cursivas O.S.]

³³⁷ *Ibid.*, Lib. 1. cap. V, § 53, p. 35.

En el texto de *El Criterio* que abre este capítulo, Balmes propone su “punto balmesiano” -de estilo clásico- como un ideal práctico o ético del conocimiento tanto como un método de trabajo científico, y ya veremos que también lo propuso para el orden socio-político. Es éste otro de los efectos ambivalentes de su doble definición de realidad. Y si se objeta que, dada su propia experiencia de la fisura epistémica vivida aceleradamente entre *El Criterio* y la *Filosofía Fundamental*, fue lo corto de su vida lo que no le permitió buscarle una solución, ello no excusa, desde ningún punto de vista el que su acuciosa posteridad neotomista haya matizado esta fisura irresuelta de su pensamiento. Podría decir que incluso la ha ocultado, usando las citas balmesianas a discreción y presentándolo hasta hoy como uno de los más granados frutos del pensamiento católico hispano. Pero no acuso de mala fe a esta posteridad: al contrario, creo que es una prueba fehaciente de que ésta se halló igualmente atrapada en el mismo vórtice epistémico que vengo describiendo, y al cual el neotomismo como movimiento no fue nunca capaz de superar, dado que ello hubiera significado desprenderse de los términos mismos que habían dado suelo y origen a su búsqueda de una “alternativa filosófica” para el catolicismo postridentino.

3. *El Criterio: verdades simples para los simples*

Pues bien, en la *Filosofía Fundamental*, el catalán va descartando paulatinamente las posibles fuentes de una verdad única en el orden intelectual humano: no la halla ni en los sentidos ni en la “razón pura”. No en los sentidos, pues éstos -como la certeza natural- son un hecho individual contingente -“¿cómo podríamos sacar de él verdades necesarias?”-; y es además instintivo: estamos “siempre condenados, por más que reflexionemos, a llegar a un punto del cual no podemos pasar, porque allí nos detiene la naturaleza [...] con las solas sensaciones no es posible ni aun pensar”.³³⁸ De allí no hay sino un paso a sostener una tesis general bastante radical, una “metafísica de las esencias posibles” sostenida por una escisión casi “sustancial” entre lo “real” y lo “ideal”. De una parte, el mundo de las apariencias sensoriales:

“Ninguna verdad finita puede ser origen de todas las demás. La verdad de esta clase es expresión de un hecho particular, contingente, y que por lo mismo no puede encerrar en sí ni las demás verdades reales, o sea el mundo de las existencias, ni tampoco las verdades ideales, que sólo se refieren a las relaciones necesarias en el mundo de la posibilidad”.³³⁹

De otra, el mundo de las realidades ideales, el “orden intelectual puro”: he aquí por qué no es exacto nombrar realismo al sistema de Balmes, a menos que se entienda “realismo” al modo del “materialismo” para el *sensualismo* de Destutt de Tracy: un materialismo donde todo ocurre en el pensamiento. En la doctrina del vicense, si no

³³⁸ *Ibid.*, § 60, p. 37; § 67, p. 39.

³³⁹ *Ibid.*, Lib. 1, cap. VI, § 66, p. 41.

podemos conocer la “realidad real” a través de las sensaciones, tampoco la “realidad ideal” es cognoscible para nuestro pensamiento discursivo:

“Si nosotros viésemos intuitivamente la esencia infinita, causa de todas las demás, conoceríamos una verdad real origen de las otras; pero como esta existencia infinita no la conocemos por intuición sino por discurso, resulta que no conocemos el hecho de la existencia en que se contiene la razón de todas las demás existencias. Después que por el discurso nos hemos elevado a dicho conocimiento, tampoco nos es posible explicar desde aquel punto de vista la existencia de lo finito por sola la existencia de lo infinito, porque si prescindimos de la existencia de lo finito, desaparece el discurso por el cual nos habíamos elevado hasta el conocimiento de lo infinito, y por consiguiente se hunde todo el edificio de nuestra ciencia. Dad a un hombre por medio del discurso la demostración de la existencia de Dios, y pedidle que prescindiendo del punto de partida, y fijándose solo en la idea de lo infinito, explique la creación, no sólo en su posibilidad sino en su realidad, no lo podrá verificar. Con sólo prescindir de lo finito se hunde todo su discurso, sin que ningún esfuerzo sea bastante a evitarlo...”³⁴⁰

Así, la fundamentación de esta postura cuasi apologetica es paradójica: es un argumento crítico “para-trascendental” que insiste sobre los límites del conocimiento discursivo, un conocimiento tan finito, que ni siquiera puede asegurarnos una certeza sobre la existencia de Dios. De nuevo Balmes bordea los límites del “ontologismo”, del “intuicionismo intelectual” al modo cartesiano. Pero la gnoseología derivada de allí resulta ser un claro sucedáneo de la famosa distinción kantiana que reza: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”,³⁴¹ pero también, prefigurando la distinción bernardiana entre ideas mutables e inmutables:

“Tómese una verdad real cualquiera, el hecho más seguro, más cierto para nosotros; nada se puede sacar de él si no se le fecunda con verdades ideales. Yo existo, yo pienso, yo siento. He aquí hechos indudables; pero ¿qué puede deducir de ellos la ciencia? Nada, son hechos particulares, contingentes, cuya existencia o no existencia no afecta a los demás hechos ni alcanza al mundo de las ideas. Estas verdades son de puro sentimiento, en sí solas no tienen que ver con el orden científico, y sólo se elevan hasta él cuando se las combina con verdades ideales. Descartes, al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, pasaba, sin advertirlo, del orden real al orden ideal forzado por su propósito de levantar el edificio científico. *Yo pienso*, decía. Si se hubiese limitado a esto, se habría reducido su filosofía a una simple intuición de su

³⁴⁰ *Ibid.*, Lib. 1, cap. VI, § 67, p. 41.

³⁴¹ KANT, E. *Crítica de la razón...*, A 51, B 75, p. 93. Un estudioso de Balmes sintetiza su posición sobre la relación entre verdades ideales y reales, confirmando que ella opera como un sucedáneo análogo a la tesis kantiana: “Estos dos géneros de verdades independizados el uno del otro no son de ningún valor para la constitución de la ciencia. Su valor se ciñe estrictamente a lo que alcanzan sus naturalezas: las verdades reales, como puros hechos concretos y contingentes, no pueden constituir ciencia alguna ya que toda ciencia ha de ser universal y necesaria; las verdades ideales por sí solas, únicamente tienen valor hipotético, careciendo del positivo hasta que entran en contacto con alguna existencia”. ROCA BLANCO, Dionisio. “Superación Balmesiana de los Principios Gnoseológicos Cartesianos”. *Espíritu*, Vol. XXXIX, No. 101-102, (1990), p. 99-146.

conciencia; pero quería hacer algo más, quería discurrir, y por necesidad, echaba mano de una verdad ideal: *lo que piensa existe*. Así, fecundaba el hecho individual, contingente, con la verdad universal y necesaria, y como había menester una regla para conducirse en adelante, la buscaba en la legitimidad de la evidencia de las ideas. Por donde se echa de ver cómo este filósofo, que con tanto afán buscaba la unidad, se encontraba desde luego con la triplicidad: un hecho, una verdad objetiva, un criterio. Un hecho, en la conciencia del yo; una verdad objetiva en la relación necesaria del pensamiento con la existencia; un criterio en la legitimidad de la evidencia de las ideas”.³⁴²

Sobre esta “triplicidad” hemos de volver. Por ahora señalo que no queda duda que se trata de una “bisagra” que ha hecho de las “ideas” o “*a priori*” substancias inmutables; mientras que las “sensaciones” y los “hechos” ocupan el rango de lo mutable, contingente y singular, en total correspondencia con la distinción postulada entre los dos tipos de certeza:

“Supongamos que el progreso de las ciencias naturales conduzca al descubrimiento de una ley simple, única, que presida al desarrollo de todas las demás, y cuya aplicación, variada según las circunstancias, sea suficiente para dar razón de todos los fenómenos que ahora se reducen a muchas y muy complicadas. Este sería, sin duda un adelanto inmenso en las ciencias que tiene por objeto el mundo visible; pero ¿qué sabríamos por esto del mundo de las inteligencias? [¿Y del orden ideal, infinitamente mayor que el de las existencias finitas?] ¿Qué [sabríamos] del mundo de la posibilidad?”.³⁴³

Esta distinción entre real e ideal le proporciona una “solución” gracias a la cual tanto Descartes como Kant quedan, a la vez, bien servidos y bien evitados: Gilson la denunciará, apodándola *pseudo-cogito*.³⁴⁴ Y además, con esta idea de un “orden intelectual puro” Balmes contruyó un tratadito de *Ideología* para su manual de *Filosofía Elemental*, un tratado de corte solamente antisensualista:

“Hay pues en nosotros un orden de fenómenos muy superiores a los sensibles, hay ideas puras, hay entendimiento puro, y la estética, o sea la ciencia que se ocupa de los fenómenos sensibles, es esencialmente distinta de la ideología propiamente dicha, que llamo *ideología pura*, porque tiene por objeto el orden intelectual puro (véase *F.F. lib. 2, c. 1, 2, 3*)³⁴⁵

Vale la pena señalar cómo, a pesar de que desde 1847, la fecha de publicación de este tratado, los católicos disponían de esta doctrina anticondillaciana, sólo fue con la inserción de la polémica sobre las ideas en la ciencia filológica, cuando los argumentos se volvieron, ya no una “querrela de opiniones” entre *ideólogos* sobre la existencia o no

³⁴² *Ibid.*, Lib. 1, cap. VI, § 68, p. 42.

³⁴³ *Ibid.*, § 69, p. 42-43.

³⁴⁴ Expresión que usa en una carta dirigida a Maritain en 6 de abril de 1932. *É. Gilson - J. Maritain. Correspondance*, p. 86-87. Cit. en: PROUVOST, G. *Thomas d'Aquin et les thomismes...*, p. 121.

³⁴⁵ BALMES, J. *Filosofía Elemental. Ideología pura..* Cap. 1, § 14, En: *Obras...*, tomo III, p. 246.

de ideas puras, sino un asunto de ciencia positiva sobre la naturaleza del conocimiento y el lenguaje.

Sea como fuere, lo que nunca pareció esta en riesgo fue la doctrina moral católica. La última verdad ideal, Dios, es también directamente, en Balmes, el fundamento de las verdades morales:

“Lo que se ha dicho (véase *Ideología*, cap. XIII) sobre el fundamento de la posibilidad y de las verdades ideales necesarias tiene aplicación aquí. Los principios morales son también necesarios e inmutables, y así no pueden fundarse en un ser contingente y mudable. Luego su origen está en Dios”.³⁴⁶

Sólo que debe tenerse en cuenta que en la *Filosofía Elemental* el tratado de Ética está situado antes que el de Ideología. Sabiendo de antemano que existen principios, el orden de los factores no parece alterar el producto: por ello, Mercier y otros neotomistas reprocharán a Balmes su “dogmatismo apologético”, poco útil para el debate filosófico con “los incrédulos”.

Parecería que Balmes y sus epígonos lograron neutralizar aquel consejo evangélico que sostiene que “nadie puede servir a dos señores”. Sin embargo, el problema quedaba abierto por otro lado, el de cómo evitar que la distinción entre “sentido común” y “conocimiento filosófico” se ahondase hasta convertirse en abismo insalvable. Pues hay que tener en cuenta que en sus “consejos populares” sobre el modo de alcanzar la verdad, el vicense había encabezado *El Criterio* con una sonora declaración de puro estilo clásico, en donde, desde el primer párrafo, anuncia al lector “que el pensar bien consiste en conocer la verdad que es la realidad de las cosas”:

“El pensar bien consiste, o en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en error. Conociendo que hay Dios, conocemos una verdad, porque, realmente, Dios existe; conociendo que la variedad de las estaciones depende del sol, conocemos una verdad porque en efecto es así; conociendo que el respeto a los padres, la obediencia a las leyes, la buena fe en los contratos, la fidelidad con los amigos, son virtudes, conocemos la verdad; así como caeríamos en error pensando que la perfidia, la ingratitud, la injusticia, la destemplanza, son cosas buenas y laudables. Si deseamos pensar bien, hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas. ¿De qué sirve discurrir con sutileza o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad? Un sencillo labrador, un modesto artesano, que conocen bien los objetos de su profesión, piensan y hablan mejor sobre ellos que un presuntuoso filósofo que, en encumbrados conceptos y altisonantes palabras, quiere darles lecciones sobre lo que no entiende”.³⁴⁷

³⁴⁶ ID. *Filosofía Elemental. Ética*. Cap. X, § 53, p. 128.

³⁴⁷ *Ibid.*, *El Criterio*. Cap. 1, § 1, En: *Obras...*, T. III, p. 553.

Dicho en dos frases coloquiales, “las cosas son como son, quien no piense así bien puede ser tenido por demente”, y “los filósofos son unos papagayos y el campesino más rústico sabe más que ellos”. Y por añadidura, este párrafo ya esboza la lista de las que serán consideradas como esas pocas verdades necesarias y naturalmente insertas en todo hombre, salvo, pareciera, en ciertos filósofos delirantes. Ciertamente, cuando escribió *El Criterio*, nuestro autor aún profesaba a machamartillo la tesis de un conocimiento cierto de “la cosa en sí” y la teoría del carácter representativo de las ideas:

“Cuando conocemos la verdad, nuestro entendimiento se parece a un espejo, en el cual vemos retratados con toda fidelidad los objetos como son en sí; cuando caemos en error se asemeja a uno de aquellos vidrios de ilusión que nos presentan lo que realmente no existe, pero cuando conocemos la verdad a medias podría compararse a un espejo mal azogado o colocado en tal disposición que, si bien nos muestra objetos reales, sin embargo nos los ofrece demudados, alternando los tamaños y figuras”.³⁴⁸

El Criterio, librito de “sabiduría para los simples”, registra este consejo para guiar el “entendimiento práctico”, que, en registro coloquial, sostiene la misma distinción:

“La conducta del hombre, así con respecto a lo moral como a lo útil, no debe gobernarse por impresiones, sino por reglas constantes; en lo moral por las máximas de eterna verdad; en lo útil por los consejos de la sana razón. El hombre no es un dios en quien todo se santifique por sólo hallarse en él; las impresiones que recibe son modificaciones de su naturaleza que en nada modifican las leyes eternas; una cosa justa no pierde la justicia por serle desagradable, una cosa injusta, por serle agradable, no se lava en la injusticia. [...] Prescindiendo de lo moral y atendiendo a lo útil, es necesario tratar las cosas con arreglo a lo que son, no a lo que nos afecta; la verdad no está esencialmente en nuestras impresiones, sino en los objetos; cuando aquellas nos ponen en desacuerdo con éstos nos extravían. El mundo real no es el de los poetas y novelistas; es preciso considerarle y tratarle tal como es en sí, no sentimental, no fantástico, no soñador, sino positivo, práctico, prosaico”.³⁴⁹

He aquí en plena acción el “sentido común” del buen clérigo, un pastor de corte clásico, racional, en la vieja tradición de la literatura moralizante, sólo que aplicada acá a “la razón del hombre entero”. Basta tomar aquí el párrafo final de *El Criterio*, una pieza de antología para la sabiduría católica del siglo XIX, la fórmula de oro para que el “hombre sin camisa” pudiese llegar a la verdad, sabiendo que “todo tiene su verdad” a alcanzar: tal vez deba decirse que si existe un “punto balmesiano” para el entendimiento práctico, ese consiste en ver cada cosa desde “su único ángulo verdadero”: el catalán propone, para el mundo sublunar, multiplicar el inalcanzable geometral ideal en pequeños geometales, el de la verdad de cada realidad:

“Criterio es un medio para conocer la verdad. La verdad de las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tal como son. La verdad en la

³⁴⁸ *Ibid.*, cap. 1, § 2, p. 552.

³⁴⁹ *Ibid.*, cap. 22, § 53, p. 742.

voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral mejor conducen al fin. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera sino del modo que cada una de ellas se ve mejor.

Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. La esterilidad o la malicia les vienen de nosotros, que las empleamos mal. Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre [...] La razón es fría, pero ve claro: darle calor y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza: darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza”.³⁵⁰

Un párrafo antes ha dado la clave de bóveda de su arte de llegar a la verdad: se revela como un modo de formar subjetividades a partir de la adhesión personal e íntima a una “gran idea”: estrategia que definió todo un estilo de vida y de sociedad. Estamos ante el *non plus ultra* de la sabiduría teórico-práctica que la configuración epistémica racional pudo proporcionar para el gobierno de los sujetos. Es, de nuevo, una versión práctica del geometral balmesiano, o si se quiere, la anticipación de la idea rectora de *Aeterni Patris*; es la forma pura de una *metafísica científico-ideológica*, la quintaesencia de una matriz cultural que sobrepasa con creces las fronteras del catolicismo:

“Cuando la idea no tiene en su apoyo el sentimiento, la voluntad es floja; cuando el sentimiento no tiene en su apoyo la idea, la voluntad vacila, es inconstante. La idea es la luz que señala el camino; es más, es el punto luminoso que fascina, que atrae, que arrastra; el sentimiento es el impulso, es la fuerza que mueve, que lanza. Cuando la idea no es *viva*, la atracción disminuye, la incertidumbre comienza, la voluntad es irresoluta; cuando la idea no es *fija*, cuando el punto luminoso muda de lugar, la voluntad anda mal segura; cuando la idea se deja ofuscar o reemplazar por otras, la voluntad muda de objetos, es voluble, y cuando el sentimiento no es bastante poderoso, cuando no está en proporción con la idea, el entendimiento la contempla con placer, con amor, quizás con entusiasmo, pero el alma no se halla con fuerzas para tanto; el vuelo no puede llegar allá; la voluntad no intenta nada, y si intenta se desanima y desfallece. Es increíble lo que pueden esas fuerzas reunidas, y lo extraño es que su poder no es sólo respecto al que las tiene, sin que obra eficazmente sobre los que lo rodean. El ascendiente que llega a ejercer sobre los demás un hombre de esta clase es superior a todo encarecimiento. Esa fuerza de voluntad, sostenida y dirigida por la fuerza de una idea, tiene algo de misterioso que parece revestir al hombre de un carácter superior y le da derecho al mando de sus semejantes: inspira una confianza sin límites, una obediencia ciega a todos los mandatos del héroe. Aun cuando sean desacertados, no se los cree tales, se considera que hay un plan secreto que no se

³⁵⁰ *Ibid.*, cap. 22, § 60, p. 754-755.

concibe. “Él sabe bien lo que hace”, decían los soldados de Napoleón y se arrojaban a la muerte”.³⁵¹

¡Curiosa doctrina de la certeza que termina legitimando el sacrificio por una “idea” sin importar si es errónea! Podría objetarse que se trata de un ejemplo extremo en una situación extrema. Tal vez, pero he aquí lo que agrega Balmes, dándonos una versión de la relación entre *simples* y *esclarecidos*, en una sociedad de individuos que ocuparían cada uno su “lugar natural”:

“Para los usos comunes de la vida no se necesitan estas cualidades en grado tan eminente; pero el poseerlas del modo que se adapte al talento, índole y posición del individuo es siempre muy útil y en algunos necesario. De esto dependen en gran parte las ventajas que unos llevan a otros en la buena dirección y acertado manejo de los asuntos, pudiendo asegurarse que quien esté enteramente falto de dichas cualidades será hombre de poco valer, incapaz de llevar a cabo ningún negocio importante. Para las grandes cosas es necesaria gran fuerza, para las pequeñas basta pequeña, pero todas han menester alguna. La diferencia está en la intensidad y en los objetos; mas no en la naturaleza de las facultades y su desarrollo. El hombre grande como el vulgar se dirigen por el pensamiento y se mueven por la voluntad y las pasiones. En ambos la fijeza de la idea y la fuerza del sentimiento son los dos principios que dan a la voluntad energía y firmeza. Las piedrezuelas que arrebatara el viento están sometidas a las mismas leyes que la masa de un planeta”.³⁵²

Esto no es otra cosa que esa *disciplina de la verdad*, ahora orientada hacia la utopía de un orden social racional al cual los sujetos se atarían gustosos. ¿Cuántos hijos y cuántos proyectos sociales ha engendrado -y aún engendra- esta matriz cultural y pedagógica?

Pues por otro lado, baste confirmar que su propuesta ética o de “filosofía moral” - nuestro autor diferencia las reglas o principios, de la casuística- es también deductiva: en el canon del manual escolar, el tratado de Ética va enseguida de la Lógica y antes de la Metafísica, encabezado por este prólogo:

“Ética llamo a la ciencia que tiene por objeto la naturaleza y el origen de la moralidad. [...] Fácil me hubiera sido escribir un grueso volumen de ética o filosofía moral, [...]he preferido reducir el tratado a pocas páginas [...] porque lo que importa es asentar los principios e indicar con claridad y precisión el modo de aplicarlos: ciertos pormenores corresponden a una obra de moral. La palabra filosofía expresa aquí examen y análisis de los fundamentos de la moral y de sus conclusiones capitales: si se quisiese descender hasta las últimas consecuencias sería preciso contar con más tiempo del que suele emplearse en esta enseñanza”.³⁵³

Y el orden moral también se deduce de las ideas, pero al apologista esto no basta:

³⁵¹ *Ibid.*, cap. 22, § 59, p. 753-754.

³⁵² *Ibid.*, p. 754.

³⁵³ BALMES, J. *Ética*, “Prólogo”. En: *Obras...*, T. III, p. 105.

“Las ideas morales están en nuestro espíritu, en la razón que las conoce, en la voluntad que las ama, en el corazón que las siente: ¿podríamos decir que la moralidad es un hecho primitivo del alma y que su valor intrínseco depende de nuestra propia naturaleza racional? No, [...] el individuo humano es un ser contingente, el orden moral es necesario, antes de que nosotros existiéramos, el orden moral existía [...] Los que miran la moralidad como un hecho absoluto del espíritu humano, sin ligarla con la existencia de un ser superior, no explican nada, no hacen más que consignar el hecho de las ideas y sentimientos morales, para lo cual no necesitamos, ciertamente, de explicación filosófica”.³⁵⁴

Y en fin, ese orden racional se traduce, como ya hemos visto en otros casos análogos, en un proyecto de orden social. Aquí se trata, claro, del Orden Cristiano, que si no es declaradamente corporativo, al menos si es paternal-pastoral, pero con una cierta aceptación del orden individualista.³⁵⁵ No es difícil sacar a la luz lo previsible: que esta “metafísica del orden”, articulada con su “epistemología del sentido común”, es la base de una “filosofía social”, uno de los frentes intelectuales favoritos del sacerdote

³⁵⁴ Confirmando la tesis de A. J. Lisska [*Aquinas's Theory of Natural Law, op. cit.*, p. 13] el tratado de Balmes acoge las definiciones de Ley divina, Ley natural y “ley civil” de Tomás de Aquino, pero su exposición de este tema va al final de los dedicados a: Orden moral (cap. I-XIII); Deberes para con Dios (XIV); Deberes para consigo mismo (XV); Deberes y derechos de la sociedad doméstica (XVII); Origen del poder público (XVIII); Derechos u deberes recíprocos independientes del orden social (XIX); Objeto de la sociedad civil (XXI); Derecho de propiedad (XXIII); La sociedad en sus relaciones con la moral y la religión (XXIV); La ley civil (XXV); La inmortalidad del alma, premios y penas de la otra vida (XVIII), como explicación última del orden moral: “El orden moral se explica también con la inmortalidad, el bien tiene su premio y el mal su castigo [...] Así es, así debe ser, así lo enseña la razón y el sentido común, así nos lo dice el corazón; así lo manifiesta la sana filosofía, así lo proclama la religión, así lo ha creído siempre el género humano, así lo hallamos en las tradiciones primitivas, en la cuna del mundo”. BALMES, J. *Ética*, cap. 28, § 243. En: *Obras...*, T. III, p. 193.

³⁵⁵ El ideal ético de Balmes procede del individuo hacia la sociedad: “La sociedad es un ser moral, considerada en sí, y con separación de los individuos, no es más que un objeto abstracto, y por consiguiente, la perfección de ella se ha de buscar, en último resultado, en los individuos que la componen. Luego la perfección de la sociedad es, en último análisis, la perfección del hombre, y será tanto más perfecta cuanto más contribuya a la perfección de los individuos” BALMES, J. *Ética*, cap. 21, §173, p. 171. Pero, en una visión tradicionalista y “barroca”, afirma que los cuerpos sociales tienen responsabilidades morales e históricas, cuyo garante es en últimas la Justicia Divina: “Las leyes pueden distinguir favorablemente a ciertos individuos y clases determinadas; pero esta distinción ha de ser por motivos de utilidad general: si este motivo le faltase, sería injusta, porque los hombres, así como no son patrimonio del gobierno, no lo son tampoco de clase alguna. La aristocracia de diversas especies que hallamos en la historia de las naciones tenía este objeto, y cuando se ha desviado de él ha perecido. Las distinciones y preeminencias que se otorgan a los individuos y a las clases no son títulos dispensados para nutrir el orgullo y la vanidad; cuanta más elevación mayores obligaciones. Las clases más altas tiene el deber de emplear sus ventajas y preponderancia en bien de las inferiores; cuando así lo hacen no dispensan una gracia, cumplen un deber, si lo olvidan, su altura deja de ser conveniente; la ley que la protege pierde su vida, que consistía en la razón de conveniencia pública que justificaba la elevación, y bien pronto la Providencia cuida de restablecer el equilibrio, dejando que se desencadenen las tempestades y se dispersen como un puñado de polvo la obra de los siglos”. BALMES, J. *Ética*, cap. XXV, § 203. En: *Obras...*, T. III, p. 175-176.

inspirador del Partido monárquico nacional.³⁵⁶ Tal filosofía social es otra útil aplicación del “punto balmesiano”. Y por qué no, una anticipación del espíritu de *Aeterni Patris*, por esta época apenas concebida, aún no escrita: es la “filosofía buscada”. En apoyo de esto, cito enseguida una prolija página que condensa el meollo del pensamiento balmesiano. Pero debo advertir algo más: que Balmes posee otra cualidad apologética, muy apreciada en su tiempo, la de producir metáforas con capacidad de tocar la vida diaria, la cultura, los valores y los símbolos profundos de una comunidad moral. Se diría que la pluma de Balmes se ha afilado especialmente para tocar al “hombre común”, y generarle “sentido común”, ideología, método y disciplina: dicho en el lenguaje técnico que he usado acá, pareciera que Balmes se dirige a ese “sujeto empírico”, a su temida “experiencia personal”, para conducirlo a un estado “trascendental”, a su esencia y a su naturaleza profunda de sujeto razonable. Un uso balmesiano de la *razón pura*, que señala como demente a quien no use de su sentido común: inmorales, incrédulos, políticos y filósofos, en su orden. Y que tampoco admite, como Comte, el “desorden” de la naturaleza y de la vida:

“I. Sin unidad no hay concierto, sin concierto no hay orden, y sin orden no pueden subsistir el mundo físico ni el moral. Estas son verdades inconcusas, eternas, aplicables a la sociedad como al individuo. ¿Qué es la virtud? Un orden, un concierto, subordinados a la grande unidad, a la ley eterna, a Dios. ¿Qué es la ciencia? Es un orden, un concierto, dependientes de la unidad, del principio generador de los conocimientos. Cada ciencia en particular se asienta sobre una verdad que le sirve de base; y estas verdades fundamentales examinadas en su origen se halla que convergen todas hacia otra que es como el punto fijo en que está afianzado el primer eslabón de la cadena. ¿Qué es la salud? Un orden, un concierto, dependientes de la unidad que armoniza las funciones y las hace contribuir a un mismo objeto, cada cual a su modo. ¿Qué es este universo que nos admira y nos asombra? Es el orden, el concierto, sometidos a la unidad. Suponed que la unidad desaparece; el concierto y el orden dejan de existir, y el universo se convierte en caos.

Todos los seres, así que se apartan de la unidad a que están sometidos pierden en cierto modo *su naturaleza*, porque ésta no consiste propiamente en la esencia que los constituye, sino que abarca todas las facultades cuyo ejercicio forma el complemento del mismo ser y le hace alcanzar el objeto al que está destinado. El hombre demente es ciertamente un hombre, pero le falta el uso de la razón, y así de poco le sirve el tener esa noble facultad radicada en su alma. El díscolo, el perverso, es hombre; tiene el libre ejercicio de su entendimiento y su voluntad; pero abusando de las potencias que le ha otorgado el Criador y desviándose de su fin, es un hombre incompleto que trunca, por decirlo así, su propia naturaleza, privándola de su parte más bella.

Por esta causa todos los seres que existen fuera del orden que les corresponde, que han dejado de estar sometidos a la unidad, se hallan en situación violenta y forcejean por volver a su estado normal. [...] ¿Qué busca ese aire que se agita con tanta violencia, que se convierte en huracán y arrasa los bosques, destruye los edificios y siembra el

³⁵⁶ “Nombre de combate del partido formado por inspiración de Balmes y capitaneado por el Marqués de Viluma en las elecciones de septiembre de 1844. A él pertenecieron los diputados que renunciaron su acta el día 21 de diciembre de 1844. Es llamado también simplemente monárquico”. Cfr., BALMES, J. *Obras...*, T. VIII, *Efemérides*, p. 960.

espanto por dilatadas comarcas? Su ley, su regla, su unidad, el equilibrio. ¿Qué buscan esas olas alborotadas que braman furiosas contra la roca inmóvil, que tragan cual leve paja la grandiosa nave? Su ley, su regla, su unidad, el equilibrio. ¿Qué tiene ese hombre, que pálido y convulsivo se agita entre tormentos atroces? [...] ¿Qué mal experimenta ese otro de la frente torva y del mirar inquieto que lleva en su semblante el sello de la maldición, que anda errante por la faz de la tierra sin encontrar consuelo ni descanso? Se ha apartado del orden, ha perdido de vista la unidad de su regla, ha cometido un crimen. El remordimiento comienza ya el castigo que la justicia divina consumará”.³⁵⁷

¿Lo que nuestra máquina dogmática busca negociar es un orden, el Orden? Las “consideraciones balmesianas” no dejan duda, si alguna vez la hubo:

“II. Tan pronto como la sociedad se aparta de su regla, ya sea dejando extraviar las ideas relativas al orden moral, ya sea permitiendo que se derribe el poder sin substituirle otro que le reemplace completamente, se siente fuera de su quicio, le falta la unidad que armonizaba todas sus partes, y se agita también entre mortales agonías a la manera del individuo atacado de crueles padecimientos. [...] A los políticos entendidos debe causarles espanto esa falta de unidad que se nota en España: háblase mucho contra los siglos pasados; y esos siglos, sin embargo, nos salvan todavía en la actualidad: que si ellos no hubiesen formado ese espíritu de rectitud, de justicia y de cordura, ese apego a la monarquía que distingue a la inmensa mayoría del pueblo español, después de atravesar una revolución cien veces más terrible que la presente correríamos a hundirnos en un abismo sin fondo”.³⁵⁸

No extraña pues que todas las generaciones de políticos conservadores y sacerdotes católicos colombianos desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX - desde M. A. Caro o monseñor Carrasquilla, a quien, recordémoslo, llegaron a llamar “Balmes republicano”, llegando hasta el innovador P. Vélez Correa,³⁵⁹ tuviesen en tan alto aprecio al maestro que reanudaba el tejido de la tradición cultural hispano-católica con las fibras de una filosofía moderna, capaz de situarse a distancia de las “insensatos filósofos” escépticos o materialistas, y una prosa colorida que apuntaba al corazón de los “hombres honestos y de buena conciencia”. Podemos decir sin errar, que fue por esto que *El Criterio*, junto con el mencionado *Manual de Urbanidad* de Carreño,³⁶⁰ llegaron a ser como los textos emblemáticos, o mejor, textos matrices para la cultura

³⁵⁷ BALMES, J. “Consideraciones filosófico-políticas”. [Artículo publicado en *La Sociedad*, Vol. I, No. 12, (agost. 15, 1843), p. 529. En: *Obras...*, T. VI, p. 341-343.

³⁵⁸ BALMES, J. “Consideraciones filosófico-políticas...”, p. 343.

³⁵⁹ El P. Vélez Correa reconoce hoy en día a Balmes como un “autor clásico”, cuyos extractos siguen siendo útil material para los profesores de filosofía. Fuente: P. Jaime Vélez Correa; S. J., Comunicación personal, 27-02-2004. En la bibliografía correspondiente al Tratado de Epistemología de su *Curso de Filosofía* se lee: “BALMES, Jaime. *El Criterio*: Obra genial de alta formación para el alumno. Se recomienda su lectura y análisis en clase o en círculos de estudio. Fondo escolástico, pero de modernidad, y sobre todo, de sentido común en los problemas más vitales”. VÉLEZ CORREA, J. *Curso de filosofía...*, T. I, p. 441.

³⁶⁰ Cfr., *supra*, Cap. 4, nota 324.

letrada colombiana durante buena parte del siglo XX. Si, esta explicación es plausible, pero aún falta aún algo más decisivo, a mi ver. Es la relación que esta maquinaria de orden establece con el desorden, el misterio que me ha ocupado desde el inicio de esta investigación.

4. El “punto balmesiano”: arquetipo del proyecto neotomista

Mas, si se trata de producir Orden, el “negocio” de esta *maquinaria dogmática de negociación* es producir el Desorden por la proliferación de las querellas. Dicho de modo más técnico: el modo propio de funcionamiento –conservación y reproducción- de este dispositivo de saber-poder es el de producir un orden a partir de la gestión piramidal de su propio desorden.

Creo estar ya en capacidad de mostrarlo, al haber empezado a desentrañar esta singular ecuación transversal entre Balmes, “sus amigos” y “sus opositores”. No resisto la tentación de terminar de sacarla a la luz a partir de una ridícula anécdota local de la picaresca bogotana, protagonizada por el ilustre M. A. Caro y don Baldomero Sanín Cano³⁶¹, su gran opositor intelectual y político, y relatada por don Luis María Mora, uno de los más ilustres discípulos de monseñor Carrasquilla y autor de una tesis sobre Balmes:

“Un día dijo don Baldomero Sanín Cano que el señor Caro era un hombre de muy pocas ideas. Y sin saberlo, porque el señor Sanín Cano tiene acaso muy pocos cimientos filosóficos, le hizo al señor Caro el mejor de los elogios que se puedan hacer a un pensador. Según el sentir de Santo Tomás de Aquino, el hombre de menos ideas es el más inteligente, porque con menos conceptos ensancha más los círculos de su espíritu, y así ascendiendo en la escala de los seres, hasta llegar a las naturalezas superiores, el ángel entenderá con sólo dos ideas, y Dios es una verdad y una sola idea. Lo que sucedía era que el señor Caro constituía, él sólo, una síntesis armónica en que se enlazaban, en maravilloso concierto, los purísimos ideales católicos, los postulados de la Escuela, las elevaciones de la Sagrada Teología y el culto ardoroso de los autores clásicos latinos, maestros de estilo, de buen gusto y solidez de pensamiento”.³⁶²

En realidad, esta anotación sobre Santo Tomás provenía de ese “tesoro” de “viñetas pedagógico-filosóficas” que fue *El Criterio* de Balmes, y que Mora conocía de memoria, como cualquier otro de sus cultos interlocutores que habían pasado por las clases de filosofía del bachillerato colombiano o por las *Lecciones de metafísica* de monseñor Carrasquilla. Pregunta Balmes:

³⁶¹ Baldomero Sanín Cano [crítico literario y polígrafo liberal, y su gran opositor] Ver Anexo N° 1, Diccionario Bio-Bibliográfico.

³⁶² MORA, Luis María. *Los contertulios de la Gruta Simbólica*. Bogotá, Biblioteca Aldeana de Colombia, Selección Samper Ortega, 1936, p. 124. Cit por JIMÉNEZ, David. *Historia de la Crítica...*, p. 119, nota.

“¿Por qué no se ocurren a todos ciertas verdades sencillas? [...] Santo Tomás desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el Santo Doctor, [*S.T. I, q. 58, a. 4, in c.*] el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad; y así es que los ángeles entienden, mas no discurren. Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las más limitadas tienen distribuído en muchas. Así los ángeles de más alta categoría [...]. ¡Cuán sublime teoría! Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre”.³⁶³

En este caso se trata de la defensa de una jerarquía de “espíritus superiores” análoga a la jerarquía de las ideas y de las las ciencias. No es por casualidad que estamos en el lugar de nacimiento del famoso texto de *El Criterio* que hace de epígrafe a este capítulo, el del “punto balmesiano”:

“Hay en todas las cuestiones un punto de vista culminante, donde se coloca el genio. Al hacerlo, su mirada domina y abarca el conjunto de las cosas. Si no ha sido dado al común de los hombres el elevarse hasta allí de un primer impulso, al menos deben sin cesar tender a hacerlo. Los resultados pagan su esfuerzo al céntuplo. Se ha podido observar: toda cuestión, o incluso toda ciencia, se resume en un pequeño número de principios esenciales, de los cuales todos los otros derivan. Hay que comprender estos principios, el resto deviene simple y fácil, así no nos perdemos en los detalles”.³⁶⁴

Con un pequeño detalle de *traducción*: la cita anterior procede de la versión francesa de *El Criterio*, del parágrafo que el cardenal Mercier transcribe *in extenso* en las páginas introductorias de su tratado de *Criteriología*, cita a la que sólo agrega un comentario triunfal: “La filosofía moderna hace eco de la antigua”.³⁶⁵

Pues bien, detengámonos un momento ante las series que el “azar histórico” nos ha deparado acá: la serie de autores: *Aristóteles-Tomás-Balmes-Caro-Mercier-Mora y [el opositor] Sanín Cano*. La serie de saberes: *filosofía, literatura y política*. La serie geo-política: *Roma-España-Lovaina-Colombia*. Y la serie histórica: *Antigüedad-Edad Media-Modernidad*. No

³⁶³ BALMES, J. *El Criterio*. Cap. XVI, § 7, En: *Obras...*, p. 654. *Ibid.*, p. 655. Aquí pone Balmes una nota que resume su juicio cercano/lejano sobre Tomás de Aquino, el umbral mismo de la *restauración moderna del tomismo*: “He recordado con elogio una doctrina de Santo Tomás, y no puedo menos de advertir lo muy útil que considero la lectura de las obras de aquel insigne Doctor a cuantos deseen entregarse a estudios profundos sobre *el espíritu humano* [cursiva de O.S.]. Si bien es verdad que se halla en ellas el estilo de la época, también es cierto que más de una vez se asombra el lector de que en medio de la ignorancia, que todavía era mucha en el siglo XIII, hubiese un hombre que a tan vasta erudición reuniese un espíritu tan penetrante, tan profundo, tan exacto”. *Ibid.* p. 656.

³⁶⁴ BALMES, *Art d'arriver au vrai*, chap. XVI, a. 7. Cit en: MERCIER, D.-J. *Critériologie générale...*, p. 10-11, nota 3.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 10. Agrego que mientras Mercier está tratando de probar la tesis de la tendencia natural de la inteligencia a buscar la unidad; Balmes usa el mismo pasaje de Tomás para *además*, probar la superioridad del conocimiento por intuición intelectual sobre el conocimiento discursivo.

podría encontrarse una mejor condensación del arquetipo narrativo y la matriz conceptual que definen al proyecto neotomista: aquí se unen el relato *-mítico y actancial-* y la arquitectura filosófica *-el more geométrico-neogótico-*, unificando todas las diferencias. Pues vistas en detalle, las series están compuestas por todo el laberinto de divergencias que estamos recorriendo: (Caro/Sanín), (Aristóteles/Tomás), (Tomás/Balmes), (Caro/Tomás), (Balmes/Mercier), (Roma/Lovaina), (Paleotomistas/Neotomistas), (Antiguo/Moderno), (Filosofía/Literatura), (Europa/América Latina), (Bogotá/Provincias), (Centro/Periferia); (Global/Local); (Narración/Concepto), (Religión/Política), (Ciencia/Fe) y aún otras. Pero vistas desde este “sol”, todas ellas se reconocen y se reconcilian gracias a esta matriz conceptual que ha logrado una de sus más eficaces *-esto es, pedagógicas-* formulaciones en la imagen del “punto balmesiano”.

Matriz conceptual que la croniquilla literaria de la Atenas suramericana nos ha permitido sorprender en el acto de convertirse en *matriz cultural*: cuando el liberal Sanín Cano la rechaza en la figura de M. A. Caro en 1890 y el liberal Darío Echandía la añora en la figura de monseñor Carrasquilla en 1957, saben cuál era el tipo de *máquina de veracidad y de credibilidad* que, para desealarla o para combatirla, se había instalado en la cultura colombiana. Añoranza y rechazo de ese “orden de las razones” son las dos caras de la apropiación local de esta máquina, correlativa a su proceso de reproducción global en occidente: evocar el orden es de inmediato relanzar las querellas. De hecho, casi podría decirse que tal dispositivo era tan o más intransigente con los propios intelectuales católicos que con los “verdaderos enemigos externos”. Pues las querellas que lo sostienen, lo corroen a la vez, son su principio de “entropía”.

Así, cuando Mercier acoge de entrada al “punto balmesiano” como emblema de la voluntad de unidad del proyecto neotomista, para, a renglón seguido, lanzar su polémica contra la criteriología del catalán y de todo aquel que considera “paleo”-, está ahí sin duda, reactualizando la tradición escolástica, reapropiando el mismo mecanismo inventado por Pedro Abelardo que, de silogismo a *more geometrico*, llegó hasta los “jesuitas romanos” que lo usaron contra las heterodoxias *-“ontologismos”* y “tradicionalismos”-, y luego contra los “modernismos”, y se mantuvo en los seminarios y facultades eclesiásticas sin solución de continuidad, mientras este tipo de máquina de verdad no fuese desmantelada.

Nuestro famoso “punto balmesiano” nos ha confirmado que el mito-concepto de *unidad en la verdad* que sostiene el proyecto de filosofía perenne, ha sido construido sobre la *forma* racional: he ahí esa ideal catedral neo-gótica que funge como estática. Nos resta aún por extraer el mecanismo que produce el perpetuo recomenzar de las querellas sobre los *contenidos de verdad*: esa obsesiva agitación sujeto/objeto que mantiene su dinámica.

Y la respuesta también la hallaremos siguiendo la pista de nuestro doctor catalán: si *El Criterio* termina en este registro “sobre los usos comunes de la vida” y las verdades

correspondientes, ¿cómo, entonces, pudo conciliar “la verdad de las cosas” y lo que en la *Filosofía Fundamental*, uno o dos años después, Balmes verá como “la verdad de las ideas”? Aún más, ¿cómo logró construir una secuencia o articulación entre las bisagras que lo jaloneaban: entre “verdades reales” y “verdades ideales”, entre lo “subjetivo” y “lo objetivo”, entre el “filósofo” y el “hombre común”, o de nuevo, entre el “sujeto empírico” y el “sujeto trascendental”?

5. *Las tres verdades primitivas*

La solución balmesiana, a la cual, en mi opinión, está dedicado el proyecto de la *Filosofía Fundamental*, ha sido bastante comentada y criticada, pues, ya se sabe, de eso se trata, de reproducir los comentarios y las querellas *ad infinitum*. Acá sólo voy a resumir esa “solución” a grandes trazos, en función de nuestro hilo de Ariadna.³⁶⁶

Ya señalamos que entre el Criterio y la Filosofía Fundamental mediaban importantes diferencias: una de ellas es que en esta segunda, Balmes se cuestiona la existencia de una verdad que sea principio último,³⁶⁷ a la luz de su doctrina sobre las clases de ideas en correlación con las clases de verdades, en donde se expresa claramente el problema del abismo a llenar:

“Veremos, al tratar de las ideas, que nuestro entendimiento las tiene de dos clases muy diferentes: unas, que suponen el espacio y no pueden prescindir de él, como son todas las geométricas; otras, que no se refieren al espacio, como son todas las no geométricas. Estos dos órdenes de ideas están separados por un abismo, que sólo se puede salvar procurando la aproximación con el uno simultáneo de unas y otras. El mismo orden ideal queda incompleto si no se hace la aproximación, y el orden real del universo se vuelve un caos, o, por mejor decir, desaparece, si no se combinan en ambos órdenes, tanto geométrico como no geométrico, las verdades reales como las ideales. De todas las ideas geométricas imaginables, consideradas en toda su pureza ideal, no resultaría para el orden ideal geométrico, ni tampoco para el mundo de las realidades, aún las materiales, mucho menos de las inmateriales; y por el contrario, de las ideas no geométricas por sí solas, no se podría sacar ni la idea de una recta. Esta observación acaba de demostrar que, en el orden ideal, no hay para nosotros la verdad única; porque si la tomamos en el orden geométrico, nos limitamos a combinaciones que no salen de él; y si en el orden no geométrico, nos falta la idea del espacio, y con

³⁶⁶ Cfr., el más reciente trabajo, de entre la sumaria bibliografía arriba citada: ROCA BLANCO, Dionisio. “Superación Balmesiana de los Principios gnoseológicos Cartesianos”. *Espíritu*, Vol. XXXIX, No. 101-102, (1990), p. 99-146. El texto de Van Riet, varias veces citado, sigue siendo un clásico sobre el tema.

³⁶⁷ Los capítulos VII a X de la *Filosofía Fundamental*, los dedica Balmes a pasar cuenta de cobro a todas las filosofías idealistas -según su criterio, Kant, Fichte, Schelling, Descartes y Leibniz- cuya postura denomina en globo “filosofías del yo” porque terminan negando la objetividad del mundo. Luego emprende varios capítulos (XI-XIV) para examinar el problema de la representación, sólo al final de éste retoma el problema de la posibilidad de un principio único para el conocimiento.

ella perdemos hasta la posibilidad de concebir el mundo corpóreo. Nota [de Balmes]: La distinción de los órdenes de ideas, geométrico y no geométrico, es de la mayor importancia para la ideología. He adelantado esta distinción porque la necesitaba para no dejar incompleto el examen de la posibilidad de una verdad fundamental entre las puramente ideales”.³⁶⁸

Consecuente con su negación de una verdad primera en el orden intelectual humano, Balmes ha negado que deba buscarse un primer principio, en cualquiera de sus dos acepciones: ni como “una verdad única, origen de todas las otras”, ni como “una verdad cuya existencia es necesario suponer so pena de anonadar las otras verdades”.³⁶⁹ Ya el propio autor nos ha adelantado su resultado: no debe buscarse un principio único, ni siquiera la unidad de tres principios: sus tres criterios de certeza -un *hecho de conciencia*, una *verdad objetiva*, un *criterio de evidencia*-, deben ser entendidos como complementarios, pero cada uno en su propio terreno, cada uno en un orden inconmensurable:

“Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes, lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan también a órdenes diferentes, paralelos, por decirlo así, con los respectivos medios de percepción. Conciencia, evidencia, instinto intelectual y sentido común, he aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común, he aquí lo correspondiente a dichos medios. Estas son cosas distintas, diferentes, que en muchos casos no tienen nada que ver entre sí. [...] La conciencia abarca todos los hechos presentes a nuestra alma de una manera inmediata, como puramente subjetivos, tiene por objeto todo lo individual y contingente [es el *Yo pienso* de Descartes]. La evidencia se extiende a todas las verdades objetivas sobre las que nuestra razón se ejerce, tiene por objeto lo universal y necesario [es el principio de no-contradicción]. El instinto intelectual es la inclinación natural al asentimiento, en un orden de hechos colocados fuera del sentido íntimo y la evidencia”.³⁷⁰

Van Riet resume así el largo desarrollo con que Balmes explana los caracteres de cada uno de estos medios o “criterios” o, como nuestro autor los llama, “hechos primitivos de conciencia”:

“Históricamente, tres verdades han pretendido el título del ‘primer principio’. Son ellas: El *Cogito ergo sum* de Descartes; el principio de contradicción, invocado sobre todo por Kant; en fin, el que se denomina el principio de los cartesianos: ‘aquello que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de esa cosa con certeza’, o, más breve, ‘lo que es evidente es verdadero’. Según Balmes, el principio de Descartes enuncia un simple *hecho de conciencia*, el principio de contradicción es una verdad conocida por la *evidencia*. En cuanto al principio de los cartesianos, éste afirma la legitimidad de la evidencia, legitimidad percibida por el *instinto intelectual*. Mas, la conciencia, la evidencia y el instinto intelectual constituyen los tres medios de los cuales disponemos para percibir la verdad, y estos ‘medios de percepción’, aunque

³⁶⁸ BALMES, J. F.F., Lib. 1, cap. XIV, No. 142, p. 86-87.

³⁶⁹ *Ibid.*, Lib.1, cap. IV, § 38, p. 28.

³⁷⁰ *Ibid.*, Lib. 1, cap. XV, § 147-159, p. 89-95.

unidos muy íntimamente, son irreductibles. También los principios sobre los que las escuelas filosóficas se han dividido, son, todos tres, primeros, pero cada uno lo es en su orden”.³⁷¹

Esa “triplicidad de verdades ideales” (un hecho de conciencia, una verdad objetiva y un criterio), es la base de lo que fue conocido entre los tratadistas neotomistas como “la teoría de las tres verdades primitivas”: un *factum primum* (la conciencia), un *primer principio* (el de contradicción), y una *conditio prima* (la aptitud hacia la verdad).³⁷²

La explicación de cada uno de los tres criterios balmesianos de certeza, hechos primitivos, medios de alcanzar la verdad u órdenes de verdades, nos remite a terrenos ya familiares, en particular el primer criterio, el de “conciencia o sentido íntimo de lo que pasa en nosotros”.³⁷³ Para abreviar, a este criterio se aplica todo lo que he expuesto en el capítulo anterior a propósito de la emergencia del objeto “conciencia”. Se trata del tema del *Cogito*, reducido a principio psicológico por Reid y su escuela escocesa en el discurso de Víctor Cousin y su “escuela ecléctica espiritualista”. Recuérdense los términos en que Ancízar enseñaba la existencia de “otro tipo de ideas, las ‘ideas intuitivas’, aquellas que adquirimos de repente sin intervenir la reflexión en ningún grado, son espontáneas y nacen por una especie de instinto del entendimiento”.³⁷⁴ Es a una “metafísica del yo” a donde conducen todas estas doctrinas -en este punto son una sola, aunque con signo religioso divergente-.

El hecho es que el análisis balmesiano del *cogito* como afirmación de un hecho de conciencia se parece bastante a los de Cousin, Damiron y al colombiano Ancízar: en este punto los intelectuales colombianos estaban hablando el mismo lenguaje. Pero si Balmes se refiere a Cousin en los peores términos³⁷⁵ es, a mi modo de ver, porque el catalán ha recuperado su doctrina psicológica del Yo para la *sana filosofía*. Este trozo de psicología balmesiana hará enrojecer al tomista Gilson: la primera experiencia empírica del yo, es el yo, no el mundo. Pero atención: se trata de nuestro pobre héroe, el “sujeto empírico”, y el principio del “yo pienso” que, superando la desconfianza clásica, parece darle carta de ciudadanía a su experiencia personal, reconociéndole al *yo* un valor intrínseco como necesaria unidad de las representaciones y las ideas:

³⁷¹ VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 13.

³⁷² ROCA, D., *op. cit.*, p. 105. Tanto fray Basilio Rubí como D. Roca consideran a Balmes como creador de esta doctrina, oponiéndose a que se reduzca la filosofía balmesiana a una “filosofía del sentido común”. Como esta doctrina fue relanzada por Tongiorgi y Palmieri -los dos profesores “suarecianos” de la Gregoriana retirados después de la proclamación de *Aeterni Patris*-, su nombre quedó asociado al de estos “alejados”, empañando un poco la memoria del inventor.

³⁷³ BALMES, J. F.F., Lib. 1, cap. XV, No.148, p. 89.

³⁷⁴ ANCÍZAR, M. *Lecciones...*, p. 108. Ver *supra*. Cap. 4, nota 501.

³⁷⁵ “346. El que quiera nutrirse de doctrinas panteístas y otros errores graves contra la religión, lea las obras de M. Cousin, y allí aprenderá otra cosa muy importante para semejantes casos y es el negarse a sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas, el sostener el sí y el no con la mayor serenidad.” BALMES, J. *Filosofía Elemental. Historia de la filosofía...* cap. LXI, § 346, T. III, p. 527.

“[...] examinemos las relaciones de la existencia con el pensamiento [...]. Es cierto que concebimos la existencia anterior al pensamiento: nada puede pensar sin existir, la existencia es para el pensamiento una condición indispensable; pensar y no existir es una contradicción manifiesta. Pero lo que se ofrece primitivamente a nuestro espíritu no es la existencia sino el pensamiento; y éste no en abstracto sino determinado, experimental, empírico, como se dice ahora. La idea de existencia es general, comprende a todo ser, y la conciencia no puede comenzar por ella; ora lleguemos a esta idea por abstracción, ora sea una forma preexistente en nuestro espíritu, no es lo primero que se nos ocurre; o para hablar con más exactitud, no es el último punto que encontramos al seguir con movimiento retrógrado el hilo de nuestros conocimientos para descubrir su punto de partida. Este es la conciencia, que, después de objetivada, y habiendo sufrido el análisis del concepto que ofrece, nos presenta la idea de existencia como contenido en ella”.³⁷⁶

La afirmación de este principio (la existencia del “yo” como principio de unidad de todas las representaciones y a la vez como hecho objetivo frente a sí mismo) impone, implicaciones filosóficas aparte, un límite último, *de facto*, para evitar que el “hombre sin camisa” -que ahora empieza a aparecer como un tipo sospechoso, un escéptico en potencia-, pueda alejarse de la verdad: he aquí un colorido pasaje, que si no será recordado por su lucidez dialéctica, fue seguramente el caballo de batalla de no pocos profesores y apologetas:

“Admitido el principio «yo pienso», ¿puede ser conducido a la verdad, al menos indirectamente, quien niegue los [otros dos]? Es menester distinguir: o se trata de reducirle por raciocinio o por observación; es decir, o se le quiere combatir con argumentos, o se trata de llamarle la atención sobre sí propio, como se hace con un hombre distraído o con uno que padece enajenación mental. Lo segundo se puede hacer; lo primero no. Quien niega todos los principios, incluso el de contradicción, hace imposible todo raciocinio; en vano, pues, se discurre contra él. Ensayémoslo:

-Tú piensas -se le dirá-; al menos así lo admites cuando admites el principio “yo pienso”.

-Es verdad.

- Luego debes admitir también el principio de contradicción.

-¿Por qué?

-Porque, de otro modo, podrías pensar y no pensar a un mismo tiempo.

-No hay inconveniente.

-Pero entonces destruyes tu pensamiento...[...]

-Nada de eso, [...] por lo mismo que niego el principio de contradicción, no admito que el no ser destruya al ser, ni ser ser al no ser, y por consiguiente que el no pienso pueda destruir al yo pienso. [...] En mis principios el caso es muy sencillo; como según ellos no es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, cuando no pienso, no dejo de pensar».

Este lenguaje -acota Balmes- es absurdo, pero consecuente; negado el principio, la deducción es necesaria [...] no hay manera de reducir a un hombre extraviado de esta manera que la observación; se ha salido de la razón, y por tanto es imposible volverle a

³⁷⁶ *ID.*, *F.F.*, Lib. 1, cap. 19, § 185, p. 113.

ella por medio de ella misma. Las observaciones que se le dirigen han de ser más bien un llamamiento, una especie de grito para despertar la razón, que no una combinación para reconstruirla; es un hombre dormido o desvanecido a quien se llama y se toca para volverle en sí, no un adversario con quien se disputa”.³⁷⁷

Tiene Balmes, como autor filosófico no demasiado sistemático, la ventaja de decir con todas sus letras, por acción y por omisión, lo que todos los manuales de filosofía -incluso los suyos propios- callaban y callarán. En virtud de ello, este ejemplo nos revela, por fin, la identidad concreta de nuestro héroe, de ese genérico “sujeto empírico”. El interlocutor balmesiano ideal -el que todos los neotomistas imaginaron encontrar en las calles para “reducirlo a la verdad”- no puede, no podía ser otra cosa sino un estudiante, un alumno: ese aprendiz de letrado a quien un ritual institucional ha fijado a ciertas condiciones que hagan posible ese diálogo que Balmes pone en escena: *la disciplina de la verdad*.

He aquí que, de nuevo, esta investigación debe hacer el giro de la filosofía a la pedagogía. El propio catalán lo reclama: el hecho de que alguien se niegue a aceptar el *primer principio*, el principio de contradicción, implica la puesta en marcha de otro tipo de procedimientos de “diálogo”: “el grito”, el “sacudimiento” a que Balmes se refiere eufemísticamente, son el recurso a procedimientos de observación psicológica, o de rehabilitación disciplinaria, psiquiátrica o punitiva, unos más pedagógicos que otros, otros más o menos rudos según el grado de “pérdida de la razón” del sujeto. Pero si el interlocutor simplemente se negaba a entrar en el diálogo pedagógico, no podía ser capturado por el dispositivo discursivo de la verdad, y entonces era tomado a cargo por el dispositivo discursivo de la patología. Ello revela el sentido profundo del testimonio del jesuita colombiano que cuenta que cuando, tras su rigurosa formación filosófica, los neotomistas salieron al mundo a “reducir filósofos”, no encontraron a nadie que quisiera jugar a sus rituales silogísticos. Pero lo que el exjesuita Vasco no explicitaba, por parecer obvio, es que estos neoperipatéticos, al ver tal desencuentro, se devolvieron a donde habían salido, al único lugar donde ese diálogo podía ser entablado y repetido hasta el infinito, el único lugar donde estos rituales de la verdad tenían que ser tomados en serio: *la escuela*.

Pero ya tendremos tiempo de retomar este tema. Regresemos nosotros a nuestro autor, para tratar de cerrar el círculo con que Balmes se ha propuesto guiar a nuestros futuros letrados hacia la verdad. Ya ha quedado, de paso, expuesto el funcionamiento del segundo criterio, que como se ha dicho, es en realidad *el primer principio*, el principio de contradicción. No tiene caso ahora entrar en los detalles técnicos de la refutación que Balmes emprende contra el análisis kantiano de este principio, aunque no deje de tener interés filosófico, pues el catalán lo usa para negar la tesis axial de la *Crítica*, la que demuestra la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*. Pero valga, de todos modos, mostrar cómo Balmes retoma este tema clásico de la lógica aristotélica, en su propia

³⁷⁷ *Ibid.*, § 188, p. 114-115.

lectura poscartesiana o parakantiana: se trata de un principio formal postulado de forma tal, que se podría decir que en el sistema balmesiano casi él solo ocupa el lugar de las categorías *a priori* del entendimiento:

“Todo hecho de conciencia es algo no sólo existente, sino determinado; no es un pensamiento en abstracto, sino tal o cual pensamiento. El principio de contradicción no contiene nada determinado; no sólo prescinde de la existencia de las cosas, sino también de la esencia, pues no se refiere a solas las existentes, sino también a las posibles, y entre éstas no distingue especies, sino que las abraza todas en su mayor generalidad. Cuando se dice “Es imposible que una cosa sea y no sea”, la palabra *cosa* no restringe su significación de ninguna manera; expresa el ser, en general, en su mayor indeterminación. En el *sea o no sea*, el verbo ser no expresa sólo la existencia sino toda clase de relaciones de esencias, también en su más completa indeterminación. Así el principio se aplica igualmente en estas dos proposiciones: es imposible que la luna sea y no sea; es imposible que un círculo sea y no sea círculo, no obstante que la primera es del orden real, y en ella el verbo *ser* expresa existencia; y la segunda es del orden ideal, y el verbo *ser* significa únicamente la relación de predicado a sujeto”.³⁷⁸

En segundo lugar, el principio de contradicción es el tronco donde se apoya la “bisagra balmesiana”, una bisagra que se diría mucho más sutil que la bernardiana, pues enlaza los principios de *subjetividad* e *individualidad* (el de “conciencia”) con los de *objetividad* y *universalidad* (el de “evidencia”):

“Todo hecho de conciencia es individual, el principio de contradicción es lo más universal que imaginarse pueda; todo hecho de conciencia es contingente, el principio de contradicción es absolutamente necesario: necesidad que es uno de los caracteres de las verdades conocidas por evidencia”.³⁷⁹

Y los enlaza, o mejor, los funda, los suelda, en un soporte metafísico tan inamovible, que incluso permite dar cuenta, en el mismo movimiento, del orden ontoteológico:

“El principio de contradicción es una ley de toda inteligencia; es de una necesidad absoluta, tanto para lo finito como para lo infinito: ni la inteligencia infinita se halla fuera de esta necesidad, porque la infinita perfección no puede ser un absurdo. El hecho de conciencia, como puramente individual, se refiere sólo al ser que lo experimenta; de que yo exista o no exista, ni el orden de las inteligencias ni el de las verdades sufre alteración alguna.

El principio de contradicción, a más del carácter de universalidad y necesidad con que se distinguen las verdades de evidencia, posee también el del ser visto con [...] claridad intelectual inmediata [...]. En la idea del ser vemos clarísimamente la exclusión del no ser”.³⁸⁰

³⁷⁸ *Ibid.*, Lib. 1, cap. XXI, § 212, p. 130.

³⁷⁹ *Ibid.*, § 213, p. 130.

³⁸⁰ *Ibid.*, § 214, 215, p. 130.

Y finalmente, el principio de contradicción tiene un valor profiláctico y excluyente respecto a nuestro héroe:

“A quien niegue el principio de contradicción no se le puede reducir ni directa ni indirectamente por ningún otro. Sería curioso oír los argumentos dirigidos contra un hombre que admite la posibilidad del sí y del no en todo. Cuando se le reduzca al sí, no se le hará perder el no, y viceversa. Es imposible no sólo argumentar, sino hablar, ni pensar en suposición semejante”.³⁸¹

En este punto de la *Filosofía Fundamental* se siente como un airecillo de triunfo: pareciera que, en efecto, se ha hallado la solución salvadora de una metafísica a partir de una epistemología. Todo parece quedar acá bien atado y seguro. Con la salvedad de que el tercer principio, el de evidencia, o de “sentido común”, le ha significado a Balmes un no muy católico compromiso intelectual. Esta teoría del conocimiento fue en su momento expresamente criticada por la *Criteriología* de Mercier y de sus discípulos como una errónea solución al problema crítico, pues según éste, conducía a un “dogmatismo exagerado” que resultaba, a fin de cuentas, “inútil contra el escepticismo moderno”.³⁸²

Pero lo que es crucial de señalar es que para los neotomistas no fue tan fácil separarse de esta fundamentación del “realismo”, sin “caer” en el “kantismo” o el “positivismo”. Tomemos dos casos extremos, un “paleotomista” como el sulpiciano Pierre Vallet, -autor del primer manual neotomista usado en Colombia y fuente directa de Monseñor Carrasquilla, el restaurador colombiano-, quien dedicó varios tratados a rebatir la filosofía kantiana. No bien inicia su estudio sobre *Les fondements de la connaissance et de la croyance* publicado en 1905 –un título con pretensiones trascendentales-, y ya Kant puede darse por refutado desde la página 14 de este libro de 436:

“Mas podemos responder a Kant y a los neokantianos que su afirmación [de que no podemos saber si los objetos están afuera para algo] tiene contra sí el más neto

³⁸¹ *Ibid.*, Lib. 1, cap. XXI, § 208, p. 128.

³⁸² Cfr., MERCIER, D.-J. *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. Mercier denunció -mucho antes que Gilson-, en un combate contra lo que denominara “dogmatismo exagerado”, la operación que “busca beneficiarse de una similitud de lenguaje entre las verdades primitivas de Tongiorgi y los *priora indemonstrabilia* de Aristóteles y de Santo Tomás para poner aquella teoría bajo la cobertura de la autoridad incontestable que ha establecido la validez de la segunda...” MERCIER, D., *Critériologie générale...*, p. 428. Esta polémica resultará tan sensible, que Mercier se creyó obligado a publicar un apéndice a este tratado [p. 424-440] conteniendo la polémica que había sostenido desde 1896 con el P. Potvain en los *Annales de Philosophie Chrétienne* (Vol. XXXV, 1896-1897, p. 68-78), y que se siguió reproduciendo en todas las ediciones que siguieron hasta 1923. Se podría decir que si los blancos mayores de la *Critériologie* de Mercier fueron el positivismo y el kantismo, enemigos “exteriores” –seculares-, el blanco o enemigo “interior” –creyentes- de la criteriología del lovanista fue esta doctrina “de las tres verdades primitivas”, que fue, visiblemente, la que dio origen al apóstrofe de “paleotomistas” para sus correligionarios “dogmáticos”.

testimonio de la conciencia. Cuando digo: dos y dos son cuatro, [o es de día], mi conciencia me asegura que percibo una relación ente el sujeto 2+2 y el atributo 4, y que es esta relación de identidad entre el sujeto y el atributo que, distinta e inmediatamente captada por mí, es la causa *objetiva* y determinante de mi adhesión”.³⁸³

En su caso, para cerrar el círculo, Vallet explica la causa del error, al parecer en un retorno al enunciado clásico –el encadenamiento de las ideas- sobre la “falla de la experiencia individual”:

“Nuestras facultades nos engañan cuando están afectadas por alguna enfermedad, o no se les aplica a su objeto verdadero, o cuando la pasión oscurece su visión; o un obstáculo se interpone entre ellas y su objeto, o una preocupación accidental hace desviar sus esfuerzos. Pero no hay ninguno de estos defectos que la reflexión no pueda prevenir ni corregir.

Corta y falible, la razón humana puede equivocarse en sus razonamientos cuando la secuencia es larga y entonces el hilo de la evidencia tiene ocasión de romperse. Hay que caminar pues lentamente, redoblar la atención, no dejar pasar ninguna idea que no esté encadenada con la precedente. En las materias donde no entra ninguna complicación y donde las pasiones no tienen ningún acceso, una vigilancia ordinaria basta para prevenir los falsos movimientos. En cuanto a las certezas que reposan sobre la evidencia inmediata, estas excluyen incluso la apariencia del error”.³⁸⁴

En el otro extremo, cronológico y filosófico, el manual del jesuita Vélez Correa, el “último de los neotomistas” colombianos, publicado en 1965, recogiendo la línea crítica de Mercier, reseña negativamente, la teoría de las “tres verdades primitivas”:

“320. Otro método de hacer epistemología es el dogmático. Sostiene que deben admitirse tres principios sobre los que descansa todo el edificio del conocimiento:

- 1- La verdad de mi propia existencia
- 2- El principio de no-contradicción,
- 3- La capacidad de nuestra mente para poder alcanzar la verdad.[...]

Tanto el método de la duda de Descartes como método dogmatista pecan o por ser un poco arbitrarios –dudar de todo- o por presuponer algo gratuitamente –algunas verdades-. Seguiremos el método realista [...] que selecciona los datos *que el mismo entendimiento* le presenta y sobre ellos hace una reflexión para juzgar su validez.”³⁸⁵

Sin embargo, unas pocas páginas adelante, el manual, alegando aún que no se debe ser ni escéptico ni dogmático, sostiene que

“por lo menos, existen algunas verdades de las que no podemos dudar en la más mínimo y que son el fundamento o la base de todo nuestro conocimiento. [...] se dice

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

³⁸⁵ VÉLEZ CORREA, J. *Curso de filosofía...*, T. I, *Epistemología*, p. 385-386.

que un enunciado tiene valor objetivo cuando su contenido *representa algo real* y no algo producido por la mente. [...] ³⁸⁶

Y a renglón seguido pasa a justificar (“Aristóteles ya había dicho que las verdades fundamentales no se demuestran sino que se justifican”) cinco verdades fundamentales, que, a mi ver, no se diferencian sustancialmente de las balmesianas, incluyendo por demás, una versión de la “bisagra bernardiana”, invertida al modo pre-crítico, que significa incluso un paso atrás respecto a la criteriología balmesiana:

“1. *Valor objetivo de la propia existencia*: la existencia del yo propio “yo existo” es la primera verdad y base de toda verdad objetiva y cierta [...] 2. *Valor objetivo del concepto de ser*: la Ontología es la ciencia que trata del ser o de la realidad como es en sí. El filósofo Emmanuel Kant negó que tal ciencia fuera posible, porque él afirmaba que no conocemos la realidad tal como es en sí, sino como nos aparece. Ya queda refutada esta teoría al probar que el concepto de ser es objetivo y que vale para conocer toda realidad [...] 3. *Valor objetivo del principio de identidad*: la verdad *objetiva* es *absoluta*, porque es o no es; la verdad *subjetiva* es *relativa*, porque se pueden adquirir grados en el conocimiento de ésta. [...] 4. *Valor objetivo del principio de causalidad*: siempre que se dé un efecto se debe dar una causa [...] principio que nos servirá más tarde para probar la existencia de Dios. [...] 5. *Valor objetivo de la realidad exterior*: es claro que no somos nosotros los que construimos los objetos de nuestro conocimiento, sino que la realidad de las cosas, exterior a nuestro propio yo, es objetiva. Habiendo probado que la realidad se nos manifiesta y se nos impone y que nosotros conocemos este hecho, tenemos que admitir que *conocemos por evidencia y que éste es el criterio último...*”³⁸⁷

Ya se echan de ver las analogías entre las explicaciones del filósofo de Vich y las del colombiano, escritas ciento veinte años después, en un manual que decía ya haber asimilado el kantismo y la fenomenología,³⁸⁸ y que ya no hacía apelación a la explicación clásica sobre la causa del error, sino a un argumento híbrido entre experimental y clásico:

“*El error consiste en afirmar más de lo que captamos*. No consiste, como han pretendido algunos equivocadamente, en aprehender lo que no existe, sino en una afirmación que se extiende más allá de lo captado por nuestro entendimiento y sentidos”.³⁸⁹

Argumento que se diría cuasi-kantiano. Al cual agrega este de pura estirpe cartesiana:

“También se señala como causa del error la debilidad de nuestra naturaleza, ya que nuestra naturaleza no es puramente intelectual, sino que está inmersa en la materia y debe recorrer un largo trayecto para adquirir la verdad”.³⁹⁰

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 399-400.

³⁸⁷ *Ibid.*, síntesis del capítulo II, p. 398-413.

³⁸⁸ Ver *supra*, Cap. I, § IV.B.1, nota 295.

³⁸⁹ VÉLEZ CORREA, J. *op. cit.* p. 412.

³⁹⁰ *Ibid.*

Atrapados entre el criterio racional de *evidencia* y el criterio experimental de *experiencia*, lo que debemos mostrar acá es que lo parece ser una incoherencia o hasta una mentira, puede ser explicado a la luz de las tensiones estructurales que conformaron el campo epistémico subterráneo de las opciones neotomistas.

B. Balmesiano, Positivism y Neotomismo

1. “Realismo” y “positivismo”

Los estudiosos de Balmes no cesan de producir explicaciones sobre el punto tal vez más original, justo es reconocerlo, de la criteriología del vicense. En efecto, ya sabemos que el catalán tenía que resolver al menos dos problemas: uno, el de que una vez puesto en la ruta epistemológica del sentido común, tenía que diferenciarse tanto de las tesis no católicas, esto es, las de los escoceses y los ecléticos -es decir, bautizar los vasos egipcios- como de las tesis católicas que ya habían sido condenadas, en particular las de Lamennais y los tradicionalistas. El otro problema ya ha sido enunciado: evitar hacer del “sentido común” algo demasiado instintivo -irracional- que le negase su rol a la razón, lo cual significaba dejar sin trabajo a los guardianes y pastores de la razón.

Es por ello que si en *El Criterio*, el filósofo habla todo el tiempo de “sentido común”, en la Filosofía fundamental establece una distinción entre “instinto intelectual” y “sentido común”, aunque, valga decirlo, no siempre es claro en el uso técnico de sus propios conceptos: en pocas palabras, Balmes enlaza los dos tipos de certezas -como en *El Criterio* enlazó los dos tipos de hombres- nombrando de dos maneras el mismo criterio de certeza que ha denominado “de evidencia” que es el que, como por “instinto”, garantiza el puente entre el sujeto y el objeto:

“El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas, esto pertenece a la conciencia, el valor objetivo, existente o posible, esto pertenece al instinto intelectual. [...] El instinto intelectual es la natural inclinación al asenso en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y la evidencia. El instinto intelectual nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo, en este caso se mezcla con las verdades de evidencia, y en el lenguaje ordinario se confunde con ella. Cuando el instinto intelectual versa sobre objetos no evidentes, se llama *sentido común*”.³⁹¹

³⁹¹ BALMES, J., *F.F.*, Lib. 1, cap. XXXIV, § 337, p. 203-204. La filiación reidiana o buffieriana de la noción de *sentido común* de Balmes ha sido matizada por los balmesianos actuales, [«La filosofía balmesiana de la verdad no guarda relación con la de la escuela escocesa [de Reid] ni con la catalana de Martí de Eixala. Tampoco se encuentra una influencia directa de C. Buffier, como también se afirma a menudo. Para su comprensión debe tenerse en cuenta el eclecticismo de la Universidad de Cervera, [...] y sobre todo su vinculación con la filosofía de siglos anteriores, principalmente de la corriente del siglo XVIII de «filósofos eclesiásticos ecléticos del sentido común» que seguían a C. Buffier. (Cfr.,

Balmes ha insertado esta distinción sobre su propia bisagra, la de las verdades reales e ideales: si el instinto intelectual garantiza la certidumbre en las primeras, el sentido común es su análogo para las segundas:

“En todo acto donde hay evidencia se encuentran dos cosas: primera, la pura intuición de la idea; segunda, la descomposición de ésta en varios conceptos acompañada de la percepción de las relaciones que éstos tiene entre sí. Expliquemos esto con un ejemplo de la geometría: el triángulo tiene tres lados. Ésta es una proposición evidente, porque en la misma idea de triángulo encuentro los tres lados... Si me hubiese limitado a la contemplación de la simple idea de triángulo, hubiera tenido intuición de la idea, pero no evidencia, que no principia sino cuando, descomponiendo el concepto de triángulo y considerando en él la idea de figura en general, la de lado y la del número tres, encuentro que todas ellas están ya contenidas en el concepto primitivo: en la clara percepción de esto consiste la evidencia”.³⁹²

Bernard le hubiera ripostado que, en efecto, era fácil probar la “evidencia” con ejemplos matemáticos y geométricos, pero que una vez puestos a experimentar, probar la evidencia se volvía problemático. A lo cual Balmes hubiera contrarespondido que, concediendo la segunda parte, la primera confirmaba el hecho de que había un cierto dominio de ideas, o mejor de juicios, donde se podía, en efecto, probar evidencia intelectual, y con ello bastaría para asegurar ciertas verdades que no aparecían tan inmediatas como aquellas accesibles sólo a los sentidos. Lo que Balmes quiere probar es que el *principio de sentido común* también opera en el universo de los filósofos, los letrados y los esclarecidos, y que allí también deben aceptarse ciertas verdades “naturales”:

“Tanta verdad es lo que acabo de decir, que la fuerza misma de las cosas obliga al lenguaje común a ser filosófico. No se dice de una idea que es evidente, pero sí un juicio; nadie llama evidente a un término, pero sí a una proposición. ¿Por qué? Porque el término expresa simplemente la idea sin relación alguna, sin descomposición en sus conceptos parciales, y por el contrario, la proposición expresa el juicio, es decir, la afirmación o negación de que un concepto está contenido en otro...”.³⁹³

No avanzaré más en la presentación de toda la demostración de la existencia del principio de evidencia en el orden intelectual. Es su definición y sus condiciones lo que resulta interesante:

“Yo creo que la expresión *sentido común* significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia según son los diferentes casos a que se aplica, pero que en realidad, y a pesar de sus modificaciones es una sola, siempre la misma, y consiste en una

ANGLÉS, M. *El criteris de veritat...*)» FORMENT, E. *Historia de la filosofía...*, p. 93-94. Tales matices no alcanzan a superar el argumento gilsoniano de fondo sobre la filiación poscartesiana de esta noción.

³⁹² BALMES, J. *F.F.*, Lib. 1, cap. XXIV, § 241, p. 141.

³⁹³ *Ibid.*

inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral”.³⁹⁴

Poco importa el nombre, no es una disputa de palabras, dice Balmes, pasando a mostrar los casos en los que puede manifestarse su existencia y funcionamiento:

“A más de los primeros principios intelectuales y morales, de la objetividad de las ideas y sensaciones, y del valor de la autoridad humana, necesita el hombre el asenso instantáneo a ciertas verdades que, si bien con la ayuda del tiempo podría demostrar, no le es permitido hacerlo atendido el modo repentino con que se le ofrecen, exigiendo formación y juicio y a veces de acción. Para todos estos casos hay una inclinación natural que nos impele al asenso. De aquí dimana el que juzguemos instintivamente por imposible, o poco menos, obtener un efecto determinado por una combinación fortuita: por ejemplo, el formar una página de Virgilio arrojando a la ventura algunos caracteres de imprenta; el dar en un blanco pequeño sin apuntar hacia él, y otras cosas semejantes. ¿Hay aquí razón filosófica? Ciertamente, *pero no es conocida del vulgo*. Esta razón se evidencia en la teoría de las probabilidades, y es una aplicación instintiva del principio de causalidad y de la natural oposición de nuestro entendimiento a suponer efecto cuando no hay causa, orden cuando no hay inteligencia ordenadora [...] Y en otros casos, por ejemplo, ¿cómo sabemos que la primavera traerá consigo las flores, y el otoño los frutos? Porque así sucedió en los años anteriores. Las razones que se pueden alegar, fundando el argumento de analogía en la constancia de las leyes de la naturaleza y en la relación de ciertas causas físicas con determinados efectos, no las conoce el común de los hombres, pero necesita el asenso y le tiene”.³⁹⁵

Finalmente, he aquí las cuatro características o condiciones que Balmes exige al sentido común para que opere como un criterio *racional y racionalmente usado*:

“Condición 1ª: La inclinación al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aún con la reflexión, puede resistirle ni despojarse de ella.

Condición 2ª. De la primera dimana la otra, a saber: toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

Condición 3ª Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón.

Condición 4ª. Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral.

Cuando estos caracteres se reúnen, el criterio del sentido común es absolutamente infalible, y se puede desafiar a los escépticos a que señalen un ejemplo en que haya fallado. A proporción que estas condiciones se reúnen en más alto grado, el criterio del sentido común es más seguro, midiéndose por ellas los grados de su valor”.³⁹⁶

³⁹⁴ *Ibid.*, Lib. 1, cap. XXXII, § 316, p. 190.

³⁹⁵ *Ibid.*, Lib. 1, cap. XXXII, § 322, p. 193.

³⁹⁶ *Ibid.*, § 326, p. 195.

Y acá regresamos al punto de partida: ¿a qué sabe la manzana de Balmes? Después de todo este recorrido nuestro catalán vuelve a preguntarse: si para todo el linaje humano, los colores y sabores parecen estar realmente en los objetos, ¿es que el sentido común nos engaña? No, pues el sabor de la manzana resulta que no es una verdad de sentido común dado que le falta una condición: cuando sufre el examen de la razón,

“tan luego como se reflexiona sobre el particular se descubre que hay aquí una ilusión tan inocente como hermosa. Le falta además el asenso de irresistible, porque desde el momento en que nos convencemos de que hay ilusión, el asenso deja de existir. No es universal el asenso, pues no le tienen los filósofos. [...] Hasta qué punto será valedero, pues, el testimonio del sentido común, en cuánto nos lleva a objetivar la sensación?”.³⁹⁷

La respuesta de Balmes es desconcertante, pero es la única conclusión a la que puede llegar sin contradecirse: en la vida diaria necesitamos la seguridad de que a las sensaciones les corresponden objetos, y la reflexión no basta para hacernos dudar de ello. Y en cuanto a sus cualidades, no importa si los colores o sabores existen en ellos o no,

“Para todos los usos de la vida, resulta lo mismo en un caso que en otros, aun cuando el análisis filosófico se generalizase, no se perturbarían las relaciones del hombre con el mundo sensible. Hay quizá una especie de desencanto de la naturaleza, pues que el mundo despojado de las sensaciones no es ni con mucho tan bello; pero el encanto continúa para la generalidad de los hombres, a él está sometido también el filósofo excepto en los breves instantes de reflexión, y aún en estos se siente un encanto de otro género, al considerar que gran parte de esa belleza que se atribuye a los objetos la lleva el hombre en sí mismo, y que basta el simple ejercicio de las facultades armónicas de un ser sensible para que el universo entero se revista de esplendor y de galas”.³⁹⁸

Extrañísimo acuerdo entre la certeza natural y la certeza filosófica, bizarro realismo. La primera resulta ser una ilusión compartida universalmente por “el vulgo”, la segunda, una autocontemplación del yo sintiente que termina por ser patrimonio de unos pocos, los filósofos –o con variantes, los científicos-. La brecha no se ha podido saldar sino al precio de declarar como ilusión necesaria la certeza natural, y volver a valorizar como verdadera la certeza de los filósofos; al menos en el instante en que reflexionan. Cuando vuelven a ser hombres, pueden vivir sin reato su ilusión.

Bizarro realismo, es decir, realismo racionalista. Otros dirían simplemente “idealismo” o “subjetivismo”. Otros podrían ver en Balmes el equivalente –el neutralizador- católico de la filosofía ecléctica de Victor Cousin. Poco importan los nombres, mientras se vea que este “realismo de sentido común” o “instinto intelectual” es el ensamblaje de una doble noción de realidad. En los términos de *Les mots et les choses*

³⁹⁷ *Ibid.*, § 328, p. 196.

³⁹⁸ *Ibid.*, § 328, p. 196-197.

que he venido usando como guía de análisis, esta doble noción no es otra cosa que esa reduplicación de lo empírico en lo trascendental.

Pero quisiera, para terminar este párrafo, que comparemos la presencia de esta doble noción de realidad con otras definiciones de realismo que hallamos circulando en Colombia desde fines de siglo:

“La percepción del mundo exterior no es un estado puramente pasivo, en que el espíritu se parezca a un espejo que refleje fatalmente los objetos, sino que es obra común del sujeto y del objeto sentido. (Toda solución última sobre esta cuestión traspasa los límites de la psicología experimental: sería el idealismo para Mill y Bain y el realismo para Spencer).

Confórmase a los datos de la ciencia creer que el mundo material, considerado en sí mismo, no se asemeja en nada a la percepción que tenemos de él, lo cual condena el realismo vulgar.

Nuestras percepciones son, por tanto, los estados internos que *corresponden* a las existencias externas pero que no *se asemejan* a éstas. Cuando percibo una encina, mi percepción corresponde a un objeto externo particular, *pero no es su copia*”.³⁹⁹

Se trata acá del *Curso de filosofía experimental* que los liberales positivistas bogotanos enseñaron a sus alumnos de filosofía del Colegio del Rosario en 1883: este texto sobre las “Proposiciones fundamentales en que están de acuerdo todos los psicólogos de la escuela experimental moderna” nos da la noticia de que la filosofía de Spencer era considerada también como un *realismo*. Sobra advertir que acá, “psicología” significa “teoría del conocimiento” o “criteriología” al modo clásico, aunque ya modificada, si no por los “métodos experimentales”, sí claramente atravesada por la tensión subjetividad/objetividad:

“La percepción es un producto que difiere de sus dos factores (sujeto y objeto), como el agua difiere del oxígeno y el hidrógeno. Los correlativos “sujeto” y “objeto” son los términos menos inexactos para significar la antítesis fundamental del conocimiento y de la existencia. Materia y Espíritu, Externo e Interno son sus sinónimos populares, pero dan lugar a más confusión”.⁴⁰⁰

Pero aunque aquí ya estamos lejos del universo conceptual de la representación clásica (el conocimiento no es un reflejo, sino relación sujeto-objeto), se transmiten a las jóvenes generaciones ciertos conceptos del viejo conde de Tracy, cuyo concepto de “resistencia” se mantiene, pero, nótese bien, jugando de manera análoga a como lo hace el de “extensión” del presbítero catalán:

³⁹⁹ “Extracto de la psicología de Bain por Ribot. Apéndice: Proposiciones fundamentales en que están de acuerdo todos los psicólogos de la escuela experimental moderna”. En: *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. 273.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

“La experiencia fundamental e irreducible, que da la noción de lo exterior, es la resistencia. De la propiedad que tienen los hechos de conciencia de durar, dejar rastro y reaparecer, resultan la memoria y la imaginación. La asociación es el fondo de estos fenómenos, aun cuando no los expliquen por entero”.⁴⁰¹

Tras una frase algo oscura, alcanzan a reconocerse los enunciados de una doctrina de la certeza que alcanza la cota del “instinto intelectual” o “criterio de evidencia”:

“El punto de la creencia o afirmación está planteado, pero no resuelto de común acuerdo. Unos (J. Mill y Herbert Spencer) lo explican por una asociación indisoluble; otros (Bain y Stuart Mill) ven en ella una forma de nuestra naturaleza activa, es decir, de la voluntad”.⁴⁰²

Y para coronar esta operación de ensamblaje, se acuña esta flagrante afirmación:

“La escuela experimental [propone su solución]: reconocer en el espíritu una espontaneidad propia que elabora y transforma los materiales que le vienen de fuera; empero, esa espontaneidad tiene su raíz en el organismo, y especialmente en la constitución del sistema nervioso. Ciertas particularidades se explican por la transmisión hereditaria.

En resumen, esta solución no es más que la transformación fisiológica de la teoría kantiana de las formas de pensamiento”.⁴⁰³

Fisiologización de las categorías puras del entendimiento que, según Canguilhem, fue la operación epistemológica que caracterizó el trabajo de Comte: no puede menos de concluirse que si del lado católico se hacían mezclas, del lado liberal no se escatimaban combinaciones de incompatibles: Destutt y Comte, Kant y Spencer. Pero si esta es una pista abierta respecto a las apropiaciones locales de la filosofía positivista, para nuestro estudio es un fuerte indicio a favor de la hipótesis sobre la presencia de un campo epistémico común al balmesiano y al positivismo, los cuales, a despecho de ser manifestaciones opuestas, se habrían fundado en relaciones conceptuales análogas. Relaciones que, tanto en Europa como en Colombia, estaban comandando las soluciones para la *filosofía buscada*.

La otra postura ya la hemos citado antes, y baste acá sólo recordarla: Es la metafísica de monseñor Mercier, puesta a punto entre 1886 y 1910.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 273-274.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 274.

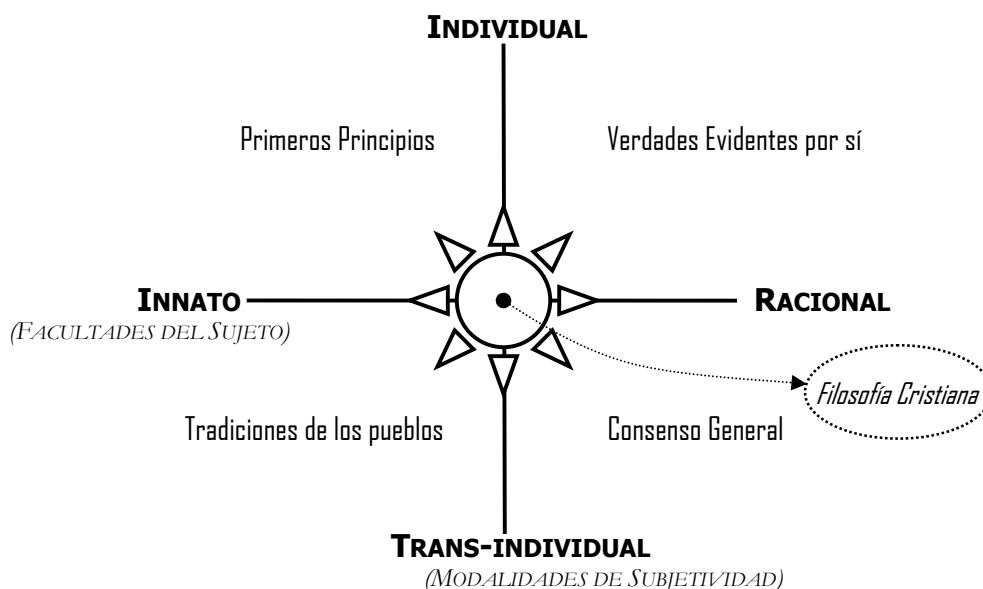
⁴⁰³ *Ibid.*, p. 275.

⁴⁰⁴ “Aportaremos en el curso de este tratado, la prueba positiva y directa de que la concepción metafísica de la substancia tiene por objeto una realidad que no puede en modo alguno identificarse con las manifestaciones adventicias que caen inmediatamente bajo el dominio de los sentidos, o sea con los fenómenos”. MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie*. [1902], [1923], Louvain/Paris; ISP/Alcan, Première partie, § 1, No. 6, p. 11. El primer borrador de su Metafísica lo escribió Mercier en 1886 (96 páginas autógrafas, reeditadas en 1890; en 1894 se imprimen las “Nociones de Ontología” comp parte del gran *Curso de Filosofía* editado por el Instituto Superior de

2. La ruta del sentido común

Puede decirse ya, como síntesis de todo el análisis que hemos hecho de sus soluciones filosóficas, que las “verdades de sentido común” en Balmes tienen la función de resolver las aporías de la partición moderna del sujeto respecto a los fundamentos de la certeza, la cual Balmes, a pesar de su amor por la geometría, ya ve objetivarse progresivamente en las ciencias positivas. Así que su noción de *sentido común* le apuesta a un complejo equilibrio: evitar dejarse reducir tanto a las posiciones “irracionalistas” (la irracional-objetivista del tradicionalismo o la irracional-trascendental del sentido común), como a las posiciones “racionalistas” (ya fuesen el racionalismo del objeto, característico del positivismo, o bien el racionalismo del sujeto, propio del criticismo kantiano). Constatemos entonces que este juego de posiciones implica una idea de “sujeto de conocimiento” del cual, por el lado psicológico, su “facultades psíquicas” se consideran como polarizadas entre elementos *no-conscientes* (innatos o irracionales) y los elementos racionales o *conscientes*; y por otro, por el lado sociológico, se concibe como entidad *individual* o como entidad *colectiva* (o trans individual). He aquí un grafo que permite cartografiar las alternativas resultantes de tal juego de tensiones:

GRAFO Nº 7: TIPOS DE “VERDADES DE SENTIDO COMÚN”



Filosofía; en 1902 y 1905 la obra reaparece notablemente corregida y aumentada (622 páginas en vez de 342); la edición definitiva es de 1910 (5ª edición), y la séptima y última es de 1923, que no difiere mayormente de las anteriores. Cfr. NOËL, Léon; HARMIGNIE, Pierre; et al. “La personnalité et la philosophie du cardinal Mercier”. *Revue néo-scholastique de philosophie*. Louvain, (mai 1926), p. 58-59.

Pero esta cartografía permite ver mucho más allá de la solución particular del filósofo catalán. Podemos decir, en primer lugar, que fueron los “paleotomismos” los que tomaron esta ruta del sentido común. Ella señala las distintas rutas abiertas a las *filosofías católicas* que, en la segunda mitad del siglo XIX, fundamentaron el criterio de certeza en la noción de “sentido común”. A esta ruta se había llegado tratando de construir un sucedáneo del *sujeto trascendental* kantiano, su equivalente pastoral y positivo.

De este modo se entiende que la Filosofía cristiana pudo tomar, sobre esta ruta, varias alternativas de solución: las que concibieron al sujeto como *individualidad*, pudieron optar por declarar sus facultades para llegar a la certeza como *innatas* o no-rationales, y tenemos allí todas las filosofías cristianas que defendieron la existencia de unos *primeros principios* inculcados por la Providencia. Frente a éstas se situaron quienes optaron por defender el carácter racional de tales principios, bajo la forma de *verdades autoevidentes* (como parecería ser el caso de Balmes mismo). Las filosofías cristianas que optaron por resolver el problema sosteniendo la primacía de un sujeto de conocimiento *trans-personal*, dieron lugar a dos opciones teóricas: para quienes esa transindividualidad era “innata” –biológica y/o sociológicamente producida- la certeza de sentido común venía garantizada por las tradiciones sociales inconscientes –fuesen culturales, heredadas o comunitarias- y quienes lo veían como un proceso de consciencia en el tiempo y en espacio, defenderían la tesis de una certeza obtenida por consensos generales, generalmente sostenidos por la autoridad del magisterio eclesiástico.

Ahora bien, en una filosofía compleja como la de Balmes, que opta por afrontar –como Kant- el problema de un sujeto individual/universal, pero que, para sacar el bulto a la solución trascendental, trata de cerrar la brecha que le queda abierta entre “verdades reales” y “verdades ideales”, entre realidad sensorial y realidad conceptual; tenemos que confirmar que sus “verdades de sentido común”, aparecen tensionadas entre un componente “irracional” y un componente “racional”, donde éste último parece ocupar la dominante. Pero en muchos de los posteriores tratados y manuales destinados a la enseñanza y a la apologética, las posturas neotomistas pasaron con frecuencia al registro de lo “no-racional”. El sulpiciano Pierre Vallet, -en su citado *Les fondements de la connaissance et de la croyance*- acuña una reflexión que condensa prácticamente todos los tópicos de la *filosofía buscada* que circuló, en diversos grados de complejidad y dogmatismo, por manuales y púlpitos europeos y colombianos:

“§ I.- *La certeza y el sentido común*: La certeza no es un problema para el sentido común. El hombre de todos los tiempos y de todos los países cree en la verdad. Él estima que la puede alcanzar. La ama apasionadamente y se pone en su búsqueda con infatigable ardor. [...] Después de haber *observado* la naturaleza, el hombre busca su *interpretación*. Para esta tarea, *la razón* viene en ayuda de sus sentidos, porque ella también arde por ser puesta en contacto con su objeto [...] Así piensa, así razona el género humano. No se logrará jamás el quitarle su creencia en un cierto número de *ideas primitivas y absolutas*, tales como la existencia de las cosas exteriores y de una causa primera que

gobierna el mundo. Tiene una fe viva e inquebrantable en la legitimidad de su razón; está seguro que es libre, que tiene deberes para cumplir, que la virtud y el vicio están separados por una barrera infranqueable, y en fin, que después de esta vida habrá otra, bienaventurada para los buenos y desgraciada para los malos.

Dígase lo que se quiera, el género humano se cree pues en posesión de un gran número de verdades a las cuales asigna una importancia soberana, y cuya negación le parece locura. Es este fondo de creencias fijas y colocadas por fuera de toda controversia, el que permite a los hombres de todos los países entenderse entre sí sobre muchos puntos, y que constituye propiamente lo específico del *sentido común*.⁴⁰⁵

He aquí de nuevo un argumento “empírico” para probar una afirmación “trascendental”. Pero, como ya hemos señalado con Foucault, un tal realismo no puede evadir la pregunta crítica. Y allí viene en auxilio famoso parágrafo del *De Veritate* (q. 1, a. 1):

“Pero, ¿puede la certeza justificarse *racionalmente y directamente* a los ojos de una sana crítica? [...] Contra Kant y los neocriticistas [...] veamos si la razón marcha y cómo. Sobre este tema Santo Tomás ha emitido una idea tan luminosa como profunda. Observa que el animal tiene sensaciones como el hombre, y sin embargo no tiene certeza porque, no pudiendo someter sus sensaciones al control de la reflexión, no puede asegurarse si éstas representan exactamente su objeto. Gracias a la razón, el hombre está en posesión de este precioso instrumento “judicatorio” que es la reflexión; y gracias a la reflexión, él somete a investigación sus adhesiones o certezas “espontáneas”, constata si se han efectuado normalmente o si ellas se armonizan con su objeto. (*De Verit., q. 1, a.1.*) Mas, el primer resultado del retorno de la razón sobre sus actos y sobre ella misma, es el de mostrarle que entre sus certezas hay algunas que son *inmediatas* y que se afirman espontáneamente en el momento en que la facultad cognitiva se halla frente a frente con su objeto. Una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, el todo es más grande que cada una de sus partes, dos y dos son cuatro, estas proposiciones y muchas otras del mismo género se presentan con la claridad de una tan perfecta evidencia que inmediata e irresistiblemente entrañan la adhesión del espíritu. También se tienen por otras tantas verdades primitivas o axiomas”.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ VALLET, P., prêtre professeur au Grand Séminaire de Clermont. *Les fondements de la connaissance et de la croyance. Examen critique du néo-kantisme*. Paris, Lethielleux, 1905, p. 3, 5. [Cursivas P.V.] Otro autor “paleotomista”, G. Sanseverino, al igual que Vallet, es decir sin retomar expresamente la teoría de las “tres verdades primitivas” tal como se ven enlazadas en Balmes y Tongiorgi, produce una clasificación de “verdades primitivas”: “Las verdades primitivas son aquellas que no tienen necesidad de ningún término medio para ser demostradas [...] Las verdades primitivas *contingentes* [o de experiencia] son conocidas por la experiencia *inmediata*, aquellas que conciernen a los hechos internos, lo son por *la conciencia*, las que conciernen a los hechos externos, lo son por los *sentidos externos*. Por ejemplo, la existencia del *yo* y la del mundo visible, son verdades contingentes primitivas, [...] *el todo es más grande que sus partes es una verdad necesaria primitiva...*”. Cfr. SANSEVERINO, Gaetano. *Manuel de philosophie chrétienne...*, tomo I, p. 286.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 13-14.

Una vez arribados a la “demostración” de existencia de esos *principios* o *axiomas* en el sujeto, una “bisagra balmesiana” permite a Vallet saltar de lo “ideal” a lo “real” y soldarlos en una ingenua pero eficaz –o eficaz por ingenua- ecuación empírico-transcendental:

“Si del orden *ideal* entramos en el dominio de las *realidades*, hallamos asimismo un número de juicios que se imponen por su propia claridad. Yo digo: esto es, es de día, es de noche, hay alrededor de mí seres que se me asemejan, etc... con tanta seguridad con la que digo: Lo que es, es; el todo es mayor que sus partes; dos y dos son cuatro”.⁴⁰⁷

No pocos años más tarde, el “decano” de los jesuitas colombianos de comienzos del siglo XX, Mario Valenzuela, editor del manual de Ginebra, y cuyo panegírico hecho por monseñor Carrasquilla se ha leído en nuestro primer capítulo, dejó en 1920, en una revista jesuita destinada al gran público, una lacónica lista de tales *verdades de sentido común*:

“Entre todos los que vivimos diseminados por la gran extensión de la tierra existen y han existido siempre ciertos juicios universales, contra los cuales se han levantado en varios tiempos contradictores en nombre de la razón, apoyados a su decir en gravísimos motivos descubiertos por los ingenios superiores. Mas cualquiera que sea la boga que tales oposiciones han obtenido entre los admiradores de tan privilegiados talentos, que se precian de no pensar como todos, el género humano ha continuado aferrado a esos juicios y no lleva traza de cambiar en siglos venideros. Sin dar por completa la enumeración, presentamos las siguientes aserciones:

Existe la certidumbre.- Nuestras facultades son veraces.- Existe la sustancia.- Existen los cuerpos.- Los conocemos.- Existen el tiempo y el espacio.- Hay causas eficientes.- El testimonio humano puede a veces producir certeza.- Hay un orden moral con distinción de lo bueno y lo malo.- Existe un Ser Superior, a quien estamos sujetos, esto es, existe Dios”.⁴⁰⁸

Y recordemos el prólogo del “actualizado” manual del jesuita Vélez Correa, en 1965:

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 14

⁴⁰⁸ VALENZUELA, Mario; S. J. “Filosofía del sentido común”. *Horizontes. Revista quincenal dirigida por los Padres de la Compañía de Jesús*. Colegio de S. Pedro Claver. Bucaramanga, No. 159, (sept. 15, 1920), p. 165. Gilson extrae de *Liberatore* una lista similar: “Entre las *communes conceptions* de la mejor factura, hallamos otras mucho más dudosas: los cuerpos existen, Dios existe, el alma humana sobrevive al cuerpo, los buenos serán recompensados y los malvados castigados en la otra vida, etc.” Gilson muestra que para Santo Tomás mismo, la existencia de Dios no era una verdad *per se notae*, así como tampoco para Aristóteles la inmortalidad del alma contaba entre “esas opiniones comunes que sirven de base a toda demostración”. GILSON; E. *Réalisme Thomiste...*, p. 25-28.

“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...”.⁴⁰⁹

Voilà! El círculo se ha cerrado. Estamos aquí ante la crucial operación de saber-poder que la solución balmesiana sistematizó: esas “verdades de evidencia racional” que son finalmente las que deduce el filósofo, ¿no fueron las mismas que terminaron siendo presentadas –y martilladas– al “vulgo” como el contenido de lo que se debía aceptar como verdadero, racional y humano? La Filosofía buscada, tomando este camino, no ha podido escapar al dogmatismo: todas las filosofías católicas “del sentido común” terminan haciendo las listas de las verdades *en que todo hombre debe creer*, so pena de ser declarado demente, y así lo harán una buena parte –si no todos–, los manuales neotomistas.

“A partir de ese momento, –tronará Gilson–, muchos de los autores de tratados de filosofía irían a ceder a la tentación de defender las verdades fundamentales del tomismo, aplastando a sus adversarios bajo el peso de un sentido común que no tenía más que ser afirmado para justificarse”.⁴¹⁰

3. Étienne Gilson o los límites del neotomismo

Sigo acá a Gilson en su descripción de las conexiones paradójicas entre esta solución del “sentido común” y el neotomismo de los pioneros romanos, Liberatore, Sanseverino y Zigliara. Tras su análisis no sólo veremos la tensión constante entre los cuatro polos (racional/no racional, individual/transindividual) que acabamos de mapear, sino que nos permitirá confirmar la presencia estructurante, para el neotomismo, de esa cuádruple tensión establecida en el espacio moderno de saber:

“Retomada por Reid, luego por Jouffroy, la doctrina de Buffier no podía dejar de atraer la atención de los teólogos católicos, sobre todo a partir del momento en que Lamennais la tomó por su cuenta, no sin modificarla, para hacer de ella el fundamento de una apologética de la religión cristiana. El peligro era manifiesto. Dado que el sentido común era concebido como una especie de sentido de lo verdadero, a la vez infalible e injustificable, el irracionalismo se convertía en la base misma de todo cristianismo que pretendiera apoyarse en él. Los teólogos y filósofos cristianos emprendieron entonces hacer lo que no pocas veces han ensayado: bloquear la expansión de una idea malsana recuperándola a través de una doctrina aceptable y ya

⁴⁰⁹ VÉLEZ CORREA, J. *Curso de Filosofía...*, Vol. I, p. ix. Su inspiración venía del manual de Mercier: “El discípulo [...] adquirirá la convicción imperecedera 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”. MERCIER, D., et al. *Traité élémentaire...*, p. 8

⁴¹⁰ GILSON; E. *Réalisme Thomiste...*, p. 29.

recibida. Dado que el sentido común parecía a tantas mentes turbadas un remedio eficaz contra el escepticismo, ¿por qué no buscar en la filosofía tradicional de la escuela los elementos de una doctrina sana del sentido común?”.⁴¹¹

Y éste fue, según Gilson, el camino que empezaron a recorrer los teólogos y filósofos católicos hasta el momento en que creyeron, como Roux-Laverne, llegar al sitio donde la “tradición había quedado interrumpida” y, en un “acto profiláctico”, rebautizaron los “vasos egipcios” del sentido común con las aguas de la doctrina del Angélico Doctor:

“La historia de estas tentativas [riesgosas de solución teórica] no ha sido aún escrita [...] pero no sería del todo inútil. Tal historia debería tener en cuenta no sólo la obra de LIBERATORE [...], sino también la de SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*, cuyo cuarto volumen (*Theologia naturalis*) apareció en 1870.⁴¹²

[Y la de] T.M. ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarium*, Romae, 1876⁴¹³: éste reenvía (p. 279) a SANSEVERINO, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio*, cap. III, § 2.- Se notará el esfuerzo que hacen estos autores para eliminar de su noción de sentido común todo lo que la noción de Reid implicaba de irracionalismo. El ejemplo de Reid parece haberlos invitado, sobre todo, a dar al sentido común, tal como lo entendieron Cicerón y Séneca,⁴¹⁴ un lugar más importante y más explícitamente definido que el que le había asignado la escolástica clásica”.⁴¹⁵

Lo que Gilson denuncia es que tal vía, si bien proporcionaba una salida apologética aparentemente sólida, llegó a ser el callejón sin salida del neotomismo desde el punto de vista filosófico, pues terminó afirmando una serie de verdades de dogma y de cultura política para el “hombre moderno” -ese que el Estado liberal llamaba “ciudadano”-, que ya no eran para nada “verdades primeras” o “consensos mínimos racionales”, sino -como lo dirá Gilson- unas “obscuras certezas”. Gilson se revela como un tomista que no comparte esta solución *neo*:

“Es más difícil para un tomista decir qué es el sentido común, que decir qué no es. Una vez se ha creído asimilarlo a las *communes sententias* de que habla Santo Tomás, se suscitan inevitablemente dos problemas: el de su naturaleza y el de su contenido. Primero, su naturaleza: ¿Es una facultad nueva atribuible a la razón? ¿O es la razón misma en su ejercicio natural y espontáneo? En tanto se haya contentado con hablar,

⁴¹¹ GILSON, É. *Réalisme thomiste...*, p. 18.

⁴¹² [Cfr., *Sobre el sentido común*, en la edición de Signoriello, Naples, 1885; T. I, p. 626-630.-Nota de Gilson].

⁴¹³ [Cfr., 8ª edición, Lyon y Paris, 1891, T. I, p. 257-259 y 277-281. Nota de Gilson].

⁴¹⁴ En la p. 15 Gilson da esta definición de *sens commun*, citando a Cicerón a través de Reid: “Para Cicerón, el sentido común era, primero, esta manera común de sentir, ese sentimiento medio de la muchedumbre, el cual debe tener en cuenta el orador si quiere hacerse escuchar; pero era también como un conjunto de juicios espontáneos del que todos los hombres están dotados, y que les permite discernir el bien del mal”. GILSON, É. *Réalisme thomiste...*, p. 15.

⁴¹⁵ *Ibid.*, nota 1.

como Tomás, de *communes conceptions animi*, el problema no se plantea, porque todo se reduce entonces a ciertos juicios formulados por la razón a la luz del principio de contradicción, pero el problema surge desde el momento en que se atribuye a un *sensus communis* cualquiera el conjunto de esos juicios [...] puesto que, si el sentido común no fuera la razón misma, se recaería en el irracionalismo de Reid, pero si no fuera sino la razón, no serviría de ningún modo para reemplazar ese instinto específico de lo verdadero que se quería oponer al escepticismo”.⁴¹⁶

Desde el punto de vista filosófico, Gilson muestra los *impasses* a que lleva esta vía del *sentido común*, describiendo el juego de tensiones que la partición subjetivo/objetivo, racional/no racional, introducen como novedad en la doctrina de Santo Tomás:

“Si ‘sentido común’ designa realmente un facultad distinta, hay que decirnos dónde se la sitúa dentro de la descripción tomista del sujeto de conocimiento, si se hace de él sólo “una cualidad *común* a todos los hombres, igual para todos, casi invariable”,⁴¹⁷ el sentido común va a disociarse en sus elementos reales: principios primeros del intelecto y juicios espontáneos de la razón especulativa o práctica de una parte, que se explican suficientemente por el intelecto y la razón, sin que sea necesario recurrir a otra cosa; y de otra parte, opiniones confusas y prejuicios sociales que la reflexión racional eliminará como otras tantas pseudo-certezas y que ningún ‘sentido común’ tendrá derecho de mantener contra ella. La “cualidad” particular que se invoca para explicar la generalidad de los datos del “sentido común” no se distingue en nada de la universalidad esencial de la inteligencia y de la razón. No se introducirá pues “sentido común” en la síntesis tomista sin introducir allí una dosis cualquiera, así sea infinitesimal, de Reid”.⁴¹⁸

Gilson se muestra implacable con los autores de manuales que, desde el fundador Mateo Liberatore, se han comprometido en tal ruta, mostrando cómo han operado lo

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 23-24.

⁴¹⁷ Acá Gilson, con su fustigante ironía, está atacando la obra de Reginald Garrigou-Lagange, un defensor de la ortodoxia de la tradición dominicana, quien en 1918 había publicado una nueva edición corregida de *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, el texto teórico más importante de esta línea del “realismo de sentido común”, donde afirma que “el sentido común es la filosofía misma, la *perennis quaedam philosophia* de la que habla Leibniz, pero en estado rudimentario” (Paris, Nouvelle Librairie Nationale, [1923³] [1918¹], p. 84 y 88): “Nos podemos preguntar también - acota Gilson- por qué, si su realismo ha sido siempre crítico, los escolásticos no se han dado cuenta de ello sino después de la lectura de Kant, y nos preguntamos por qué, si su filosofía ha sido siempre *la* filosofía del sentido común, los escolásticos sólo lo han hecho consciente apenas después de haber leído a Reid”. *Ibid.*, p. 25-26, nota 3. También cae bajo esta demoledora crítica el libro clásico de MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir* (Paris, Desclée, 1932, p. 137-158), donde el “campesino del Garona” defiende el concepto de “realismo crítico”. Cfr., GILSON, E., *op. cit.*, p. 37-38, nota 1.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 26, nota 1. [...] En el plano del conocimiento filosófico, no había término medio entre Reid y Santo Tomás. Por haber creído que lo había, Liberatore y sus sucesores han introducido en la estructura de la epistemología tomista un cuerpo extraño cuya presencia se hace allí sentir aún como un peligro. Asimilar las certitudes oscuras del sentido común a las nociones comunes de la razón y conferirles al mismo tiempo la evidencia de éstas últimas, era concederse en filosofía las facilidades más amplias pero también las más deplorables”. *Ibid.*, p. 30.

que, con otro lenguaje, Foucault ha denunciado como el rebajamiento de lo trascendental sobre lo empírico, este famoso *quid pro quo* entre Reid, Descartes, Kant y Comte:

“El sentido común es un aliado débil, es decir, es una causa de debilidad para la filosofía que pretende fundarse en él, y se ve bien en las imposibilidades en las que se comprometen las doctrinas que confían en este “principio” para probar que el mundo existe. Se comienza por afirmarlo como una certeza de sentido común, luego se emprende el justificar esta misma certeza como tal, y sin darse cuenta, se encuentran pronto habiéndole dado el triunfo al mismo idealismo al que se pretendía refutar. [...]”⁴¹⁹ Acabamos de constatar la existencia de realismos infrafilosóficos, los realismos del sentido común, y de rebatir sus pretensiones de jugar un rol en filosofía. Se concibe fácilmente que los realistas fieles a la tradición de Santo Tomás y de Aristóteles no gusten de hallarse en un vecindario tan comprometedor. Ciertamente, si les tocaba escoger entre las conclusiones del sentido común y las de Kant, ellos escogerían las del sentido común, y de hecho lo hicieron. Sin embargo, estos realistas se sienten, en cierto sentido, más cerca de Kant que los defensores del sentido común, pues si el idealismo kantiano es falso, es al menos una filosofía, lo que ni siquiera es el sentido común. Cuando ciertos realistas reivindican para su filosofía el título de “crítica”, quieren decir entonces, ante todo y sobre todo, que su realismo es verdaderamente una filosofía, en cuanto a que éste se liga expresa y conscientemente a un punto de partida cuya verdad nadie pueda poner en tela de juicio”.⁴²⁰

Pues, este *punto de partida de la metafísica* era, para la metafísica *neotomista*, un punto de partida cartesiano, el pensamiento: “Toda la epistemología está allí -dice L. Noël, discípulo de Mercier-, junto con el punto de partida de la metafísica, y la suerte del realismo depende de esta cuestión: ¿es o no posible alcanzar las cosas colocándose en el punto de vista del *Cogito*?”⁴²¹ Esta es la causa del doble realismo al que vimos arribar a Balmes. Para una filosofía no tomista como la del catalán, ello no era, en principio, un problema.⁴²² Pero, ¿cuál fue el precio pagado por los *neotomistas* que se metieron a sostener esta solución?

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 30

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁴²¹ NOËL, Léon. *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain-Paris, 1925, p. 88. Cit., por GILSON, E. *Réalisme thomiste...*, p. 72. Monseñor Noël (1878-1953) fue uno de los más brillantes discípulos de Mercier en el terreno de la criteriología, pero fue así mismo el primer contradictor de la Criteriología de su maestro.

⁴²² Gilson afirma que en este sendero postcartesiano, Balmes y Mercier, a pesar de las diferencias que señalaré adelante, irían de la mano o mejor, serían dos alternativas infructuosas de salida al mismo *impasse*. “A pesar de la notable manera en que Reinstadler ha resuelto el asunto, [...] las razones alegadas por [éste] contra el idealismo, [...] reclamándose tomadas del sentido común más puro, no hacen en realidad sino reproducir los argumentos por los cuales el idealismo cartesiano intenta evitar sus propias consecuencias: ‘*Experimur enim nos sensationes saepe habere, quando nolumus, non habere et contra saepe quando maxime eas volumus*’. Esta es una de las piezas claves de la demostración cartesiana del mundo exterior, la cual goza de una popularidad notable en la escolástica contemporánea. [Nota de E.G: Se hallará una comparación detallada entre los textos de Descartes, y los del cardenal Mercier en: GILSON, E. *Le réalisme methodique*, p. 18-32. El argumento parece haber sido popularizado en los medios escolásticos modernos por BALMES, J. (*Filosofía fundamental*, Lib. 2, cap. V). Por su parte,

“No se podrá admirar lo suficiente la docilidad con que Reinstadler y otros escolásticos siguen a Descartes en esta vía sin salida, [...] él había probado la existencia de Dios antes de la del mundo exterior: Dios puede garantizar el mundo exterior en una filosofía de método idealista, pero es sorprendente que un realista escolástico, para quien la existencia de Dios se prueba a partir del mundo exterior, se embarque en apoyarse a la vez sobre la existencia de las cosas para probar la de Dios, y sobre la existencia de Dios para probar la existencia de las cosas. Una actitud tal no es ni siquiera un eclecticismo, es un caos mental absoluto”.⁴²³

Este debate del filósofo e historiador tomista francés data de 1939, pero el epitafio estaba ya literalmente anunciado en una carta dirigida a J. Maritain, fechada en 6 de abril de 1932, cuando Gilson fijó, sin ambages, su posición a propósito de la escuela de Lovaina.

“Toda nuestra crítica de *los conocimientos* es posterior e interior al realismo; toda crítica *del conocimiento* le será anterior y le impediría existir [al realismo]. Es por esto que tengo reservas sobre el método mismo de Lovaina. Es peligroso, porque o bien plantea el problema de Descartes y de Kant, mas entonces sus conclusiones le son prohibidas; o bien no lo plantea y entonces no tiene derecho al método de aquellos que lo proponen. Lo peor es que, so pretexto de método, [esta escuela] se deja arrastrar hacia un fondo al cual no quiere llegar. Hay en monseñor Noël un pseudo-*cogito*, no lo suficientemente verdadero para Descartes, y demasiado para Santo Tomás. Noël pregunta también ¿por qué no extraer del tomismo una crítica y transferirla *al comienzo* de la filosofía? Porque si se lo hace, se coloca al inicio un problema que debe estar ahí en Kant, pero no en Santo Tomás. Ensayemos colocarlo allí, con seguridad que va a afectar todo el resto y va a falsearlo. Incidentalmente, pero yo le doy gran importancia, daremos la impresión de hacer otra cosa distinta de la que hacemos: escolásticos que juegan a Kant”.⁴²⁴

Este diagnóstico final de Gilson envolvía, sin apelación, a todo el proyecto neotomista en conjunto, pues nunca creyó que la diferencia “paleos” y neos” significara una diferencia tan de fondo como para reconocer que al menos una de las tendencias del proyecto neotomista había escapado a la trampa ilacionista. Para el historiador eran

Balmes mismo ha desconfiado de las consecuencias posibles de su actitud, como se ve al comenzar su cap. VI. Por el contrario, el argumento es retomado sin vacilar por HICKEY, J. S. *Summula philosophiae scholasticae*, Dublin, [19154], Vol. I, p. 212. Reinstadler (*op. cit.*, p 174-175), reenvía a su vez, para mayor información a FRICK, *Logica*, p. 190 ss; y a MERCIER, *Critériologie générale*, 4ª ed., p. 352, ss”. Sobre Sebastian Reinstadler, el propio Gilson informa que “su manual [Vid., REINSTADLER, Sebastian. *Elementa philosophiae scholasticae*. Friburgi Brisgoviae, 1904, T. I, p. 198-199] ha representado el más puro tomismo para varias generaciones de profesores y estudiantes”. GILSON, E. *Réalisme thomiste...*, p. 32-33. Sobre el canon del manual de Reinstadler, Ver Anexo N° 9 Canon de los manuales neotomistas, Cuadro n° 19.

⁴²³ *Ibid.*, p. 30, 33-34.

⁴²⁴ *É. Gilson - J. Maritain. Correspondance*, p. 86-87. Cit. en: PROUVOST, G. *Thomas d'Aquin et les thomismes...*, p. 121.

todos “neos”, pues, desde Balmes hasta Maritain, estaban todos atrapados en la “ruta moderna, cartesiano-kantiana”:

“toda la filosofía tomista está moribunda por haber absorbido un kantismo que ella ya no reconoce, a causa de no haberlo conocido jamás”.⁴²⁵

Es inevitable concluir que su acercamiento histórico-filológico a la filosofía medieval, hicieron percibir a Gilson las dificultades y trampas de la fisura empírico-trascendental, de la frontera entre subjetividad y objetividad. Ahora bien, ¿cómo explicar, desde un análisis de epistemes, la postura de nuestro filósofo-historiador? Para Gilson y sus epígonos actuales, el verdadero tomismo sería el retorno a la tradición ontológica del *actus essendi*, antes de su “perversión” por el “giro onto-teológico” del siglo XVII: ¿hay que admitir que el tomismo gilsoniano, como algunos de sus epígonos proclaman, es el único camino al tomismo original?⁴²⁶ Explicación de retorno al origen que nuestro método histórico nos impide aceptar tal cual, pues implicaría sostener que el proyecto gilsoniano podía saltar fuera de su propia episteme, y que sería posible situarse sin presupuestos -sin historia- en la episteme del proyecto tomasiano. Esto es lo que hace la “historia natural de las ideas”.

Desde un punto de vista arqueológico, la fuerza de la postura gilsoniana está en que no puede reducirse a una más de las múltiples querellas a su interior, a otra postura entre todas las que reclamaban para sí el carácter de verdad, autenticidad y pureza tomista. Su lugar en el campo de saber no es el de una mera disidencia, sino una línea divisoria, un umbral infranqueable que al rodear la positividad del campo *neotomista* compromete la *totalidad* del campo cuestionado, de modo análogo a como Kant lo hizo con la metafísica clásica, o como lo hizo para Colombia el análisis de Miguel Antonio Caro ante el campo de la Gramática general. Ante estos casos, lo que la historia arqueológica de los saberes saca a luz es que este tipo de “posturas-umbral”, estas polémicas-límite de un cierto campo discursivo, proceden de otra configuración epistémica, porque anuncian o manifiestan la presencia de otras reglas de formación enunciativa, de otra *positividad* desde donde se están a la vez haciendo visibles y produciendo las fisuras del campo cuestionado. Ya hemos explicitado el lugar epistémico desde donde Caro hablaba. En cuanto a Gilson, podemos asociar su juego de reglas, a título hipotético y sin un soporte documental exhaustivo por ahora,⁴²⁷ al

⁴²⁵ GILSON, E. *Réalisme thomiste...*, p. 30.

⁴²⁶ PROUVOST, G., *op. cit.*, p. 72.

⁴²⁷ En dos palabras, Gilson sostiene que la filosofía de Bergson permitía liberar tanto la fe como la metafísica cristianas de la tiranía del determinismo científico: “Para nosotros, jóvenes católicos [entre 1905 y 1939] apasionados por la filosofía, [la obra de Bergson] fue un acontecimiento decisivo. Hasta entonces, todo lo que decíamos en metafísica estaba gravado por hipótesis que, en cuanto cristianos, podíamos negarnos a tener en cuenta, pero de las que, como filósofos, sabíamos que aún no habían sido abandonadas. ¿Qué hacen, pues, ustedes con Kant y con Comte, nos preguntaban a veces? ¿Qué íbamos a responder? ¿Había que abrir el excelente Sebastián Reinstadler o alguno de sus colegas? *Criticismus refutantur, Positivismus refutantur*; era demasiado fácil; al hacer, de una manera abierta, profesión de rechazar *a priori* como falsa toda doctrina filosófica cuyo espíritu o conclusiones contradijeran las

complejo formado al interior de las ciencias humanas, pero en una dirección distinta al de la psicología y la sociología: son los saberes de corte histórico y las filosofías anti-kantianas o “de la inmanencia” o de “la acción”, representadas en las filosofías como las de M. Blondel, y en especial la de Henri Bergson —a la cual Foucault ha señalado como uno de los límites de la configuración *crítica-positivismo-metafísica del objeto*.⁴²⁸ Un campo de saber que me atrevería a afirmar, se manifestó en el trabajo de los historiadores, exegetas, biblistas y teólogos que, en el ámbito católico, fueron condenados o reprimidos en bloque bajo el mote estigmatizante de “modernistas”, aunque queda pendiente, a la luz de estos análisis epistémicos, revisar las clasificaciones de pertenencia de este “grupo”. Esta, que Foucault ha denominado la positividad de la Historia, será la *positividad paralela y enfrentada* a la que constituyó la matriz conjunta del neotomismo, el positivismo, el tradicionalismo y el kantismo, que emerge lenta pero crecientemente a fines del siglo XIX y que tomará vuelo y luego hegemonía a partir del final de la segunda guerra mundial.⁴²⁹ Y es la que se expresaría, dentro del campo

verdades de la religión cristiana, tenían razón teológicamente, se sabía, para condenar a sus adversarios, pero no siempre se sabía por qué estos estaban filosóficamente en lo falso. La llegada de Bergson al campo de batalla cambió el sentido y las condiciones del combate. Cuando el nuevo campeón entró en la liza, la megación de la metafísica en nombre de la ciencia moderna se vio contrarrestado por las afirmaciones contrarias de una metafísica situada en la prolongación exacta de esta misma ciencia. El positivismo estaba derrotado por un espíritu más positivo aún que el suyo. Al mostrarse más exigente que ellos en materia de ciencia, Bergson acababa de hacer una innovación triunfal en el criticismo y en el cientifismo. [...] Aquel nuevo encuentro con el problema de la cualidad, por ejemplo. ¿Qué decían de ella nuestros neoescolásticos? En el sentido propio, “la cualidad es un accidente que completa la sustancia tanto en su ser como en su operación”. No era nada falso, pero tampoco eficaz. Bergson recurría a la experiencia interior de la cualidad [...] Al escoger como punto de ataque la vieja categoría de ‘cualidad’, Bergson deshacía la primera malla de la red tendida por el determinismo de la cantidad [...] Desde allí, el determinismo psicológico [quedaba] eliminado del espíritu, la libertad restaurada en su derechos [...] el alma encuentra su existencia propia y liberada de la materia; el determinismo mecanicista, primer artículo de fe del científicismo, reducido a su parte congrua en la naturaleza...” GILSON, E. *El filósofo y la teología...*, [1960¹], p. 148-149, 150-151.

⁴²⁸ Ver *supra*, Cap. 4, § IV.C.2, nota 376.

⁴²⁹ En *Les mots et les choses* se señala cómo la historia, el psicoanálisis y la etnología forman una especie de “contra-ciencias humanas”, pues, por la forma misma de la configuración epistémica, las ciencias humanas engendran su propia crítica y su autodesmitificación. He aquí el inquietante análisis foucaultiano sobre el rol de la historia: “La Historia forma pues, para las ciencias humanas, un nicho de acogida a la vez privilegiado y peligroso. A cada ciencia del hombre ella le proporciona un trasfondo que le establece, le fija un suelo y como una patria: ella determina la playa cultural —el episodio cronológico, la inserción geográfica— donde se le puede reconocer su validez a ese saber; pero también las circunda con una frontera que las limita, y arruina de entrada su pretensión de valer en el elemento de la universalidad. De esta manera, ella revela, que si el hombre —incluso antes de saberlo— ha estado sometido siempre a las determinaciones que pueden manifestar la psicología, la sociología o el análisis de las lenguas, él no es, por lo mismo, el objeto intemporal de un saber que, a menos a nivel de sus derechos, no tendría edad. Incluso cuando ellas evitan toda referencia a la historia, las ciencias humanas (y a este título podemos colocar la historia entre ellas) no hacen siempre sino poner en relación un episodio cultural con otro (aquel al que ellas se aplican como a su objeto, y aquel donde ellas se arraigan en cuanto a su existencia, modo de ser, métodos y conceptos); y si ellas se aplican a su propia sincronía, es consigo mismo con lo que relacionan el episodio cultural del cual ellas han surgido. Hasta el punto en que el hombre no aparece nunca en su positividad sin que ésta sea de inmediato

católico, en ese evento mayor y complejo que fue el Concilio Vaticano II, pues a pesar del inapelable epitafio de Gilson, y de las Constituciones conciliares, el *neotomismo* no fue enterrado ni reformado, y donde pudo, continuó existiendo en el sistema escolar católico por cierto tiempo aún, donde las condiciones se lo permitieron. De nuevo comprobamos que no es la pureza filosófica la que determina en última instancia el funcionamiento de las prácticas pedagógicas y pastorales.

4. La matriz epistemológica de la Filosofía Neotomista

No ha sido sólo E. Gilson el único en haber abordado este fenómeno de que el neotomismo incorporó a la tradición intelectual aristotelo-tomista elementos de algunas filosofías poscartesianas y poskantianas, tal vez “autoengañado” por el interés académico y apologético de utilizar los conceptos de los adversarios para “cortarles la hierba bajo sus pies”.

A una conclusión análoga, aunque por otra vía teórica y con otro objetivo, llega también el ya varias veces citado estudio del filósofo español Gustavo Bueno Sánchez sobre su coterráneo neotomista, el cardenal Fray Zeferino González. Traigo acá otra cita de este trabajo, que aunque extensa, constituye uno de los escasos ensayos -si no el único- que he hallado, de abarcar en conjunto las complejas relaciones filosóficas entre tradición y modernidad en el canon neotomista, aunque a partir de un solo caso –el del manual de *Filosofía Elemental* de González (1873)-. Subrayo que acá G. Bueno está tratando de explicar, con lujo de conocimientos filosóficos, esa “extraña división” del canon del manual en dos partes: la agrupación de ciertos tratados bajo la rúbrica de *filosofía subjetiva* y de otros bajo la de *filosofía objetiva*:

“A la hora de tratar de la división de la Filosofía, Fray Zeferino ofrece una división general que pretende «inferir» de la idea y definición de la Filosofía que ha delimitado previamente. Sin embargo, y de modo que no deja de producir sorpresa, la división que hace entre *filosofía subjetiva* y *filosofía objetiva* no se adapta inmediatamente a su definición inicial. Pues relativamente a las tres regiones de la Ontología general de Bacon y Wolff, esta división equivale a añadir una nueva perspectiva (la que llama filosofía subjetiva), que se refiere a todo lo que tiene que ver con el sujeto humano. Pero «infiriendo» lo que había dejado dicho a propósito del objeto de la filosofía, parece que la «filosofía subjetiva» tenía que haber quedado incluida exclusivamente en el apartado dedicado al hombre, o, si se prefiere, en el dedicado al Alma, es decir, en la Psicología. Pero la *filosofía subjetiva*, según Fray Zeferino comprende la «Lógica», la «Antropología o Psicología» y la «Ideología», y la *filosofía objetiva* incluye, según Fray Zeferino,

limitada por lo ilimitado de la Historia [...] En el pensamiento moderno el historicismo y la analítica de la finitud se afrontan. El historicismo es una manera de hacer valer por sí mismo la perpetua relación crítica que juega entre la Historia y las ciencias humanas”. FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 382-383.

la «*Ontología*», la «*Cosmología*», la «*Teología natural o Teodicea*», y la «*Moral*». Lo que Fray Zeferino está proponiendo, es pues, la constitución de una *filosofía subjetiva* en un plano distinto de la Psicología de Wolff. [...] De todas formas creemos que puede decirse que así como la segunda parte, la filosofía objetiva, está estructurada según unas líneas que aunque no son tomistas, como hemos dicho, se identifican claramente en la tradición de la filosofía moderna (los tratados de Bacon, las tres ideas de Descartes o de Kant, &c.) [...] en cambio en esta primera parte de la filosofía subjetiva la distribución más parece una pura amalgama en la que Fray Zeferino ha tratado de incorporar disciplinas tradicionales o modernas cuya posición no puede aparecer clara en su sistema de ideas, y por ello tiene que recurrir a este concepto de filosofía subjetiva que consideramos singularmente confuso. [...]

Podríamos acaso explicar históricamente (no ya sistemáticamente) esta propuesta como un efecto precisamente de la influencia que en él ejerció la filosofía trascendental que había criticado. Pues parece claro que la *filosofía subjetiva* de que habla Fray Zeferino no es meramente la filosofía que se refiere al sujeto humano (en el sentido de la psicología racional) sino al sujeto en cuanto entidad cognoscente, es decir, al sujeto considerado desde el punto de vista crítico, trascendental. La división de la Filosofía que maneja Fray Zeferino constituye de este modo, en nuestra opinión, el reconocimiento más o menos confuso, dentro del sistema escolástico renovado, de la necesidad de una Teoría del Conocimiento o Crítica. Esto se ve claramente cuando tenemos en cuenta que esa filosofía «subjetiva» incluye a la Ideología («que trata del origen, naturaleza y formación de las ideas consideradas en general») y a la Lógica («que investiga y expone las diferentes operaciones, las leyes y el orden con que la razón humana realiza la investigación científica y el conocimiento de la verdad») en lo que tiene de reflexión crítica del pensamiento racional dentro de la filosofía «*subjetiva*». Y tampoco en esto se mantiene Fray Zeferino fiel a la ortodoxia tomista, al menos a la ortodoxia del tomismo español, del tipo del representado, por ejemplo, por Juan de Santo Tomás, para el cual, como es sabido, la Lógica no podría llamarse subjetiva puesto que ella no era definida como el análisis de los pensamientos (por ejemplo de los conceptos *formales*) sino como el análisis del ente de razón constituido por las segundas intenciones objetivas (Vd. Julián VELARDE LOMBRAÑA, *Historia de la Lógica*, Universidad de Oviedo, 1989, «Antecedentes del psicologismo», pgs. 223-224).

Es cierto que la conocida fórmula con la que Santo Tomás caracteriza la Lógica (como suministradora de reglas para que la razón proceda rectamente) admite una interpretación subjetivista en cuanto a su tema («*Ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, et faciliter, et sine errore procedat: et haec est ars Logica, idest rationalis scientia*», dice Santo Tomás en I Posteriores, Lectio 1, *apud* Cosme de Lerma, *Commentaria in Aristotelis Logicam*, Burgos 1734, libro I, pg. 7). Así también, la consideración aristotélica tradicional de la lógica como *organon* facilitaba el poner a la lógica en un plano distinto del de la «filosofía objetiva» (la lógica como «arte de pensar», en la tradición de Port Royal; VELARDE, *op.cit.* pgs. 160 y ss.). Sin embargo, insistimos en que el objeto de la Lógica en la tradición tomista española difícilmente puede incluirse dentro de la filosofía subjetiva, pues pertenece a la filosofía objetiva, dado que sus objetos (los entes de razón, las segundas intenciones), tales como género, diferencia,... son objetos ideales, que corresponden a las *ta lektá* de los estoicos (vd. VELARDE, *op.cit.* pg. 88 y ss.). Y, como veremos al analizar la *Lógica* de Fray Zeferino, esta tradición de la escuela tomista sobre el carácter objetivo y no subjetivo de la Lógica

está también presente en el maestro asturiano, aunque entremezclada con las tradiciones subjetivistas. Más difícil de justificar en una interpretación crítico trascendental de lo que Fray Zeferino llama filosofía subjetiva, es la presencia en ella de la «Psicología o Antropología», puesto que obviamente, el objeto de la Psicología (Psicología racional de Wolff) o el de la Antropología (en el sentido que toma en ésta época) no se agota en la perspectiva crítico trascendental. Cabría pues simplemente concluir que Fray Zeferino padeció una gran confusión en este punto, confusión debida precisamente a la influencia de su contorno histórico (la filosofía trascendental) sobre la matriz tomista de su pensamiento. Influencia que se hace más notoria si tenemos en cuenta la descripción que hace del objeto de la Psicología o Antropología («que trata del alma humana, de sus facultades sensibles, intelectuales y morales, y de sus propiedades y manifestaciones»). En efecto, en esa definición o descripción se subrayan las facultades cognoscitivas, sensibles e intelectuales, del hombre, y este subrayado, aunque esté facilitado por el intelectualismo antropológico característico de la escuela tomista, no justificaría la selección del elemento cognoscitivo en el momento de interpretar la Antropología como filosofía subjetiva crítica.

Por otra parte, y según ya hemos sugerido, creemos que Fray Zeferino, aunque no sea de modo explícito, divide su «filosofía objetiva» siguiendo la inspiración de la división trimembre de Bacon o Wolff, en las tres partes conocidas, más una parte general, la ontología general de Leclercq-Wolff. La correspondencia es puntual: lo que Fray Zeferino llama *Ontología* («que trata del ente, de sus propiedades o atributos, y de las nociones objetivas generales y fundamentales relacionadas con el ente»), con la *Ontología* de Wolff-Leclercq, denominación que, como hemos dicho tampoco pertenece a la tradición tomista pero que Fray Zeferino incorpora, no solo como un mero nombre, sino ocupando el lugar preciso en el cuadro general; la *Cosmología* («que trata del mundo o de la naturaleza material, de sus elementos primitivos y de las propiedades principales de las sustancias corpóreas, pero todo bajo un punto de vista universal»); la *Teodicea* («a la que pertenece investigar la existencia, naturaleza y atributos de Dios, según que se hallan al alcance de la razón humana»). En cuanto al Tratado del hombre habría que ponerlo en correspondencia con la parte de la filosofía que Fray Zeferino llamó *Moral*, que precisamente es definida como tratado del hombre como ser moral («que trata de los principios y leyes generales que constituyen, determinan y modifican las acciones del hombre considerado como ser moral»). Y esto a diferencia de Wolff, y sin duda empujado por la necesidad de desplazar la Psicología Racional de Wolff hacia la «filosofía subjetiva» de la que hemos ya hablado, apoyado además en la tradición «intelectualista» de la escuela tomista, que interpretaba la Ética como ciencia especulativa *non includens prudentiam* y no práctica, como lo era en la división de Wolff. Los análisis que preceden refuerzan, creemos, nuestra tesis acerca de la efectiva influencia del *contorno* en la tradición tomista de Fray Zeferino. Influencias tanto más perceptibles dada su heterogeneidad y la artificiosidad como intentan ser conjuntadas. Porque evidentemente no hay razón «objetiva» dentro del tomismo para disociar el *Tratado del hombre* en dos mitades repartidas entre una filosofía subjetiva y otra objetiva. En virtud de su clasificación, Fray Zeferino se ve obligado a dividir el territorio de la Antropología en dos mitades, la objetiva y la subjetiva (a la cual ha de pertenecer todo lo que corresponde a la historia del hombre). El «arreglo» que sugiere Fray Zeferino es poco consistente; parece haber olvidado aquello que, al tratar del objeto, había criticado al hablar de la Filosofía como Psicología.

Pero hay más todavía. Fray Zeferino introduce, presionado por la tradición, otra división de la Filosofía además de la división ya comentada en subjetiva/objetiva: es la división en filosofía teórica (en la tradición: «especulativa») y filosofía práctica. La filosofía práctica, en Fray Zeferino, está constituida por la Moral; mientras que la filosofía teórica comprende todas las demás partes que ha considerado. De esta forma Fray Zeferino disuelve el concepto tradicional de filosofía práctica, puesto que este concepto englobaba tanto a la lógica («arte de pensar») como a la moral. Al considerar Fray Zeferino a la moral como única filosofía práctica de hecho, aunque mantiene la división tradicional, la vacía de contenido y distorsiona su sentido.

Es interesante subrayar cómo Fray Zeferino se esfuerza por incorporar a su sistematización nombres de disciplinas nuevas, como puedan serlo la Antropología o la Ideología. Si bien hay que advertir que esta voluntad es, a nuestro juicio, más bien formal que materialmente justificada. Es un intento de sistema más que un sistema efectivo y viene a representar la voluntad de confrontar el propio sistema con el nuevo curso de los acontecimientos en filosofía. En el caso de la *Ideología*, se trata, evidentemente, de una retraducción a la disciplina que han puesto de moda Destutt de Tracy y demás «ideólogos» del contenido de las cuestiones tradicionales sobre *ideogenia*. En el caso de la Antropología es todavía más clara la distancia entre el nombre y el contenido, puesto que la nueva Antropología (la de Tylor) es identificada por Fray Zeferino, nominalmente, con la antigua Psicología Racional de Wolff. Casi se podría hablar de un «secuestro» del nombre, justificado sin duda desde la perspectiva escolástica y con el apoyo, en España, de algunos precedentes en los cuales el nombre de Antropología designaba efectivamente al tratado clásico de las cuestiones de la Psicología racional. En el caso de Fray Zeferino puede pensarse además en una motivación coyuntural ocasionada por los cambios de denominación de los nuevos planes de estudio (se puede confirmar esta hipótesis observando comportamientos similares: el propio padre Juan José Urráburu, S.J., reeditó prácticamente sin ningún cambio su Psicología Racional con el nuevo título *Principios fundamentales de Antropología*, Madrid 1901). El *aggiornamento* de Fray Zeferino en este punto se produce, pues, solamente en la fachada de su sistema de clasificación de las ciencias filosóficas”.⁴³⁰

Mientras que E. Gilson exhuma las presencias de “filosofías no tomistas” en el neotomismo con un propósito de depuración tomasiana, explicando el fenómeno casi como un efecto perverso de “origen interno” por haber querido “usar los vasos egipcios”; G. Bueno trata, por el contrario, de explicar cómo se articularon —a veces artificiosamente— “las fronteras de las distintas corrientes que confluyeron dentro de este proyecto de construir un sistema”, y lo explica como un intento de armonizar “influencias exteriores” procedentes de su entorno histórico —en particular la lucha contra el krausismo español—⁴³¹ Pero no son del todo convincentes los juicios extremos sobre el neotomismo que están implícitos en cada una de estas posturas: o bien se termina por afirmar que se trató de un casi malintencionado error histórico de la gran mayoría de la intelectualidad católica (en Gilson), o bien que fue un intento fallido —en parte por flaquezas individuales, en parte por incoherencia en las mezclas— de armonizar

⁴³⁰ BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica de...*, p. 204-208.

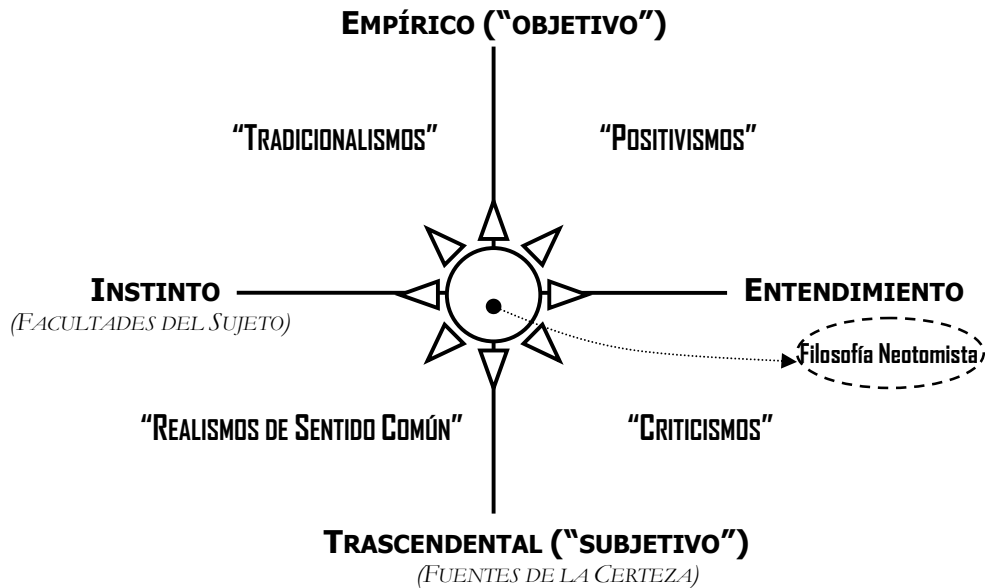
⁴³¹ *Ibid.*, p. 453.

diversas escuelas filosóficas para dar un lugar a la “filosofía católica” entre ellas (en G. Bueno).

Tales valoraciones aparecen insuficientes, como imprecisa se revela la noción de “influencia”, a la luz de un análisis arqueológico que nos ha permitido ver cómo el “contexto histórico” que alimentó el dispositivo neotomista tuvo una “coherencia” de fondo que estructuró sus apropiaciones conceptuales: fue, eso sí, la “lógica” de las tensiones surgidas en el proceso de transformación de una configuración de saber específica –la racional- y el surgimiento de una nueva forma de producir verdad y credibilidad: la de las ciencias positivas y humanas. Si los términos del problema han sido planteados correctamente y la documentación histórica presentada se acepta como fehaciente, podemos ya tomar distancia frente a las valoraciones sobre el neotomismo como “error histórico de la intelectualidad católica” o como “intento fallido de elaborar un sistema filosófico coherente”. El análisis arqueológico permite describir una “lógica de tensiones epistémicas” que da cuenta de las formas que asumió la *filosofía buscada*, identificando las alternativas epistemológicas que determinaron las búsquedas de esa *filosofía cristiana*.

El *cuadrado semiótico* de Greimas puede, de nuevo, rendir interesantes frutos si colocamos otra vez, en el eje horizontal, las *facultades del sujeto* sobre las que se buscó fundar la certeza, aquella polarización entre las facultades no-rationales o instintivas y las facultades racionales o del entendimiento. Y si esta vez situamos en el eje vertical lo que podría llamarse las *fuentes epistemológicas* de la certeza, la polarización obtenida en este caso es entre la verdad de los objetos por la evidencia de lo empírico, y la verdad del sujeto por su operación trascendental. El grafo resultante hará evidente la siguiente distribución respecto a las cuatro alternativas epistemológicas en liza (los kantismos, los tradicionalismos, los positivismo y los realismos de sentido común), junto a las cuales el neotomismo se vió constreñido a constituirse y al mismo tiempo a demarcarse. En términos arqueológicos, creo que hemos llegado a establecer las relaciones que han formado la *positividad* del campo neotomista, su matriz epistemológica:

GRAFO N° 8: MATRIZ EPISTEMOLÓGICA DE LA *FILOSOFÍA BUSCADA*
(EL CAMPO DE SABER DE LA FILOSOFÍA NEOTOMISTA)



Estamos, en dos palabras, ante la rejilla epistemológica que determinó arqueológicamente las soluciones de la filosofía buscada, entre ellas el neotomismo. Esta matriz permite entender, en primer lugar, la lógica que presidió las relaciones entre los distintos tipos de filosofías católicas buscadas (tradicionalismos, positivismo católico, realismo de sentido común, criticismos católicos) que no fueron neotomistas -y que fueron excluidas poco a poco por los neotomismos: así pueden explicarse las condenaciones de los Lammenais, Hermes, Günter, Gioberti, Rosmini, los ontologistas,...y tantas otras exclusiones o selecciones menos visibles dentro del campo católico pero que acompañaron el ascenso del neotomismo, incluso antes de la crisis *modernista*. Y estaríamos ante la matriz de saber sobre la cual fue posible esta, que osaría llamar, *reinvención del tomismo* -dado que a la operación que hemos venido describiendo ya no le caben los términos de Restauración, Revolución o Renovación que acuñara D. Composta-

Pero también permite entender, en segundo lugar, que el neotomismo no podía escapar a la misma combinatoria, pues desde ella debió leer tanto su tradición intelectual como su contemporaneidad filosófica, y así la matriz nos arroja la caracterización de los neotomismos como repartida en cuatro alternativas o combinatorias: “neotomismos tradicionalistas”, “neotomismos positivistas”, “neotomismos de sentido común” o “neotomismos críticos: aunque por supuesto estas “escuelas” difícilmente hubieran aceptado ser denominadas así, la existencia del “tomismo trascendental” de Maréchal es ya una prueba de la viabilidad histórica de

estas “combinaciones”. Además porque, de nuevo, como en ocasiones anteriores, deberá extraerse una doble conclusión: en primer lugar, se puede probar, tanto por el método de isomorfismos epistémicos, como por el de reciprocidad semántica, que las cuatro posiciones, aunque mantuvieron entre sí relaciones de oposición o de contradicción (Cfr., Grafo No. 3), eran concomitantes y complementarias. En consecuencia, en cada una de las líneas de los neotomismos se hallarán componentes de cada una de las cuatro polaridades, lo cual nos permite enriquecer la hipótesis de “la cartografía bipolar”, tanto como mostrar la insuficiencia de la dicotomía “racionalismo-tradicionalismo” para explicar la dinámica conceptual del movimiento neotomista.

En segundo lugar, la existencia de las múltiples variantes o subcampos que atravesaron y conformaron el campo neotomista -ya procedieran de tradiciones de colectividades religiosas, de instituciones académicas o de innovaciones individuales de autor- se explicaría, desde el punto de vista de su estructura enunciativa, por el modo diferenciado de combinar y enfatizar cada uno de los cuatro componentes: se hallarán neotomismos asociados o cercanos por compartir un elemento común: sea el polo de la objetividad fundada en lo *empírico* -que dió lugar a “tomismos tradicionalistas” y a “tomismos positivistas”-, sea tomada desde el polo *trascendental* -que originó “tomismos realistas o de sentido común” y “tomismos críticos/kantianos”. Si se lo ve desde el eje de la “subjetividad” apoyada sea en lo *instintivo* -que fomentó “tomismos tradicionalistas y “tomismos realistas”, sea en lo *racional* -que dio aliento a “tomismos positivistas” y “tomismos críticos”. Esto explica a su vez los enfrentamientos y conciliaciones entre “subcampos adyacentes”, pues cuando una opción comparte un elemento con su vecina, diverge a la vez de ella en dos elementos: los tomismos “tradicionalistas” y “realistas” que comparten el elemento *instinto*, se oponen por divergir en el fundamento o “empírico” o “trascendental”, respectivamente. Igual ocurre entre los “tomismos positivistas” y los “críticos”, y así sucesivamente para las combinatorias de alianzas y oposiciones posibles a las alternativas de solución situadas entre los cuadrantes adyacentes.

De igual manera puede entenderse la razón de las más inconciliables oposiciones entre los campos neotomistas más distantes: los “tomismos positivistas” *frente a* los “tomismos de sentido común”, y los “tomismos tradicionalistas” *frente a* los “tomismos kantianos”, dado que no tienen en común ninguno de los elementos estructurales, pero no por ello dejan de pertenecer a la misma matriz o positividad. Así, las posibilidades de composición y oposición entre las opciones de una matriz se multiplican, permitiendo dar cuenta de muchos matices o combinaciones entre sus elementos, es decir, haciendo posible situar otras tantas “elecciones teóricas” al interior de una misma matriz: así podemos resolver misterios como, por ejemplo, los de las semejanzas y diferencias entre autores como Sanseverino y Zeferino González, o Balmes y Mercier; y tras ellos, la famosa disputa entre *paleo* y *neotomistas*: si, por ejemplo, situamos a Balmes en el cruce de los subcampos del “realismo de sentido común” y “tomismo kantiano” y a Mercier en los subcampos del “tomismo kantiano” y “positivista” -afirmación que confirmaremos en el siguiente capítulo- se puede entender que sus epistemologías

comparten un elemento “trascendental” y divergen sobre el sobre el rol de lo instintivo y lo racional. Sin perder de vista que también comparten su distancia frente a algunos elementos de los “tradicionalismos”. Y así podrían someterse a detallados análisis los autores o escuelas neotomistas que hicieron presencia, movilizaron y transformaron el campo neotomista. Ello explica, de un lado, la proliferación, la febril multitud de manuales repartidos en el tiempo y en el espacio, “corrigiéndose y mejorándose” unos a otros en sus incesantes querellas entre sí y contra los adversarios; y de otro, nos aboca a reconocer que cada manual sea un mundo singular, una combinatoria particular, idiosincrásica, dependiente de la tradición intelectual y religiosa de los autores, y del tipo de apropiación de las ciencias positivas y humanas que en cada coyuntura local se haya ido haciendo.

Con esta matriz epistemológica hemos alcanzado varios de los objetivos de esta investigación: a) precisa el objeto de la investigación, pues nos permite identificar las *tensiones constitutivas*, unas *tramas epistémicas* o *reglas históricas de formación* de todo un campo de saber, el de la filosofía católica; b) es ya, en cierto modo, un resultado de la búsqueda, pues logra identificar la “matriz de las querellas” que sostiene y regula la aparición y la proliferación de opiniones, posiciones de sujetos, sistemas conceptuales, alternativas teóricas y posturas ideológico-políticas dentro de tal campo de saber; y c) nos propociona un instrumento de gran economía analítica para tratar una voluminosa documentación que abarca períodos de tiempo amplios y posturas teóricas en apariencia divergentes.⁴³²

⁴³² Valga acá una observación metodológica hecha por Foucault, la cual, aunque extraída de un campo discursivo del todo diferente, puede iluminar el funcionamiento de estas “matrices” tal como las hemos venido utilizando desde el capítulo segundo. “Se puede pasar de uno a otro de estos discursos; [p. ej., de un “tomismo tradicionalista” a un “tomismo positivista”, y así en adelante, O.S.] estableciendo algunas transformaciones muy simples en las proposiciones fundamentales: tenemos pues una trama epistémica bastante apretada de todos los discursos, [...] cualesquiera que hayan sido finalmente las tesis [...] y los objetivos políticos que se hayan asignado. Mas, el que esta trama epistémica sea tan apretada, no significa de ninguna manera que todo el mundo haya pensado de la misma forma. Es, incluso, al contrario, la condición para que se pueda pensar de una manera diferente, y *que esta diferencia sea políticamente pertinente*. Para que los diferentes sujetos hablen, puedan ocupar posiciones tácticamente opuestas, para que puedan hallarse unos frente a otros, en posición de adversarios, para que, en consecuencia, la oposición sea a la vez en el orden del saber y en el orden político, era necesario que existiese este campo apretado, esta estrecha red que regulariza el saber [...] Mientras más el saber está formado de modo regular, más es posible, para los sujetos que hablan desde él, repartirse según líneas rigurosas de afrontamiento y más es posible hacer funcionar estos discursos así enfrentados, como conjuntos tácticos diferentes dentro de estrategias globales (donde no se trata solamente de discursos y de verdad, sino también de poder, de estatutos, de intereses económicos). Dicho de otro modo, la reversibilidad táctica del discurso es función directa de la homogeneidad de las reglas de formación de tal discurso. Es la regularidad del campo epistémico, es la homogeneidad en el modo de formación del discurso, lo que va a volverlo utilizable en las luchas que son, estas sí, extra-discursivas”. FOUCAULT, Michel. *“Il faut défendre la société”*. *Cours au Collège de France. 1976*. Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 185. Estas «tramas» corresponden a lo que en *La arqueología...*, denomina *positividades*.

Esta matriz, nos da por fin, el hilo de Ariadna para movernos en los laberintos de los manuales de filosofía neotomista. Pero antes de hacerlo, concluyamos este capítulo señalando la situación en que quedaba el campo de saber en Colombia tras este “estallido” que se manifestó en la Cuestión Textos.

V. LA REORGANIZACIÓN DEL SABER EN COLOMBIA TRAS LA “CUESTIÓN TEXTOS”

A. Metafísica, Teodicea o Moral

Sea venido el momento de retomar la pista de dos hilos centrales de nuestra descripción: el canon de los manuales y el destino de la metafísica en la Colombia de la segunda mitad del siglo XIX. Y para sorpresa nuestra, en este punto se nos presentan reunidos de forma insospechada. Recordemos que los tratados claves del Curso de Filosofía no son ya la Lógica, ni la Gramática ni la Metafísica, sino la Psicología y la Criteriología. Lo que es nuevo en este caso es, de un lado, la sustitución del tratado de Lógica por el de Ideología (no sólo por la de Destutt, sino como tratado general sobre el origen de las ideas).⁴³³ De otro lado, hay que señalar que algunos manuales neotomistas –los primeros, los de los fundadores–, conservarán aún, al estilo balmesiano, un tratado de Ideología: así están organizados el manual de Sanseverino y el de Vallet. Otros tratados posteriores pondrán por obra completar, subordinar o convertir el tratado de Lógica en un tratado de Criteriología –llamada después Epistemología–, atada más tarde a un tratado de Psicología. Con una gran diferencia, no obstante, frente a los manuales eclécticos y balmesianos: los manuales neotomistas, incluso aquellos que aún conservaban el tratado de Ideología, habían *vuelto* a recuperar el (antiguo) tratado destinado especialmente a la Metafísica, llamada otra vez, al modo wolfiano, Ontología.

Lo cual nos lleva al cambio que parece más fundamental en este proceso que había llevado en Colombia, desde el plan de estudios de 1847,⁴³⁴ a la desaparición del Tratado de Metafísica del pensum de la Facultad de Filosofía y en los colegios privados, gracias a la reforma en la que habían coincidido, en principio, Ideólogos como Rojas y Eclécticos como Ancízar. Pero si para Destutt y compañía se trataba de la supresión quirúrgica de un “desecho de épocas desuetas”,⁴³⁵ para los discípulos de V. Cousin, Jules

⁴³³ Debemos recordar que se ha hallado noticias de un colegio bogotano que por esta época (al menos uno, pero se puede conjeturar legítimamente que pudo haber más) donde se enseñaban al mismo tiempo la Psicología de Ancízar y la Ideología de Jaime Balmes.

⁴³⁴ Ver *supra*, Cap. 3 § III.A.8., cuadro N° 4, p. 404: Canon de los cursos de *Filosofía intelectual* (1826-1850)

⁴³⁵ Inspirado en Thomas Reid, el programa de enseñanza propuesto en Francia en 1818, que sucedió al de los Ideólogos, definía la filosofía como “la ciencia de los principios de lo verdadero, lo bueno y lo

Simon y sus amigos, todavía había que defender un cierto lugar para la Metafísica. Ya dijimos que este manual -que fue usado por M. A. Caro en 1868 en el Colegio del Rosario, y cuyo canon es seguro que él no modificó- constaba de los tratados de Psicología, Lógica, Historia de la Filosofía, Moral y Teodicea.⁴³⁶ En este texto, la desaparición del tratado especial de Metafísica se justificaba con un argumento que deberemos retener, pues su alcance será inversamente proporcional a la aparente insignificancia de la operación que se ponía en obra sobre el canon wolfiano. La introducción del manual afirmaba que:

“En general, la metafísica es la ciencia de lo que se extiende más allá de la experiencia. De manera que la investigación de los principios constitutivos y elementales de la materia, la cuestión de la naturaleza del alma, y la de la naturaleza divina pertenecen a la metafísica. Ya no tiene ésta lugar especial en la división oficial de la filosofía; pero sin estar precisamente en parte alguna, se la encuentra algún tanto por doquiera. *Ha prevalecido el uso de presentar cada teoría metafísica tras las observaciones empíricas de donde sale.* En efecto, inferimos de ordinario el ser de sus manifestaciones, la sustancia de los fenómenos, la causa de los efectos, y la conclusión, así aproximada de sus premisas, tiene de esta manera mucha más fuerza”.⁴³⁷

Aquí ya no puede quedar duda del funcionamiento de la dupla empiriocrítica, funcionando desde el polo de lo positivo. Foucher describe así el programa francés de 1832, concebido por Cousin y su equipo, y que puede tomarse como una buena descripción general del manual de J. Simon y colegas, donde se mezclaban las razones epistemológicas con el irenismo pedagógico que ya identificamos en el capítulo anterior:

bello, por las únicas luces de la razón”, y proponía “un programa de estudios en cuatro momentos, cuyo orden de sucesión obligatorio era: 1-Psicología, 2- Teología Natural, 3- Lógica, 4- Moral. La ontología será reducida ‘a una simple explicación de términos o nociones preliminares’ y se le agregará un poco de lógica ‘de la cual los escoceses no dicen una palabra.’” Cit. en: VERMEREN, P., *op. cit.*, p. 154-155.

⁴³⁶ Cfr., *supra*, Cap. 4. § V.C, nota 463.

⁴³⁷ JACQUES, Amédée. “Introducción”. En: SIMON, J., et al. *Manual de Filosofía...*, p. 7, nota 1. Y en el tratado de Teodicea, expone Saisset: “Para resolver el problema de la naturaleza y de los atributos de Dios, no tenemos pues otra cosa que hacer que [...] un método que nos sirva para ejecutar el análisis de la idea de Dios de una manera rigurosa y científica: [...] en las mismas obras de Dios y antes de todo en la naturaleza humana, buscamos todos los elementos de perfección que pueden descubrirse en ellas. Excluimos severamente toda limitación, toda negación: pero conservamos todo cuanto es efectivo, positivo, sustancial, y no vacilamos en trasladar todo esto a la naturaleza divina, persuadidos de que no hay riesgo ninguno en afirmar que Dios posee de una manera digna de él, todo lo que poseen sus criaturas de una manera proporcionada a su bajeza. De aquí una división sencillísima de los atributos de la divinidad [...] unos, llamados en la escuela [i.e. la escolástica] atributos metafísicos, tales como la inmutabilidad, la indivisibilidad [...] y otros, apoyándose en la idea de perfección absoluta del ser, se establecen atributos más esenciales todavía, si es posible: tales son esos atributos sublimes de omnipotencia, de libertad, de sabiduría, de justicia, que nos hacen conocer, adorar, sentir a un Dios espiritual y moral”. *Ibid.*, p. 422-423.

“El carácter *espiritualista* de este programa estaba bastante acentuada, y muy alejada de las osadías idealistas del pensador de 1828. Los profesores [de filosofía] debían, en metafísica, mantener las grandes tesis de la independencia del alma en relación al cuerpo, de su sobrevivencia personal, de *la distinción entre las verdades absolutas y el saber empírico*. Si el programa daba un espacio más amplio a la psicología experimental, era para legitimar esa observación interior [introspección] a la cual la nueva escuela [eclectica] asignaba tanta importancia en el estudio de las facultades del alma, para no reducirlas a la pura sensación a la manera condillaciana. Si la moral debía ser presentada como independiente de la religión y fundada sobre el juicio práctico de la razón, hallaba su doble punto de apoyo en la teodicea natural: la conjunción, en nosotros, de las aspiraciones morales y de la existencia de Dios, la retribución del bien y del mal en una vida del más allá”.⁴³⁸

Por su parte, ya vimos que Caro usó al año siguiente, 1869, el canon del manual de *Filosofía Elemental* de Balmes, un canon donde tampoco aparecen ni la Metafísica ni la Ontología. ¿Cómo explica esta ausencia nuestro filósofo catalán?:

“He comprendido en la *Metafísica*, la *Estética*, *Ideología pura*, *Gramática general*, *Psicología* y *Teodicea*. [...] Las cuestiones cosmológicas se las hallará esparcidas en los diferentes tratados; así lo exige la relación de las materias. La *Ontología* la he incluido en la *Ideología*, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas. Para convencerse de que nada se omite de lo perteneciente a la *Ontología*, basta leer el índice de la *Ideología*. En esta parte, como en las demás, trato las cuestiones nuevas sin olvidar las antiguas.”⁴³⁹

Simplemente, el manual de Balmes tampoco tiene un tratado de Metafísica, ni general ni especial, porque éstos han sido reducidos a ¡la Ideología!. Para convencerse basta seguir el consejo del autor, leer el índice de su tratado de *Ideología*:

- I. Diferencia entre las sensaciones y las ideas
- II. El espacio
- III. Naturaleza de la idea y de la percepción
- IV. Clasificación de las ideas
- V. Origen de las ideas
- VI. Ideas de ser y no ser, posibilidad e imposibilidad, necesidad y contingencia
- VII. Ideas de unidad, distinción, número, identidad y simplicidad
- VIII. Ideas de lo absoluto y relativo
- IX. Ideas de lo infinito y de lo finito
- X. Ideas de sustancia y modificación
- XI. Ideas de causa y efecto
- XII. Idea del tiempo
- XIII. Verdades ideales y verdades reales
- XIV. De la certeza

⁴³⁸ FOUCHER, L., *op. cit.*, p. 152.

⁴³⁹ BALMES, Jaime. *Filosofía Elemental*. Libro II: *Metafísica*. “Advertencia”. En: *Obras Completas*. T. III, p. 195.

XV. La ciencia, su existencia, naturaleza y límites

XVI. Relación de las ideas con el lenguaje

XVII. Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral”.⁴⁴⁰

No se necesita ser un iniciado en los misterios de la Ontología para constatar que el tratado del Ser se ha convertido aquí en un tratado sobre la Idea del Ser y sus ideas relacionadas. Tampoco es necesario invocar aquí la “ira santa” de Gilson contra la estirpe de los “metafísicos de la esencia” engendrada por Avicena, Escoto, Suárez.... Constatemos simplemente que Balmes ha ocupado allí su lugar unos pocos años antes que Kleutgen: he aquí un párrafo de Balmes que Gilson catalogaría de inmediato como típico de la metafísica aviceniano-escotista-suareciana, de su concepción de la esencia como *posibilidad pura*, existente por sí en la mente de Dios, y de la cual la existencia actual no puede ser sino un accidente:

“La existencia de un ser es absolutamente necesaria cuando su no existencia implicaría contradicción. Esta necesidad conviene tan sólo a Dios. La que se halla en las creaturas se refiere únicamente a sus esencias; así es necesario que los radios de un círculo sean iguales, lo que se verifica en el supuesto de que exista un círculo, *pero no habría contradicción en que no existiese ninguno*. El hombre es necesariamente racional, en el supuesto que exista; pero como podía no existir, su racionalidad no es necesaria sino condicionalmente”.⁴⁴¹

Y enseguida, afirma lo que criticara Gilson a Kleutgen: la metafísica de la esencia es un modo de concebir la ciencia al estilo racional:

“Tenemos idea de la necesidad en cuanto se manifiesta por la definición que damos de la misma. En cuanto se refiere a las esencias de las cosas, o a las relaciones de las ideas, es el fundamento de las ciencias; pues que no hay ciencia cuando sólo se trata de cosas que pueden ser y dejar de ser. Si el triángulo pudiese ser círculo y el círculo triángulo, la geometría sería imposible”.⁴⁴²

Y la observación de que éste era apenas el *Tratado elemental* de filosofía destinado al uso de la enseñanza secundaria, termina por volverse en contra de quien la haga: ya queda demostrado hasta la saciedad que es la institucionalización pedagógica la que da forma y legitimidad social al saber, a riesgo de que éste se quede en los libros de los sabios: Balmes no ha hecho sino insertar su Filosofía Fundamental en el canon que más a propósito le pareció para lograr su cometido de filósofo y pedagogo católico. Máxime cuando en su caso la opción de su Filosofía fundamental había sido también la de tratar el Ser como parte del problema de las Ideas, afirmando inclusive que tal era el modo como los escolásticos lo entendían:

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ BALMES, J. *Filosofía elemental. Ideología pura*. Cap. 6, § 80. En: *Obras...*, tomo III, p. 260.

⁴⁴² *Ibid.*, § 81.

“1. Independientemente de las sensaciones, y en un orden muy superior a ellas, existen en nuestro entendimiento ideas que se extienden a todo y que son un fundamento necesario de todo pensamiento. La que figura entre ellas como principal es la de ser o del ente. Cuando los escolásticos decían que el objeto del entendimiento es el ente, *obiectum intellectus est ens*, enunciaban una verdad profunda y consignaban uno de los hechos ideológicos más ciertos y más importantes”.⁴⁴³

Y encontramos acá de nuevo su idea de la doble metafísica empirio-crítica, pues doble es el tipo de ideas sobre el mundo y doble el tipo de hombre que las conoce:

“Sin [la idea de ser] nos es imposible pensar. En todas las lenguas se encuentra el verbo *ser*, expresión de esta idea, en todas las oraciones, aún en las más sencillas, se halla esta expresión, el sabio como el ignorante la emplean de continuo, en el mismo sentido, con igual acierto. La única diferencia que en el uso de esta idea se nota entre el rudo y el filósofo es que aquel no reflexiona sobre ella, y éste sí; pero la percepción directa en el ambos la misma, igualmente clara en ambos casos. [...] La dificultad, si alguna hay, comienza en el acto reflejo, en la percepción, no del ente, sino de la idea del ente. Tocante al acto directo hay un concepto clarísimo que nada deja que desear”.⁴⁴⁴

Aquí está sin más, la cuádruple matriz en acción: el empiriocriticismo de base se ve acá doblado de tradicionalismo –el ser en todas las lenguas-, y de positivismo –la verdad del ser viene de los seres concretos-. Pero antes que abrir juicio sobre el filósofo catalán y sus alumnos europeos y colombianos,⁴⁴⁵ ya sabemos qué había estado pasando en el plan de estudios de filosofía en Colombia entre 1848 y 1870.

Nos podríamos quedar con la simplista explicación de que los liberales habían acabado con el tratado de Metafísica por los motivos doctrinales que vimos exponer a los profesores Eustaquio Alvarez y Ezequiel Rojas en pocos párrafos. Pero ya el hecho de que tanto en el manual ecléctico *como en el manual católico* que los conservadores contrapusieron a sus enemigos, la Metafísica haya también desaparecido, disuelta o convertida en Ideología, nos obliga a buscar otra explicación que ya no puede ser sólo política ni sociológica, sino epistemológica: hay que ver en la desaparición del tratado de metafísica nada menos que la crisis del canon wolfiano, primero, a manos de los *ideólogos*, y luego por una deriva que manifiesta el fisuramiento de la configuración epistémica racional ante el doble embate de las ciencias positivas y de la crítica trascendental, crisis llegada a la intelectualidad colombiana por el choque entre las filosofías sensualista, ecléctica y tradicionalista. La “Cuestión ‘Textos’” aparece cada vez

⁴⁴³ BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Libro V: Idea del Ente. Cap. I, § 1. En: *Obras...*, tomo II, p. 505.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, § 2, p. 505-506.

⁴⁴⁵ Balmes se halla en la lista de “los grandes y verdaderos filósofos que los jóvenes deben leer”, según los consejos de monseñor Dupanloup: “Me reprocharía si no nombrase aquí, aunque no pertenezca a la Francia, al ilustre Balmes, autor del *Art d’arriver au vrai* [título de la traducción francesa de *El Criterio*], y sobre todo, de la *Philosophie fondamentale*, obra de primer orden...” DUPANLOUP, M. *Conseils aux jeunes gens...*, p. 294.

más claramente como la erupción de tal crisis, anunciada desde el Plan de estudios de 1826, y que se evidenció en los manuales y programas en uso entre 1865 y 1880 en las instituciones educativas más prestigiosas y serias del país.

En todo caso, Miguel Antonio Caro –y con él la intelectualidad católica- parece haber vuelto a hallar la metafísica con la filosofía neotomista, en el texto de Vallet que había empezado a dictar su traductor Gabriel Rosas, cuando Caro fue nombrado primero, en octubre de 1883, miembro del Consejo Universitario de la Facultad de Filosofía y Letras de la recién creada Universidad Católica de Bogotá, y luego como su efímero rector interino entre mayo de 1884 y marzo de 1885,⁴⁴⁶ en medio del torbellino del movimiento político que lo separaría más o menos definitivamente de la docencia y de la filosofía, -como era usual entre la intelectualidad de la época, atrapada entre un sinnúmero de actividades políticas, de negocios y militares-. Aunque en el caso del gran líder tradicionalista, su prolífica pluma no cesaría de trabajar hasta su muerte en 1909. Pero estos detalles son ya parte del relato de la restauración que haremos en el siguiente capítulo.

Y ahora, para cerrar esta descripción del impacto de la Cuestión Textos, se trata de mostrar cómo la Pedagogía volvió operativas y políticas todas estas discusiones epistemológicas que parecieran asunto reservado a los selectos invitados de este nuevo Parnaso decimonónico, que acababan de celebrar un nuevo pero muy real “Congreso filosófico” tenido esta vez en la recién bautizada Atenas Suramericana. Y aunque se careció de un irónico fabulista como el canónigo Duquesne, la ironía no estuvo del todo ausente: al grupo intelectual liberal colombiano de mediados del siglo XIX se le conoció con el mote de “el Olimpo radical” debido a su actitud de aristocracia intelectual. Y en la Atenas andina, el reino amenazado era, claro, el imperio epistémico de la *representación*, el rol de Paparrucho lo venían jugando el conde de Tracy y sus discípulos Don Ezequiel y Don Eustaquio. Ya se echa de ver cómo los eclécticos y los tradicionalistas tomaron sus posiciones y desplegaron sus parafernalias, invocando a ilustres autores, los Cousines, Bernardos, los Balmes, Schlegels, y otros *modernos* cuyas cohortes fueron haciendo triunfal entrada... Sólo que el romanticismo decimonónico no tenía el humor del barroco ilustrado: ya no se trata de una Fábula –una *representación*-, acá todo se ha convertido en seria Historia –*relato de origen y fin*-.

A modo de balance provisorio sobre el proceso que hemos marcado utilizando estas figuras emblemáticas de la Fábula y de la Historia, se puede afirmar que la “teoría de la representación” fue la matriz epistémica que gobernó las ciencias como las doctrinas y métodos pedagógicos apropiadas por el sistema educativo colombiano, primero, en el campo teórico, desde la introducción de la obra de Christian Wolff hacia 1747, y enseguida, de la Ideología de Destutt y el Utilitarismo de Bentham en las Facultades de Filosofía y Letras desde 1826. Y segundo, se generalizó como método práctico de

⁴⁴⁶ RESTREPO, Daniel; S.J. “La Universidad Católica...” op. cit., p. 9, 13, 15-16. Ver *supra*, Cap. 1 nota 217.

educación primaria de niños desde la década de 1870. Pero ya en el cortísimo intervalo entre 1870 y 1886 se vio atravesada y quebrantada por todas las fisuras y tensiones de una crisis que en Europa se había iniciado alrededor de 1800. Todo este proceso se abre como un terreno de investigación prácticamente incógnito, y que se esboza como un campo interdisciplinario apenas en proceso de constitución.

B. La pedagogización de la “bisagra bernardiana”

Ahora bien, la otra cara de esta constatación, es que ello ocurrió, como hecho masivo y de largo alcance, hacia finales de la década de 1880, de la mano del nuevo régimen *regenerador*.

Pero en la Colombia de fin de siglo XIX, la partición del campo de saber a partir de la distinción/relación entre “ideas subjetivas” e “ideas objetivas” –la “bisagra bernardiana” y sus análogos- no fue sólo un acontecimiento teórico “abstracto” ocurrido entre la alta élite letrada –aunque eran en efecto, bien pocos los intelectuales capaces de acceder a esta discusión-. Fue también un tema usado para formar –y transformar- los conceptos de *ciencia* y de *método* científico en la enseñanza preparatoria universitaria, es decir, para la formación de las élites intermedias de letrados. Pues aunque las discusiones epistemológicas en sentido estricto eran cosa de este puñado de intelectuales, el sistema educativo fue, de nuevo, no sólo la instancia de emergencia, delimitación y estabilización del espacio de saber, sino el campo de aplicación y experimentación social de los debates filosóficos; y una vez más lo hizo a su modo: a través de esa forma enunciativa que pasa siempre por humilde e inocua, pero que al final termina por gobernar las prácticas discursivas cotidianas: “el Método”. Ahora bien, la otra cara de esta constatación, es que ello ocurrió, como hecho masivo y de largo alcance, hacia finales de la década de 1880, de la mano del nuevo régimen *regenerador*.

Y lo más significativo, es que ello no ocurrió sólo en el método enseñado a los universitarios, sino que fue llegando poco a poco a transformar el método puesto en práctica por los maestros de enseñanza primaria. Es así como, en la enseñanza primaria colombiana, el método pestalozziano –llamado también “método objetivo”- que se introdujo en este mismo año de 1870, –y que pretendía una reforma de la enseñanza usando las “lecciones de cosas”, una técnica de observación de objetos e inducción pautaada por el modo geométrico que Pestalozzi y sus discípulos sistematizaran⁴⁴⁷-, empezó a ser reformado al poco tiempo con procedimientos deductivos. Y una revisión los manuales pedagógicos usados en Colombia desde fines de la década de 1870, permite constatar que esta nueva pareja *subjetivo/objetivo* empezó a circular en ellos con muy pocos años de diferencia frente a los manuales usados entonces en los sistemas educativos europeos y norteamericanos. Un popular manual para maestros, escrito por James Johonnot, director de una escuela normal norteamericana, –publicado en inglés en

⁴⁴⁷ Ver *supra*, Cap. 3, § IV.B. nota 364.

1878 y luego divulgado masivamente en Colombia a partir de 1887 bajo el régimen *regenerador*-, introducía, a continuación del “curso objetivo”, un “curso de instrucción subjetiva” que pretendía “complementar y mejorar” ciertas limitaciones prácticas que empezaban a achacarse al método de Pestalozzi y sus continuadores,

“por haber exagerado la importancia de la experiencia personal y la de la enseñanza por objetos, se asignó [refiriéndose al método pestalozziano] puesto demasiado elevado a la experiencia personal que es indispensable en cuanto a la formación de la base de todo conocimiento, y no se dio la importancia debida a aquél conocimiento que viene de la experiencia ajena”.⁴⁴⁸

La “Instrucción subjetiva”, nombre que el manual norteamericano daba al método de conocimiento y aprendizaje que busaba hacer introducir por los maestros en su enseñanza, se ocupaba justamente de aquel saber que “no procede de la experiencia personal” sino “de la experiencia ajena”. Los críticos internacionales y nacionales del “método objetivo”, empezaron a objetar a los pedagogos pestalozzianos ortodoxos, que los “conocimientos heredados” o recibidos por transmisión magisterial, terminaban siendo prácticamente la parte más importante de todos los conocimientos adquiridos en la escuela, en relación a los que los niños adquirirían directamente por el ejercicio de sus sentidos: la vieja discusión de método entre los procedimientos pedagógicos de Port-Royal, entre los procedimientos de “invención” y los de “composición” parecía haber llegado a un nuevo punto crítico, en el mismo vórtice que envolvía a la configuración clásica de la representación.

Así, con el título de *subjetivo* se denominaba nada menos que aquella parte del conocimiento que no era directamente inducida por cada individuo a través de la observación de las cosas, sino adquirida por deducción de las verdades científicas acumuladas por la sociedad y trasmitidas por los maestros. Era en primer lugar, pues, una reacción contra la idea sensualista de creer que cualquier hombre de a pie, mirando con atención un objeto -¿un durazno?- pudiese descubrir por sí solo alguna ley universal de algo. Johonnot sintetizaba así el contenido de su recorrido pedagógico: primero debía comenzarse por el “curso objetivo”, entonces, tener conocimientos de todos los hechos relativos a un asunto, haberlos comparado y clasificado según el “método objetivo”, y haber hecho generalizaciones expresadas en leyes y definiciones. Hasta acá llegaba el dominio del procedimiento o método *inductivo*. Una vez llegados allí,

⁴⁴⁸ JOHONNOT, James; Director de los Institutos de Maestros de Nueva York. *Principios y práctica de la enseñanza*. Nueva York, Appleton y Cia, 1887 [1878¹], p. 118. El manual hacía parte de una “Biblioteca del Maestro”, colección de libros importada y distribuida por la Librería Americana de Bogotá, empresa de Don Miguel Antonio Caro, a quien, por lazos familiares y políticos, se asociaron luego otros presidentes conservadores de la república: José Vicente Concha (1914-1918), Marco Fidel Suárez (1918-1921) y José Manuel Marroquín. (1898, 1900-1904). “¿Cómo pudo ocurrir que cuatro personas, conectadas por una sola librería, se convirtieran en presidentes de la nación en un lapso de treinta años? Y pedagogos todos ellos, hasta cierto punto”. DEAS, Malcolm. *Del poder y la gramática*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1993, p. 30, 33.

“entonces la mente estará en posesión del asunto; y éste exige un arreglo que permita usarlo más cómodamente y del modo más útil. El conocimiento así arreglado viene a ser la base del curso subjetivo. Este conocimiento puede ser expresado en forma de ley o de definición. Cuando es en forma de ley, el curso subjetivo consistirá en aplicaciones sucesivas de la ley a nuevos dominios del pensamiento y de la investigación. Resultan de estas aplicaciones de la ley, la verificación de ésta y el arreglo de los fenómenos en el orden de dependencia. Los detalles del método para aplicar las leyes a la investigación de la ciencia y de la filosofía son del campo de la lógica deductiva”.⁴⁴⁹

Es bien dicente que se llame *subjetivo* al conocimiento organizado en términos de “Ley” y “definición”, pero implicando esta vez un juego de operaciones deductivas: se trata de las operaciones mentales que ejerce el sujeto sobre sus datos, que requieren de un método propio. Hasta acá no parece hacer nada diferente al clásico *more geométrico* de estirpe portroyaliana. Pero a medida que el recorrido de Johonnot avanza, nos damos cuenta que definir ya no significa lo que para los clásicos, “identificar el género propio y la diferencia específica”. Según los preceptos pedagógicos del norteamericano, definir es, primero, cuidar de que no se esté elaborando ni una tautología ni un “círculo vicioso”, tomando distancia frente a una de las críticas más frecuentes al “método objetivo”: su limitación para pasar a conceptos abstractos no directamente observables.⁴⁵⁰ El manual pestalozziano reformado advierte a los maestros de cuidarse de no decir cosas como “la adición es una suma”, ni “la adición es la operación de adicionar dos o más cantidades”, ni tampoco usar términos más complejos que lo definido, como “la adición es la agregación de las individualidades que componen una cantidad”.⁴⁵¹ Definir será pues, “cuidar de expresar toda la verdad con precisión”: una definición no debe ser ni demasiado extensa (como “la geografía es una descripción de la tierra”), ni parcial (como “la geografía es una descripción de Europa”), ni falsa (como “la geografía es una descripción de la luna”).⁴⁵²

Un segundo paso del “curso subjetivo” es la “división de la materia en varias partes”. Esta división “debe hacerse sobre una sola base y sus varias partes deben representar *verdaderas diferencias*”.⁴⁵³ Aunque se ha aceptado, como comienzo, la clasificación inductiva de los clásicos, conservando aquellas enumeraciones de objetos elaboradas por la observación empírica cotidiana, se enseña a los maestros también cómo esas divisiones, a medida que se trata de enseñar saberes específicos, debían

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁵⁰ He aquí un ejercicio que usaba Pestalozzi para enseñar la forma y el número: “Pestalozzi pregunta: ¿Niños, qué veis?; Respuestas: “Un agujero en la pared”, “una grieta en la pared”. Pestalozzi: “¡Bien! Repetid conmigo: veo un agujero en el tapiz. Veo un gran agujero en el tapiz. Detrás del agujero veo la pared. Detrás del agujero largo y estrecho veo la pared....” PIATON, Georges. *Pestalozzi*. México, Trillas, 1989, p. 40.

⁴⁵¹ JOHONNOT, J. *op. cit.*, p. 63.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 64.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 64.

volverse “artificiales y convencionales”, es decir, ya no hechas sobre las semejanzas y diferencias derivadas de la simple observación o del sentido común, sino fundadas en los criterios de las ciencias experimentales: criterios que, ya lo sabemos, no eran directamente visibles sino nacidos de la experimentación sobre la organización interna de los seres. No se podría hallar ilustración más pedagógica de ese “repliegue de las cosas sobre sí mismas” que fue, en palabras de Foucault, la crisis de la representación, que esta recomendación metodológica de Johonnot:

“Mientras son imperfectos nuestros conocimientos acerca de los objetos, los clasificamos por las semejanzas que distinguimos, pero que no podemos definir, y al fin las establecemos por tipos. Así, si se pregunta a una persona ordinaria qué clase de animales hay, contestará probablemente que hay cuadrúpedos, aves, reptiles, peces e insectos. Si se exige que explique la diferencia que hay entre un cuadrúpedo y un reptil, no podrá hacerlo, pero dirá: “Cosas como una vaca o un caballo son cuadrúpedos, y cosas como una rana o una lagartija son reptiles”. Como se ve, ella no clasifica por la definición, sino por el tipo; pero ¿cuánto difiere esta clasificación de la del zoólogo? ¿Cuánto difiere el nombre científico de *mamíferos*, del vulgar de cuadrúpedos?. Difieren en cuanto depende la primera de una definición y la segunda de un tipo. La clase de mamíferos se define así científicamente: “Son mamíferos todos los animales vertebrados que amamantan a sus hijos”. Aquí no hay referencia al tipo, sino que se ve una definición rigurosa, capaz de satisfacer a un geómetra; tal es el carácter que todo verdadero naturalista debe imprimir a sus definiciones, puesto que la clasificación por el tipo no es otra cosa más que una muestra notable de ignorancia, y una estratagema para salir del paso”.⁴⁵⁴

Las condiciones de producción del conocimiento científico exigían sobrepasar la inducción simple, la mirada ordinaria. Una nueva demanda empieza a hacerse al maestro: superar las clasificaciones empíricas, estudiar las definiciones propias de cada ciencia a enseñar, y criticar las semejanzas inmediatas a la vista, los objetos no se representan espontáneamente por sí mismos, ni a cualquier individuo que los mire “a ojo desnudo”: ya no estamos en el espacio epistémico de la gramática general o de la Ideología, ya el método científico no tiene la forma de la cuadrícula de la representación. Podemos vislumbrar ahora la magnitud de este cambio de método, de apariencia anodina: la ruptura del campo de saber ha llegado hasta la pedagogía, ya se ha convertido en método masivo para la formación de maestros: en pocas palabras, ya empieza a tener “efectos sobre la sociedad”, es decir, sobre aquella parte que tuvo acceso a las instituciones escolares de la Colombia de fines de siglo XIX, y ni siquiera tanto: sólo a aquellas localidades donde los maestros pudieron tener acceso a las Escuelas Normales o al menos a los manuales. La cifra de maestros normalistas para el período 1870-1930, se calcula que se mantuvo, en promedio, en una tercera parte del número total de maestros activos, en los mejores momentos y por regiones.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ El biólogo T. H. Huxley, citado por JOHONNOT, J., *op. cit.*, p. 66-67.

⁴⁵⁵ Recuérdense algunas cifras ya citadas: en 1876, el mejor año de la Reforma educativa radical, sobre 1.159 escuelas, sólo el 27% de maestros tenían formación normalista, y esta cifra sólo volvió a alcanzarse con la Reforma conservadora de 1913-1918. (Ver *supra*, Cap. 3 § IV.C.1., nota 397). M.

Pero aún nos resta una última reflexión sobre este cambio de método, ahora en relación con los manuales neotomistas. Y es que como tercer paso en el aprendizaje, el manual de Johonnot pide determinar las partes en que se divide una materia, en orden de dependencia, “considerando primero la parte independiente, después la que depende de la primera, y así enseguida”.⁴⁵⁶ Aunque este modo de definición y clasificación que propone Johonnot, nos recuerde la estructura silogística aristotélica reordenada *more geometrico* desde los humanistas hasta Wolff, creo que está más en relación con ese método de hacer ciencia que proviene de la reivindicación científica del silogismo deductivo que ha hecho Claude Bernard, como hemos visto en el *Informe* de M. A. Caro-. Ya sabemos además, por la postura ecléctica espiritualista de M. Ancízar, que por la vía de las “ideas subjetivas” se podían reintroducir tanto las ideas metafísicas y religiosas como “ideas a priori” como la legitimación de un principio de autoridad y de tradición, ya fuese por la transmisión de las verdades científicas adquiridas o por la de las verdades religiosas guardadas por el magisterio eclesiástico. Fue éste el “pequeño giro” que ocurrió con el ingreso del neotomismo.

Quisiera entonces comparar la cita anterior con un fragmento del “arte de razonar” - del método de estudiar y aprender- del manual de P. Vallet, usado para la de formación de maestros a nivel secundario y superior:

“1o. Seis son los elementos de que consta el aparato científico: definiciones, divisiones, proposiciones, pruebas, corolarios y objeciones que deben resolverse. Ha de exponerse, en primer lugar, qué es la cosa de que se trata, y por ende, dar su *definición*; pero como las materias de estudio son, en su mayor parte, múltiples, es preciso dividir las en sus varias especies, elementos o aspectos, a fin de aplicarnos separadamente a su examen, y de consiguiente, hemos de apelar a la *división*”.⁴⁵⁷

El texto neotomista se extiende sobre el método para pasar por cada uno de los seis componentes del conocimiento científico. Sería dispendioso prolongar la cita, pero ha de decirse que no se trata de un método retórico, de mera argumentación, sino que se ha incorporado aquí ya un modo “crítico” de hacer ciencia, o al menos de utilizar cierto lenguaje sobre sus procedimientos: a propósito del modo de establecer una definición se recomienda, por ejemplo, distinguir si ésta es “común o privada, esto es, si corresponde

Palacios registra el aumento de estudiantes de escuelas primarias en este período así: de 82.561 en 1870 (5.3 % de la población en edad escolar) pasó a 140.000 en 1889, y a 458.000 en 1930. Cfr. PALACIOS, M. *Entre la legitimidad...*, p. 17. (Ver *supra* Cap. 1, § II.B., nota 101). A. Helg señala que según el censo de 1918 (el primero realmente confiable estadísticamente), la población de Colombia era de 5'856.000 habitantes, pero las tasas de escolaridad presentan fuertes variaciones según las regiones. Igualmente, las variaciones de formación del magisterio son amplias entre lo rural y lo urbano: “En 1931, de 3.849 maestros rurales censados, el 90% eran mujeres, y el 90% no tenía ninguna formación pedagógica institucional”. HELG, A. *La Educación en Colombia...*, p. 40, 51.

⁴⁵⁶ JOHONNOT, J. *op. cit.*, p. 67.

⁴⁵⁷ VALLET, P. *Lecciones de filosofía...*p. 221-223.

a la idea que todos tienen de la materia en cuestión, o se opone a ella, y si es tratada *a priori* o *a posteriori*, agotados previamente los datos de la experiencia o de la razón”.⁴⁵⁸

Frente a las prescripciones de Johonnot, éstas de Vallet se sienten más ortodoxamente fieles al *more geometrico*, tal como venía siendo didactizado desde la *Lógica de Port Royal*. Hasta el punto en que nos queda abierta la pregunta sobre el carácter racional o experimental del “tratado de método” de los manuales neo-tomistas: ¿hasta dónde se confundió la reivindicación experimental del conocimiento por hipótesis, con el trabajo deductivo a partir de axiomas y postulados al estilo racional? ¿O al revés, bajo la permanencia del lenguaje del método racional, geométrico, fueron apropiados elementos del método experimental? O, como hemos visto ocurrir con Dupanloup, Comte o Balmes, ¿se estaba tratando de conjurar el desorden abierto por la fisura experimental con un retorno, ya que no a la *mathesis* clásica, sí al menos al *more geometrico* convertido en método didáctico? Y entonces, ¿estaban en desfase científico los manuales neotomistas respecto de los manuales pedagógicos norteamericanos, pues los primeros tomaban partido por los métodos de las ciencias racionales, mientras que los segundos lo hacían por los métodos de las ciencias experimentales?

La respuesta a estas cuestiones, dependerá del desenlace de la “trampa filosófica” que queda armada en Colombia, a nivel enunciativo, desde la Cuestión Textos de 1870, y que se manifestará en forma material a partir de 1883, cuando se produzca la institucionalización simultánea de la escuela filosófica “positivista” –oficial y mayoritaria- y del “movimiento de restauración neotomista” –en la oposición y minoritaria-, prácticamente como gemelos –gemelos enfrentados-: en términos cronológicos, y salvando los antecedentes más o menos aislados de parte y parte que ya se han relatado, será en el año 1883, cuando en la Universidad Católica de Bogotá fundada por el Delegado Apostólico G. B. Agnozzi,⁴⁵⁹ se institucionalice la enseñanza pública de la filosofía neotomista por el manual de Vallet, traducido y usado después de 1886 en el Colegio del Rosario por Monseñor Carrasquilla.

Y fue en el mismo año, 1883, cuando se publicó y se difundió como texto universitario, para el mismo Colegio del Rosario el citado *Curso de Filosofía experimental*, y cuando se creó la Biblioteca filosófica del mismo colegio, en la cual se divulgaron traducciones locales de varios clásicos de la literatura positivista que se usaron en las dos únicas universidades liberales toleradas: una, la Universidad Externado de Colombia, que fue fundada tres años después (en 1886 y cerrada en 1895 por una guerra civil, y reabierta en 1919 hasta el presente), y la otra, la Universidad Republicana (fundada en 1890 y cerrada definitivamente en 1919). Coincide la fecha también con la discusión sobre la evolución por selección natural que se dio en algunos “cursos de historia, geografía, filosofía, moral, biología, psicología y sociología” en la Universidad

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁵⁹ Ver *supra*, Cap. 1, § II.B., nota 214.

Nacional,⁴⁶⁰ desde la llegada del profesor suizo ya mencionado, Ernst Röthlisberger, quien describe bien en sus *Memorias* el ambiente intelectual y social de la Universidad Nacional de esos años, la cual, con su flamante sala de disección y sus cursos de biología y filosofía generaba todos los temores frente al peligro de “positivización” de los muy jóvenes estudiantes, y mereció una tácita reprobación eclesiástica:

“En el año 1882, cuando comencé mis actividades docentes en la Universidad Nacional, ésta constaba de cuatro facultades: la Escuela de Literatura y Filosofía, la Escuela de Derecho y Jurisprudencia, la Escuela de Ciencias Naturales y la Escuela de Medicina. [...] La Escuela de Ciencias Naturales era utilizada principalmente por médicos, para estudios preparatorios, pero faltaban en ella buenos laboratorios y colecciones. La Facultad de Medicina propiamente dicha, o sea la Escuela de Medicina, era sin duda la mejor instalada y al frente de ella trabajaban excelentes profesores; casi todos ellos habían hecho en Europa su examen de estado, en París, principalmente. Los estudiantes se destacaban por la aplicación, la buena conducta y el aprovechamiento en su trabajo. Desde 1882 contaban con una sala de disección, que se construyó en esa fecha en el patio del Hospital Municipal, y allí tenían material de sobra para sus estudios.

Por último, la Escuela de Literatura y Filosofía, obligatoria para todos los estudiantes, se componía, como su nombre lo da a entender, de una facultad filosófica y de la parte literaria, equivalente ésta a un gimnasio, liceo o tal vez, pro-gimnasio. Esto explica la gran cifra total de alumnos matriculados en algunos cursos de la Universidad, nada menos que seiscientos quince el año de 1884. [...] En el mejor de los casos, esto es, si el alumno aprobaba cuatro materias por curso anual, los estudios duraban seis años; pero lo usual era que se extendieran por mucho más tiempo, [...] El curso de religión no llegó a darse nunca, pues no hubo eclesiástico que quisiera venir a nuestra universidad.

[En esta Escuela], como culminación de la escala de materias, había un curso de biología, o sea principios generales de historia natural, un curso de sociología, un curso de filosofía y dos cursos de historia universal. No existía, como se ha visto, una Facultad de Filosofía enteramente separada de la escuela de literatura, si bien esa facultad de hallaba representada por tres profesores (el de biología, el de sociología y yo). Todos los futuros juristas y médicos debían pasar por nuestras clases. Habida cuenta que la mayor parte de los alumnos ingresaban a la escuela de literatura a la edad de diez años, aproximadamente, mis escolares estaban entre los dieciséis y los veinte años, y los había de veintiséis, o sea más viejos que yo. A veces asistían a las lecciones señores ya de alguna edad”.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Cfr. RESTREPO FORERO, Olga y BECERRA ARDILA, Diego. “‘Lectio, Disputatio, Dictatio’...” p. 73-87. Los autores agregan en nota: “De éstos sólo hemos podido hallar dos: “Programa del curso de Historia Universal. Primer año”. Y “Programa de la clase de filosofía”, en: *Anales de la Instrucción Pública de los Estados Unidos de Colombia [AIPEUC]*. Bogotá, vol 5, N° 30 (jun., 1883), p. 483-487 7 491-495”. Agregó que con toda seguridad el autor de estos programas fue el ya mencionado profesor suizo Ernst Röthlisberger.

⁴⁶¹ RÖTHLISBERGER, Ernst. *El Dorado...*, [1898¹], [1963²], [1993³] p. 138-139.

El profesor suizo aporta también otros datos que pintan bien el ambiente social del estudiantado, su proclividad a los tumultos políticos y al uso de las armas, en medio de una férrea disciplina escolar, y en una ciudad capital donde podían, con sólo cruzar una calle, entrar a las barras del Congreso Nacional y tomar parte en las algazaras partidistas:

“También en cuanto al color de la tez había gran variedad entre el alumnado, [...] desde el banco rosado de los tiernos jovencitos de Bogotá, hasta el negro más intenso...”

De los correctivos que posían imponerse cuando, como significativamente se decía en los estatutos, “no bastare el estímulo del honor”, citaremos tan sólo: primero, el arresto en el calabozo, castigo que hacía siempre una fuerte impresión a todos; [...] la otra pena era la expulsión. Esta última estaba reservada a los alumnos que hubieran hecho uso de armas para herir y amenazar a sus compañeros, o que intervinieran en alguna perturbación del orden público.

Para los alumnos menores de dieciséis años, existía en el Colegio de San Bartolomé un internado bajo la inspección de un Vicerrector. Vivían allí unos ochenta alumnos, sobre todo de lugares distantes, cuyos padres no se decidían a dejarlos en entera libertad por las muchas tentaciones [...] La disciplina era allí verdaderamente militar y en extremo rígida. [...] Los muchachos de talento [...] recibían ayuda por medio de becas [...] pero como la vida, vestidos, etc., eran en Bogotá muy caros, muchos estudiantes menesterosos recibían ayuda de sus respectivos Estados o Departamentos, que prometían bastar para la educación gratuita, si bien no siempre lo lograban. [...] A menudo, tenían que limitarse a estudiar lo imprescindible para terminar rápidamente y arribar pronto al buen puerto de un profesión segura”.⁴⁶²

En cuanto a los profesores y su ambiguo estatuto intelectual, al ambiente académico y pedagógico, los datos son también significativos, incluyendo el “racismo sociológico” del profesor, el ambiente retórico y los aún arcaicos métodos de enseñanza y aprendizaje:

“También los profesores de la Universidad, que se contaban entonces en número de cuarenta y tres, se hallaban sujetos a severas normas, [pero] la autoridad rectoral, de quien dependían su nombramiento o destitución, actuaba benignamente, pues la retribución de los profesores era tal que, en la mayoría de los casos, había que darse por satisfecho con que acudiera a explicar sus lecciones. En efecto, sólo tres profesores, en toda la Universidad, estaban consagrados exclusivamente a la docencia, los demás tenían que ganarse la vida mediante la acumulación de varios cargos y desempeñaban las más variadas ocupaciones; eran funcionarios, jueces, diputados, políticos, ingenieros, periodistas, escritores, médicos atareadísimos, y dedicaban al profesorado no otra cosa que sus ocios. Pero el poder dar clases en la Universidad era una distinción muy solicitada.

Y ahora hablemos de las clases mismas: si bien, según las razas, eran diferentes las capacidades intelectuales, los estudiantes tenían por término medio, una gran inteligencia y daban muestras de extraordinario y rápido poder de captación, si la

⁴⁶² *Ibid.*, p. 140.

exposición del docente era clara y, a ser posible, infundida de un cierto aliento poético. Era un verdadero placer darles clase. Las contradicciones, verdaderas o aparentes, eran descubiertas enseguida en las clases y utilizadas por ellos como consulta en las horas dedicadas a repaso o discusión. Casi todos tenían además una memoria fuera de lo común, ejercitada desde muy pronto y continuamente, [...] pues al contrario que en Europa, no había recargo de tareas, ni por consiguiente, fatiga. [...] A muchos les faltaban los necesarios conocimientos básicos para la formación científica: otros se debatían esforzadamente contra una cantidad de prejuicios religiosos y políticos que consigo traían, otros, en fin, aprendían demasiadas cosas de memoria y pensaban poco; falta esta favorecida por el hecho de que la mayor parte de los profesores toman como base de sus lecciones algún texto, explicándolo durante una media hora y dando a aprender un determinado trozo. Esta materia de enseñanza era luego, por muchos, repetida de carrerilla en los exámenes, aunque, de cierto, no por todos comprendida. [...] Si el profesor se tomaba trabajo en sus lecciones y no se mostraba como un charlatán o un ignorante, esto es, si enseñaba lo que realmente sabía, podía estar seguro del cariño y del respeto de los alumnos. Pero, ¡ay de aquel que fuera pillado en un fallo o en una incongruencia! Nuestro estudiante crítico hasta exceso, exigente, amigo de tener siempre la razón, aficionado a disputas y orgulloso, sabía discutir el punto flaco y explotarlo con sumo rigor.⁴⁶³

Y finalmente, el duro desenlace político:

“Existía también el espíritu de cuerpo, provocado precisamente por las diferencias de opinión política. A nuestra Universidad asistían, casi sin excepción, jóvenes liberales y de tendencia radical, y por ello era muy aborrecida de la gente retrógrada. Librepensadores en su mayoría respecto a las cuestiones religiosas, de extrema izquierda en lo político, nuestros estudiantes se daban abnegadamente a su partido al estallar las guerras civiles. Constituían siempre uno de los elementos más activos, fogosos y sacrificados durante las revoluciones y más de uno hubo que selló con su temprana muerte sus convicciones [...]

Así funcionaba la Universidad. Víctimas, más tarde, de la reacción que siguió a la revolución de 1885, fue “reorganizada” dentro de un espíritu muy diferente”.⁴⁶⁴

Ese “espíritu diferente” sería, por supuesto, la filosofía neoescolástica. Ésta, minoritaria y restringida al Seminario diocesano, y a la endeble Universidad Católica, sólo tuvo que esperar tres años más, hasta 1886, cuando al caer la Constitución liberal de 1863 pudo salir de estas dos instituciones e instalarse en el Colegio del Rosario, convertido entonces en la nueva Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional “regenerada”, y poco a poco comenzó a copar las instituciones oficiales y los colegios de las comunidades religiosas llegadas de nuevo al país, y que en gracia de Concordato, se convirtieron prácticamente en colegios oficiales.⁴⁶⁵

⁴⁶³ *Ibid.* p. 145.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ HELG, Aline. *La educación en Colombia...*, p. 73.

BALANCE:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.

GLOBAL:

LA *FILOSOFÍA BUSCADA* EN SU LABERINTO

SUMARIO

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

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

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

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

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

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

“El estudio de los escolásticos es sumamente difícil, es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, a las opiniones, a las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil, para sacar un poco de oro puro”.

Jaime BALMES¹

“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”

Jacques MARITAIN²

I. “PALEOS” Y “NEOS”

Bajo la luz de la matriz epistemológica del neotomismo, retomemos ahora la doble pregunta sobre la apropiación de la filosofía neotomista en Colombia formulada desde el primer capítulo: De un lado, ¿fue la restauración del tomismo en Colombia, por la labor de monseñor Rafael María Carrasquilla entre 1881 y 1930, una mezcla de “paleotomismo” de tipo romano con el “neotomismo” de proveniencia lovanista? Pero de otro, si el canon lovanista no parece haber sido incorporado en los manuales colombianos sino hasta 1965, ¿se trató entonces, primero, de una mezcla de las dos líneas neotomistas, “paleo” y “neo”, y luego, de un triunfo final del “progresismo lovanista”? El esquema metodológico que exigiría tal planteamiento, es el de explicar cómo se conciliaron en un primer momento las diferencias de fondo, y cómo en un segundo momento, se dio su enfrentamiento. Pero entonces, ¿habría que declarar que esa mezcla fue efecto, o de una táctica política coyuntural o del desconocimiento de las divergencias de fondo, las cuales fueron emergiendo con el tiempo? Tal pudo haber sido la ruta tomada por esta investigación. Pero así como vimos a la cartografía bipolar “Roma/Lovaina” encallar en la (falsa) disyunción Apologética/Filosofía, pues en el neotomismo ellas son complementarias,³ esta hipótesis de la *mezcla* nos hubiese generado más problemas que soluciones, pues cuando se desarrollan las implicaciones teóricas e históricas de la noción de *mezcla de ideas*, sea en la situación de conciliación, sea en la de enfrentamiento, se arriba también a un impase historiográfico.

¹ BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*. Lib. 4º, cap. VIII, § 53. En: *Obras completas*. Madrid, B.A.C., 1948, T. II, p. 361.

² MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas d' Aquin*. Paris. Téqui, 1974, p. 134.

³ Sobre la discusión acerca del “dispositivo bipolar” del neotomismo, y la distinción con la pura “cartografía bipolar” como dato empírico, ver *supra*, Cap. 2, § III.C.

Suponiendo que se aceptara la existencia tanto de elementos comunes como divergentes entre dos líneas –dando ya por sentado que sólo hayan sido dos- de una única “filosofía perenne”, entonces ¿cuáles eran los objetos del enfrentamiento y cuáles los de la conciliación? Si las fisuras eran de fondo no podía haber conciliación, a menos que se admita engaño o mala fe: o hubo ignorancia o mala fe en los intelectuales católicos que protagonizaron tales operaciones, o se prueba la falacia y la incoherencia de sus obras y textos de enseñanza. Y si las diferencias no eran de fondo, hay que declarar al proyecto intelectual neotomista como una gigantesca superchería que reprodujo sus querellas como una “ideología” para la supervivencia institucional. Buena parte de la historiografía de la restauración del tomismo ha tomado estas vías de explicación, cuya única salida es la de declarar que el proyecto neotomista no fue intelectualmente serio, pero que a cambio, fue políticamente útil. Si se aceptara esta lógica, preestablecida por una “historia natural de las ideas”, tal tendría que ser el resultado inobjetable de la investigación. Pero en llegando a ese punto, se cae en cuenta de que, con un matiz moderno, tal “explicación” repite el viejo y poco convincente tópico sobre la “decadencia de la(s) escolástica(s)”: que ellas terminaron por perderse en los laberintos de sus propias disputas. Y por momentos, hay que confesarlo, el historiador se ve tentado, en medio de la desesperante proliferación de querellas y confusiones, a resignarse a tan triste conclusión.

Pero al introducir el plano del análisis epistémico, es posible desembocar en otro tipo de resultados. El instrumento de análisis que hemos hallado –la “matriz epistemológica”- nos permitió mostrar que las “mezclas de ideas” son en realidad coexistencia de divergencias y convergencias, todas *de fondo*. Y requieren, por ello, ser explicadas con otra lógica: una lógica de posiciones que revela la presuposición recíproca entre elementos contrarios pero adyacentes en un mismo campo de saber. Si nuestras matrices son justas, se han podido identificar, para el neotomismo, al menos cuatro polaridades constitutivas (empírico/trascendental; instintivo/racional), y *todas* ellas presentes en *cada una* de las alternativas resultantes de la combinatoria entre ellas (para el caso, “tomismos positivistas”, “kantianos”, “tradicionalistas” y “de sentido común”).⁴ Y para la *filosofía buscada*, tenemos sobre cuatro polos (razón/~razón; fe/~fe), las resultantes (“filosofía cristiana”, “filosofía separada”, “neotomismo estricto”, “filosofía perenne”),⁵ las mismas que ocupan sus respectivos lugares entre cuatro funciones asignadas a la *filosofía buscada* (filosófica/apologética; pedagógica/profiláctica).⁶

De las combinatorias específicas que, sobre esas matrices globales, hizo el neotomismo local colombiano, tratará este capítulo. Para hacerlo, propongo un recorrido que ocupará los dos últimos capítulos. En este capítulo sexto, trabajaré sobre

⁴ Para consultar el grafo respectivo, ver *supra*, Cap. 5, § IV.B.4; Grafo N° 8.

⁵ Para consultar el grafo respectivo, ver *supra*, Cap. 2, § V.B; Grafo N° 4.

⁶ Ver *supra*, Cap. 2, § V.A., Grafo N° 1:

el ámbito global de la tensión paleos/neos, que algunos historiadores han simplificado como Roma/Lovaina. Se dividirá en dos partes:

La primera parte, se ocupará de aclarar el funcionamiento de la polaridad “paleo” y “neo” en el ámbito global del neotomismo, a la luz de la hipótesis arqueológica sobre la constitución de un campo de saber caracterizado por la tensión empirio-crítica.

La segunda parte mostrará, a partir de esta misma hipótesis, la crisis general a que fue arribando el canon neotomista, en particular el impase en los tratados de metafísica, cosmología y epistemología; y finalmente, el de psicología.

A. Roma: El (des)Orden del Canon

Ya se ha señalado cómo desde la organización del canon hecha desde 1862, por el napolitano Gaetano Sanseverino (1811-1865), la discusión sobre cuál sería el mejor orden de los tratados para la filosofía neotomista quedó enganchada.⁷ Así, entre 1909 y 1913 -en pleno apogeo de la reacción antimodernista- se encendió una nueva querrela sobre los textos para la enseñanza de la metafísica neotomista en colegios y seminarios católicos, protagonizada por el jesuita francés Paul Gény, un respetado profesor de metafísica en la Universidad Gregoriana,⁸ cuyo texto ya hemos citado en otras ocasiones.⁹ Leer tal polémica a la luz de las matrices tensionales que hemos establecido, nos permitirá hallar la clave de la polaridad “paleos” y “neos”, y tras ella, la de la “bisagra epistémica” que el neotomismo fue forjando para tallarse un lugar en medio de la compleja reconfiguración de los saberes modernos.

1. 1909-1944: *Paleo, Neo y poder pastoral*

En primer lugar, quiero señalar la importancia estratégica del texto del padre Gény: la polémica de 1909-1913, que emergió como una propuesta de mejoramiento del método a seguir en los manuales de estudio de la metafísica tomista, terminó por involucrar cuestiones de largo alcance, como el orden de los tratados y el tipo de canon más pertinente para la filosofía neotomista, según el viejo dilema: ¿debe preferirse el

⁷ Ver *supra*, Cap. 2, nota 92, y Cap. 4 § V.C. Como se verá enseguida, la discusión se remitía de inmediato a la reforma del canon filosófico realizada desde el siglo XVII con la sustitución de los “Comentarios” de Aristóteles por los “Cursus philosophiae” que ya hemos reseñado.

⁸ Sobre Paul Gény, S.J; (1871-1925), ver Anexo N° 1, Diccionario Bio-bibliográfico. “En la Universidad Gregoriana es uno de los profesores más escuchados”, dice la elogiosa reseña que hicieron los lovanistas de este libro. Cfr. M. DE WULF. “Le mouvement néo-scolastique”. *RNSP*, vol. XX, (1913), p. 535-541.

⁹ GENY, Paul. *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*. Paris, Beauchesne, 1913.

orden del conocimiento o el orden de la enseñanza? Pero algo había cambiado en el “método científico” desde los siglos XVII y XVIII, y la polémica sobre el lugar y método de enseñanza del tratado de metafísica puso en evidencia que la famosa relación entre epistemología y metafísica, crucial para la restauración del tomismo, era aún parte de las *quaestiones disputatae*, pero además, y grave, que estaban lejos de hallarse resueltas según el orden que había deseado la encíclica *Aeterni Patris*. Peor aún, parecían empezar a tomar justo la dirección contraria.

Sin caer en teleologías, baste constatar que la querrela sobre el lugar del tratado de metafísica no fue coyuntural ni pasajera: de hecho, en 1944 -casi por la misma fecha en que el trabajo de Van Riet sostenía que el tratado de epistemología tomista seguía sin constituirse, como veremos luego,¹⁰ otro lovanista, el abate Jules Pirlot, justificaba su tema de tesis doctoral, diciendo que

“Hay que admitir que ninguna solución se ha impuesto hasta hoy, en su conjunto, en relación a los múltiples problemas que plantea la enseñanza metódica de la filosofía a nivel elemental. Como tendremos ocasión de recordarlo, la cuestión se planteó desde el siglo XVII, cuando aparecieron los *Cursus philosophiae* en reemplazo de los Comentarios de Aristóteles. Y volvió a ponerse sobre la mesa durante la restauración de fines del siglo XIX. Numerosas tentativas fueron hechas en vista de hallar la respuesta ideal. El ensayo teórico más influyente, del cual se habla aún hoy, fue el del padre Gény. Pero sus ideas no captaron todos los sufragios: M. F. van Steenberghe publicó, ya hace algunos años, un artículo donde defendía ideas diferentes¹¹ [...] En el terreno práctico, al lado de numerosos manuales que, puede decirse, no hacían sino seguir la rutina trazada, varios autores han intentado realizar innovaciones. El *Tratado elemental de filosofía para el uso de las clases*, editado por profesores del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, inauguraba ya nuevas disposiciones. El manual del P. Boyer⁽¹²⁾ se conforma hoy con las directrices de Gény. Sin embargo, en conjunto, las realizaciones no han alcanzado todavía la perfección deseable. Los profesores no están aún satisfechos y no se les puede achacar a ellos toda la culpa. Es cierto que ellos deben utilizar inteligentemente el libro clásico, pero es necesario primero proveerlos de uno que se preste a un empleo fructífero por sus cualidades de método”.¹³

¹⁰ Ver infra § II. B.

¹¹ Cfr. F. VAN STEENBERGHEN. “Réflexions sur la systématisation philosophique”. *Revue néoscholastique de philosophie*. T. 41, (mai 1938), p. 185-216.

¹² [BOYER, P. *Cursus Philosophiae*. 2 vols., Paris, 1935 et 1936. Nota de J.P.]

¹³ PIRLOT, Jules, abbé. *Les manuels de métaphysique dans le mouvement néoscholastique*. Dissertation présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie. Université catholique de Louvain, I.S.P, Louvain, 1944, p. iii. Este autor nos dice que « Gény nunca publicó un manual concebido según su plan de reforma [que reseñaré enseguida, O.S.] que hubiese podido ser puesto en práctica en la enseñanza, [pero en cambio, revisó y corrigió la quinta edición, publicada en 1928, del manual de otro profesor de la Gregoriana, el P. Vincentius REMER S.J. (†1910) *Summa praelectionum philosophiae scholasticae*, 2 vols., Prati, 1895]. Además diversos autores se inspiraron en las ideas de Gény respecto al lugar de la metafísica en la filosofía y de la distribución de los diversos tratados; [entre ellos son conocidos] los manuales de los PP. Boyer y Descoqs”. *Ibid.*, p. 1 y 42. Cfr: BOYER, Charles; S.J. (1897-1978) *Cursus Philosophiae*, Parisiis, Desclée de Brower, 2 vols 1939]; y DESCOQS, Pierre; S.J. *Institutiones metaphysicae generalis. Éléments d'ontologie*. Paris, Beauchesne, 1925.

El propósito del alegato de Géný, -publicado en 1909 en varios artículos de revista, revisado y editado como libro en 1913-, era, en principio, responder a ciertos problemas metodológicos que él y otros colegas suyos venían resintiendo en la formación de sus alumnos, en particular en la enseñanza de la ontología, y se expresó en una oposición a la forma wolfiana del canon heredado. En realidad, la colección de artículos del profesor romano recogía una corriente de opinión al interior de los tomistas, corriente que se vinculaba al prestigio de monseñor Mercier, ya nombrado cardenal,¹⁴ y que por tanto, para esta época, ya no podía ser considerada marginal ni minoritaria.¹⁵

Con modestia de hombre de *métier*, el profesor romano empieza exponiendo su dificultad como nacida de un problema práctico de enseñanza. Tratando de iniciar a jóvenes estudiantes de lógica en las primeras cuestiones de la ontología, dice,

“no conseguía cómo explicar a los jóvenes principiantes, las cuestiones primeras de la ontología, [...] mostrarles de qué hechos resultan, qué problemas se hallan llamadas a resolver, y caracterizar su grado de certeza en medio del abigarramiento de los sistemas, constatando que esta dificultad no se debía a circunstancias especiales, sino que se hallaba en otros medios, y que era comúnmente aceptado que un estudiante no comprendiese la ontología antes de haberla retomado y aplicado en teodicea. Entonces, me vi naturalmente abocado a sospechar allí algún error o malentendido, y a *interrogar la historia*”.¹⁶

¹⁴ De Mercier, dice Géný: “Entre los autores que han sentido y declarado la inoportunidad de la reforma wolfiana, convenía mencionar, en un lugar de honor, al fundador del Instituto superior de Lovaina, monseñor Mercier, hoy cardenal-arzobispo de Malinas. En el prefacio a su *Lógica* (1905⁴), dice que quien pretenda ser “fiel al espíritu peripatético, debe por tanto ir de lo más concreto a lo más abstracto”. GÉNY, P. *op. cit.*, p. 96. Nótese ya acá la diferencia con el lenguaje clásico, cuyo recorrido propone ir de lo simple a lo complejo. En otro artículo, Géný se suma al elogio que un conocido nuestro, Joseph-Louis Perrier, hace del “moderno neotomismo” lovanista, como veremos. Cfr. GÉNY, P. “Une histoire de la philosophie néo-scholastique”. En: *Questions d'enseignement...*, p. 200-201.

¹⁵ En un apéndice de 1913 “sobre el estado actual de la cuestión”, el profesor romano muestra que la polémica se había extendido, o que al menos la “crisis pedagógica” se resentía cada vez más. “No es del caso hablar ahora de las cálidas adhesiones que he recibido por parte de colegas de enseñanza, quienes coinciden en deplorar el lugar que se da hoy a la Ontología, y por las mismas razones nuestras: que los alumnos no se hallan preparados en ese momento, que la aprovechan poco y que a menudo terminan por coger fastidio a la Metafísica”. GÉNY, P., *op. cit.*, p. 98. En 1912 Géný también tomó parte en la polémica sobre el rol de las ciencias en la formación de los seminaristas: “El tono general del estudio que acabo de presentar muestra bien que no seguimos al R. P. Gemelli en las ideas emitidas recientemente por él sobre “*Una orientación nueva de la escolástica*” (*Revue néo-scholastique*, 1912, p. 549). Nos asociamos sin reservas a las observaciones que le ha presentado M. de Wulf (*ibid.*, p. 555) y el R. P. Bulliot (*Revue de Philosophie*, 1913, I, p. 46). No considero necesario para los propósitos de este párrafo, reproducir el detalle de esa discusión, sino analizar la postura de Géný en ella.

¹⁶ *Ibid.*, p. 13-14. En nota de pie, Géný dice responder a un debate contra “las protestas de autores en contra del orden que se da como tradicional”, autores como el jesuita Tilmann Pesch y el famoso dominico P. Hugon, impulsor de las “XXIV tesis tomistas”.

Tras el asunto del método de enseñanza estaba involucrado el problema de “el lugar asignado a la Ontología”: en el orden del ser, en el del conocer y en el del aprender, lo cual implicaba en últimas, la organización entera del canon de la filosofía, “pues –afirma el romano- el orden seguido es a menudo la característica de la tendencia más íntima de un sistema”. El orden del sistema escolástico, dice Gény, andaba en problemas, tanto heredados como recientemente adquiridos:

“Es una revisión histórica lo que quisiera ensayar ahora, haciéndola versar [...] sobre el *orden* seguido en la enseñanza escolástica. Detenerse a demostrar que el orden de exposición tiene una gran importancia en una disciplina donde la coherencia es la cualidad más necesaria, sería superfluo [...]. La muy antigua división de la filosofía en filosofía racional (o lógica), filosofía real y filosofía moral, es todavía comúnmente admitida, y el orden que ella implica es bastante seguido en general: la Lógica es puesta adelante como “arte de pensar”, como instrumento de adquisición del saber; la Moral es una aplicación, una práctica de la vida que corona felizmente la investigación especulativa. La *crítica del conocimiento*, de introducción relativamente reciente, es, en cambio, menos fácil de situar: aquellos que la consideran como una simple refutación de los falsos sistemas, una simple justificación del buen sentido, la colocan expresamente como apéndice de la Lógica, como una especie de medicina del espíritu preventiva o curativa, según que la duda haya hecho o no su obra todavía. Otros, quienes hallan el problema más complejo, no piensan que esta crítica pueda hacerse antes de hacer un estudio completo de la teoría del conocimiento: estos prefieren remitirla al final de la Psicología. Esta cuestión ha sido ya debatida a menudo, sin haber recibido aún una solución satisfactoria”.¹⁷

Era todo el canon el que parecía como resquebrajado: primero, la aparición de un reciente tratado –la crítica del conocimiento– que no se sabe bien dónde colocar, pues tras la cuestión de su lugar se cierne la oposición entre quienes sólo le darían una función profiláctico-apologética (defensa del buen sentido y la sana doctrina) y quienes han tomado el reto de encarar el “problema crítico”.¹⁸ Y segundo, enlazada con la Criteriología, aparece el problema del tratado de Psicología. Gény, casi como de paso, agrega acá una significativa nota de pie de página:

¹⁷ GÉNY, P., *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁸ Gény da otro testimonio de la evolución de los tratados neotomistas al ritmo de las exigencias del pensamiento contemporáneo: “Se repite en voz altisonante que los antiguos ignoraban el problema crítico [...] Concedámoslo [...]. Para responder a las necesidades, una Criteriología clásica se ha constituido [Sus elementos ya existían en muchos manuales de fines del siglo XVIII, pero mal coordinados y mezclados a veces con doctrinas poco seguras. Nota de P.G.] en el curso del renacimiento escolástico de los últimos siglos, un poco apresuradamente tal vez, y el edificio ha tomado muy rápido una estructura muy precisa, como definitiva: teoría general de la verdad y de la certeza, [...] después, examen de nuestras diversas fuentes de conocimiento, [...] en fin, resumen dado por la teoría del criterio último o de la evidencia. Apenas de pie, el conjunto ya parecía acomodarse difícilmente con ciertas sobrecargas necesarias, como el examen del subjetivismo, del criticismo, del positivismo, etc. Pero hoy es muy distinto [...] los adversarios ni siquiera la aceptan: [...] Es fuerte la tentación de dejarlos, y de continuar pensando a la manera simple y recta, abandonando a esos ruidosos delirantes. Pero ¿esta táctica será exitosa? ¿Más aún, es incluso posible? ID. “Le rôle des sciences”. En: *Questions d'enseignement...*, p. 117-118.

“En esta brevísima revisión de los problemas que puede suscitar el orden de la enseñanza, no menciono las divergencias relativas a la Psicología: muchos prefieren que su parte analítica, observación y experimentación, sea colocada en el umbral mismo de la filosofía; la cuestión me parece no ser sino un caso particular de esta otra cuestión más general: ¿qué lugar hay que dar a las ciencias positivas en la formación filosófica? Algunos piensan, en efecto, que es por un simple retardo, finalmente accidental, que la Psicología “positiva” no haya seguido a sus hermanas, la química, la física, la biología, en su emancipación [de la filosofía]; de resto, ella está en trance de reunírseles, y con paso rápido, según parece”.¹⁹

Un paso que señala el punto álgido de las relaciones entre filosofía y ciencias positivas, el que se revelará, poco a poco, como el verdadero fondo del problema: la irrupción de las ciencias positivas y de las ciencias humanas, y la capacidad de adaptación y apropiación que la “Filosofía buscada” podía ir desplegando en relación a ellas. Por ello, más que el problema de la Criteriología y la Psicología y su lugar en el canon, Géný consideraba que era ante todo el estatuto de la Metafísica lo que estaba en grave peligro:

“Quisiera señalar otra cuestión que toca con la precedente por algunos lados, y que no por ser menos discutida, es menos importante: se trata del lugar concedido a la *Ontología*. Se sabe que la *Filosofía primera* de Aristóteles, llamada luego *Metafísica*, formaba, después de la *Matemática* y la *Física*, el coronamiento de la filosofía real, y tenía un doble objeto: de una parte, los caracteres comunes a los seres materiales e inmateriales, substancia, cualidad, relación, causa...; de otra parte, los seres inmateriales, alma humana al menos en sus operaciones superiores, espíritus puros, Dios. Aristóteles no separaba estos dos estudios, e incluso les aplicaba el término común de *Teología*; la Edad Media lo imitó, y fue sólo mucho más tarde, [en el siglo XVII, con la metafísica suareciana] que la parte general de la metafísica, desprendida bajo el nombre de *Ontología*, fue colocada inmediatamente después de la Lógica, antes de la Cosmología, la Psicología y la Teología (sic). Pero, este cambio, que es admitido hoy casi universalmente, ¿ha sido feliz y benéfico? He ahí una grave cuestión.”²⁰

Pues el modesto asunto de pedagogía y el erudito saber histórico revelaban un arduo problema filosófico, en este caso, establecer cuáles habían sido las relaciones entre la epistemología y la metafísica escolásticas y sobre su impacto en el canon de estudios; y cómo las transformaciones modernas de estas relaciones tendían a confundir o complicar sus respectivos campos. De un solo trazo, Géný resume los desafíos y riesgos que acechaban al proyecto neotomista, la “grave cuestión”:

“La historia me ha parecido hacer interesantes y sugestivas revelaciones: la ‘cuestión de la Ontología’, ya planteada en la Edad Media, ha sido candentemente discutida en el siglo XVII, es decir, en el tiempo en que, después del renacimiento que siguió al

¹⁹ ID. “L’enseignement...,” p. 12, nota 1.

²⁰ GENÝ, P. *op. cit.*, p. 12-13.

Concilio de Trento, la escolástica sufría una nueva decadencia; y si el orden actual, que coloca la ontología inmediatamente después de la lógica, ha suplantado al otro y conquistado la casi total unanimidad de los sufragios, fue el triunfo de dos tendencias ambas bastante sospechosas: la una, antigua, era la de mezclar íntimamente la lógica y la metafísica, la otra, desarrollada sobre todo en tiempos del cartesianismo, era la de preferir siempre el método sintético y deductivo”.²¹

El proyecto confesado de Gény en este ensayo, es pues, el de someter a la crítica histórica y sistemática, dos puntos estratégicos: las relaciones ontología/epistemología, y el uso de los “métodos racionales”, dos tendencias que pretendía “controlar según el espíritu de la filosofía escolástica y el de la ciencia actual”, tanto como valorarlas en función de “las necesidades prácticas de la enseñanza”. Y lo que estaba en juego, Gény lo expresa con plena conciencia, era su posibilidad de inserción en la problemática empírico-trascendental. Para el jesuita, el orden de acceso a la metafísica implicaba una clara opción: o tratarla como ciencia *a priori* o bien como ciencia *a posteriori*:

“Que el lector se sirva recordar y vea cernirse sobre todo el debate lo que acabo de decir antes en relación al tema del orden seguido en los sistemas filosóficos: si éste no comanda la tendencia, deductiva o inductiva, sí la manifiesta con certeza, y es por tanto, en cierta medida, si no factor, al menos criterio de verdad. Ahora bien, la ontología es un compendio de tesis, las más generales, sobre el ser, el acto, la esencia, la unidad, la individualidad, la substancia, el accidente, la causa, el infinito...; *colocarlas antes o después del estudio de los hechos, es invitar a hacer mayor llamado a la deducción o a la inducción: en términos más precisos, es favorecer el dogmatismo o el empirismo*. Acercarlas demasiado a la lógica es exponerse quizás a no apoyarse en una base suficientemente sólida de experiencia, a cometer pasajes indebidos entre el concepto y la cosa. Y alejarlas demasiado, es prohibirse el precioso auxilio de nociones precisas y de principios netos”.²²

Guardemos en mente este irenismo entre lo racional y lo experimental, sobre él habrá que volver. Pero para entenderlo en toda su magnitud, hay que recorrer toda la crítica que entablan estos “neos”.²³ Gény, Mercier y otros, sostienen que la causa de los problemas tanto pedagógicos como conceptuales en la enseñanza de la metafísica escolástica estaba en el clásico canon wolfiano, o mejor, en la insistencia de buena parte de los manuales y profesores neoescolásticos por mantener la clasificación y orden de las partes de la filosofía institucionalizada por la reforma wolfiana desde la primera

²¹ *Ibid.*, p. 14.

²² *Ibid.*, p. 14-15. “Recurso demasiado frecuente a la deducción, y mezcla indiscreta de lógica y de ontología: quién no reconoce en estas las dos acusaciones que el positivismo moderno formula sin empacho contra la escolástica! Falta de ideas claras y de método seguro: se sabe cuánto Descartes, Leibniz y Wolff urgieron estos cargos. ¿No hay pues allí suficientes motivos para hacer una investigación minuciosa y un examen en profundidad?” *Ibid.*

²³ Sin embargo, Gény reafirma desde las líneas iniciales, su fidelidad al proyecto leonino de *philosophia perennis*: “incluso aquellos que no quieren tener que ver con el peripatetismo reconocen que él es el modo normal del pensamiento humano, que sus principios son las bases mismas de la mente, que él sostiene el término medio entre idealismo y empirismo, entre panteísmo y materialismo”. *Ibid.*, p. 4.

mitad del siglo XVIII, y en particular, su división entre metafísica general y metafísica especial. Aquel orden era, recordémoslo: Lógica, Metafísica general u Ontología, Metafísica especial (Cosmología, Psicología y Teodicea), y Ética (o Derecho Natural). Es por ello que el estudio de Gény echa mano de la historia de este canon, para interrogarse sobre la “verdadera tradición peripatética” y los desajustes que los “modernos” habían introducido en ella.

Que no quede duda: se trata de una de las profundas secuelas -¡1912!- del debate entre la configuración epistémica racional y la configuración epistémica experimental. Pero debo aclarar de inmediato: no se trata de la confrontación directa contra la epistème de la representación, como a comienzos del siglo XIX. Sería un craso error histórico, un facilismo interpretativo, el identificar “paleos” con “clásicos” y “neos” con “modernos” *en sentido epistémico*. Creo haber demostrado ya, por una parte, que los neotomistas -“paleos y neos”- estaban situados todos en el territorio de la epistème experimental, dentro del dispositivo empírico-trascendental de la verdad, y que no hubo retorno a la *ciencia del orden y la medida* en cuanto estructura de fondo. Pero por otra parte, hemos constatado la presencia de una serie de “bisagras”, en especial la “bernardiana”, cuyo efecto fue hacer que la estructura de la *mathesis* clásica se “redujera” a un *método científico* y se conservara en el nivel epistemológico como *un procedimiento racional, el lógico-deductivo*, de forma tal que los métodos racionales y los saberes matemáticos, lejos de desaparecer, ocuparon un “cierto” lugar junto a las ciencias positivas y sus métodos experimentales: y fue ese flotante lugar la causa y el objeto de todas estas querellas de textos:

“Nos parece necesario insistir sobre la necesidad de mantener el contacto entre la Ciencias positivas y la Metafísica, mostrar que ésta no es solamente la tradición aristotélica, sino que es también la única manera aceptable de comprender la Filosofía”.²⁴

Pero no se trata sólo del contacto: se trata de un verdadero coronamiento de las ciencias positivas y racionales por la metafísica. Demostrar que no había discontinuidad en los métodos de la ciencia y de la filosofía parecía ser la única forma en que el neotomismo podía insertarse en el orden moderno del saber:

“¿Algunos hoy no van hasta decir que la Ciencia es el dominio de la certeza y que la Filosofía es el de la probabilidad?
Aceptar esta concepción sería para la Filosofía cometer un suicidio. [...] No oponerse al progreso de este escepticismo nefasto sería para la Filosofía escolástica faltar al primero de sus deberes. Pero ¿cómo reaccionar de forma aceptable al pensamiento moderno? Restableciendo la continuidad entre Ciencia y Filosofía; mostrando que los problemas metafísicos germinan como espontáneamente sobre el suelo ya trabajado por las Ciencias, que, si son diferentes, no son de una naturaleza esencialmente

²⁴ GENY, P. “Le rôle des sciences dans la formation philosophique”. En: “*Questions d’enseignement...*” p. 128-129.

distinta, desde el punto de vista de la competencia del espíritu humano; que éste, armado para morder sobre lo real allí donde lo encuentre, halla acá tanto como allá, una ocasión de ejercer sus aptitudes nativas, que no tiene que buscar procedimientos de un todo nuevos, y que si los resultados deben presentar alguna diferencia, la ventaja será para las conclusiones metafísicas, más cerca de los principios directores de todo razonamiento”.²⁵

Pues bien, de lo que acá se trata es del debate sobre la naturaleza, función y forma de esos “métodos racionales” entre aquellos sectores neotomistas que, al modo balmesiano, habían “dado preferencia” –usando el lenguaje de nuestro polemista- a la arquitectura geométrica, a la pirámide inductivo-deductiva para salvar la Epistemología y la Metafísica, frente a aquellos que a *nombre de un retorno a la tradición aristotélico-tomista* defienden los “métodos experimentales” de las ciencias positivas, y su valor constitutivo para fundar la relación entre la Ciencia y la Filosofía. Pero ambas, en últimas, se batían para defender “científicamente” la Metafísica.²⁶ Curioso efecto “progresista” del “retorno a la “tradición”: de un lado, el progresivo impacto de las ciencias positivas y las ciencias humanas sobre el canon neoescolástico ha empezado a mostrar que dicho canon no era el “original” sino el “wolfiano”. De otro lado, evidenciaba que éste último no era compatible con el orden epistemológico de las ciencias y los métodos experimentales, ese régimen empirio-crítico de la verdad sobre “el hombre”: la analítica de la finitud, la historicidad, lo impensado, y la perpetua batalla entre “subjetividad y objetividad”.

En dos palabras, la cuestión tal como Gény la planteaba, era un asunto de “larga duración”, y no por capricho: su recurso a la historia era también un renovado intento de respuesta a los problemas de la relación filosofía/pedagogía no resueltos o en

²⁵ *Ibid.*, p. 127-128. En 1900 Mercier había escrito: “No ignoramos que se ha intentado muchas veces oponer la ciencia a la filosofía, asignando a la primera la verdad conocida y a la segunda la hipótesis y la quimera. [...] Mas aquí se emplea un procedimiento arbitrario que consiste simplemente en llevar a la filosofía los prejuicios apriorísticos de A. Comte. La comprobación del fenómeno positivo es obra exclusiva de la ciencia, decía Comte; la investigación de las causas, fines de lo absoluto, lleva el nombre de metafísica o de teología. [...] La verdad es que la filosofía ha hecho cuerpo con la ciencia, cuyo desenvolvimiento natural es. El espíritu humano no está regido por dos leyes opuestas: una sola ley le domina siempre y en cualquiera objeto a que se aplica su actividad; el observa y analiza los fenómenos, investiga para descubrir las causas, y explicar aquellos por éstas [...] Este fue el concepto de Aristóteles, el genio más ilustre de la humanidad, aceptado por Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant; entre nuestros contemporáneos Mr. Herbert Spencer, Helmholtz, Wundt, han comprendido igualmente la unidad necesaria del saber”. MERCIER, D. *La filosofía del siglo XIX...*, p. 56. (Versión castellana del “*Bilan philosophique du XIXe siècle*”. [1900].)

²⁶ El proyecto no era exclusividad del campo católico. Mercier registra que el “fundador de la psicología experimental” W. Wundt, había lanzado un proyecto análogo: “Declaro que, para mí, la metafísica no es un poema de ficciones, ni un sistema que la razón debe construir a priori; al contrario, propongo darle por base la experiencia, y por método único el que está en vigor en las diversas ciencias particulares y que consiste en ligar los hechos, unos con otros, por medio del principio de razón suficiente. Y no restringir esta ligazón a dominios de experiencia determinados, sino extenderla a la totalidad de la experiencia”. Wundt, W. *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, p. v. Citado por: MERCIER, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, [1897¹], [1925³], p. 179-180.

recurrente tensión desde la reforma pedagógica ramista y la organización de la *Ratio studiorum* que se ha descrito en el tercer capítulo. Y hacia el presente, no puedo dejar de conectar la postura de este profesor de metafísica con los resultados de la posterior investigación histórico-filosófica de E. Gilson, su denuncia de la conversión moderna de la metafísica en ontología; pero también la crítica radical a los efectos de los *planes de estudio* que hallamos en un tomista contemporáneo como Alasdair MacIntyre.²⁷

Cierro este párrafo con el texto en donde Gény resume el programa de trabajo que ocupó a esta línea “neo”: dicho en términos descriptivos, que hacen aparecer el punto como casi inocuo, se trataba de articular las nociones metafísicas de ser, causa y materia con los descubrimientos de la ciencia experimental. Todo un programa de organización piramidal de las ciencias, que se ocuparía de responder preguntas como ¿cuál es la esencia metafísica del electrón:

“La Filosofía no es solamente una crítica del conocimiento, ella es también una extensión de éste. Casi en todos los dominios, allí donde se detiene la Ciencia positiva, el filósofo puede presentarse y hallar aún una tarea que cumplir; esta tarea no está limitada de ningún modo, como lo quería Comte, a reunir y a sintetizar. Se trata bien de plantear nuevas preguntas, de llevar más lejos la investigación de las causas. Así, el físico y el químico tratan de resolver los cuerpos de la naturaleza en minúsculos elementos, moléculas, átomos, iones, electrones: pero todos esos elementos son aún corporales, ellos tienen aún todas las determinaciones por las cuales se trata de explicar los diversos fenómenos; ellos son aún, por lo menos, extensos, dotados de inercia, provistos de fuerzas. A estos elementos, últimos para la ciencia, el filósofo los toma y se pregunta si son simples, o bien, si ellos no entrañan un dualismo profundo. La Biología remite las manifestaciones inferiores de la vida al juego de unidades y de propiedades primordiales; si ella es sincera, exige incluso la presencia de una fuerza directriz que determine y oriente la evolución del organismo, repare las pérdidas, regenere a veces las partes destruidas, dé nacimiento a seres nuevos que perpetuarán la especie; pero ésta [ciencia] se siente tímida frente a esta entidad que escapa a toda representación figurativa como a toda medida: establecer su naturaleza y sus propiedades, he ahí el rol del filósofo”.²⁸

Así que esta bizarra pregunta sobre *la esencia del electrón*, que se desdoblaba en aquella otra crucial, por la *finalidad de la Vida*, eran posibles sólo porque ya se formulaban desde dentro de la lógica epistémica de la ciencia positiva, la que “veía” tras los objetos empíricos unas organizaciones y unas estructuras que los explicaban y los hacían visibles para el conocimiento; en dos palabras, debido a la constitución de estos “trascendentales de objeto”.²⁹ Hasta acá nos ha traído el análisis arqueológico: sacar a luz la inserción del neotomismo en este juego de verdad es lo que permite dimensionar cuál fue su carta de triunfo, la que le permitió construir su relación y su diferencia con la síntesis positivista.

²⁷ Cfr. *supra*. Cap. 4 § II.B.2.

²⁸ GENY, P. “Le rôle des sciences...,” p. 125-126.

²⁹ Ver *supra*, Cap. 4, § IV.C.1.

Pero la conclusión de Gény no es sólo filosófica. Como buen pastor, su preocupación muestra, sin sombra de duda, cuál era dominio estratégico que el pastorado no podía dejar en manos exclusivas de la ciencia, y aquí la operación epistemológica revela una envergadura política de importancia extrema:

“Con el animal los fenómenos de conocimiento y de tendencia consciente introducen problemas nuevos, cuyo carácter bien especial hace surgir la impotencia absoluta de una observación puramente exterior. Con el hombre, hay mucho más aún: admitamos, si se quiere, que la psicología empírica, aunque emplee la introspección, no deja por ello de ser una dependencia de la Biología; habrá que convenir sin embargo, y la crisis actual de esta ciencia lo clama en voz alta, que no se irá lejos si no se hace un llamado a los principios de la metafísica de las causas, es decir, a la Filosofía. En fin, el estudio de la actividad intelectual y moral del hombre planteará problemas exclusivamente filosóficos, que llevarán a escrutar el alma y Dios. Única en poder hacer ascender hasta esas cimas, la Filosofía será también la única en facilitar el descenso, permitiendo comprender mejor, a la luz proyectada por la Causa primera, aquello que la una observación un tanto recortada había entrevisto sobre los principios constitutivos de nuestro mundo. He ahí la tarea de la Filosofía real, o como se dice hoy, de la Metafísica. La existencia de esta tarea no la niega nadie, pero ¿qué valor se reconoce a los esfuerzos hechos por realizarla? Hay que confesarlo, el espiritualismo clásico que, en el curso del siglo pasado agrupaba aún a los ‘moderados’ está hoy muerto; fuera de los creyentes, digamos, de los católicos creyentes, no se le concede a la Metafísica sino un valor relativo. Ella pone, se dice, coherencia en la vida, ella da un alimento a la necesidad de ideal que todo hombre lleva en sí, pero ella es mas postulada que probada, ella no puede imponerse a la razón especulativa, sobre todo cuando se formula en afirmaciones precisas y dogmáticas ¿No van algunos hasta decir que la Ciencia es el dominio de la certeza y la Filosofía el de la probabilidad?³⁰

Es en clave política, en clave de relaciones poder/saber como hay que leer finalmente esta propuesta metafísica: de un lado, queda claro que las “ciencias positivas” y “humanas” estaban produciendo los nuevos conocimientos sobre “el hombre”. En particular, que ya la Biología no se limitaba a producir análisis sobre la *población*, la *especie* y las *razas*, sujetos colectivos de políticas públicas masivas, sino que a través de la Psicología empírica, la Ciencia de la Vida estaba experimentando y produciendo nuevo saber sobre la conducta (moral) del individuo: en una palabra, estaba capturando de un modo inédito lo que antes era dominio exclusivo del pastorado, la interioridad de los individuos. Los intelectuales católicos sienten –y denuncian- cómo la ciencia se está convirtiendo en una nueva forma de poder pastoral: su ataque contra la sociología biológica de Comte y Spencer no es una mera reacción anti-científica, sino una resistencia del viejo clero ante los efectos ético-políticos del nuevo régimen de veracidad y credibilidad que el nuevo clero ya oficiaba. Y el ya varias veces probado dispositivo de la *filosofía-como-pedagogía* era solicitado de nuevo como campo e instrumento de combate.

³⁰ *Ibid.*, p. 126-127.

Pero, de otro lado, ya he señalado con Foucault que hay que ver este proceso moderno de reconfiguración de las tecnologías de pastorado como un movimiento de “doble flujo”.³¹ Una segunda lectura de la estrategia neotomista que Gény formalizaba lúcidamente, saca a la luz también el juego inverso: no se trataba de un mera postura defensiva para que la Iglesia católica no perdiese su hegemonía de los saberes pastorales, bloqueando la ciencia con un “cordón sanitario” de metafísica, sino de una estrategia activa para interceptar y capturar las “ciencias humanas” dentro del dispositivo filosófico-pedagógico católico: si la ciencia positiva producía la emergencia de nuevos modos de gobierno de la individualidad, la “tarea del filósofo católico” sería la de reconducir los resultados de estos nuevos saberes biopolíticos sobre los individuos como sujetos morales, hacia los viejos prados del pastorado eclesial.³² No podría hallarse estrategia más “modernista” que ésta.

“Paleos” o “neos”, hallaremos siempre en ambos este componente en mayor o menor porcentaje de disolución: “allí donde se detiene la ciencia positiva, allí comienza nuestra metafísica”:

“Metafísica es la palabra griega (de *meta*, después, más allá, y *physis*, las cosas naturales). Designa el estudio de las causas, allí donde se detienen las ciencias físicas y matemáticas”;³³

decía nuestro parroquial monseñor Carrasquilla, con su característica desnudez didáctica. Y recuérdese la expresión con la cual Carrasquilla había elogiado el trabajo de Mercier, enlazando sin solución de continuidad la “pura evidencia” y la “definición” de los métodos racionales, con la “inducción” de los métodos experimentales:

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 [Mercier] principia siempre induciendo, de suerte que, cuando da la definición, ya el alumno o el lector la entiende sin necesidad de más explicación”.³⁴

Como el mismo Gény insinuaba, parecerían más defensivos los “paleos”, mientras que los “neos” serían más incisivos: pero ambos se necesitaban mutuamente, en un

³¹ Ver *supra*, Cap. 2 § VI, esp. nota 423.

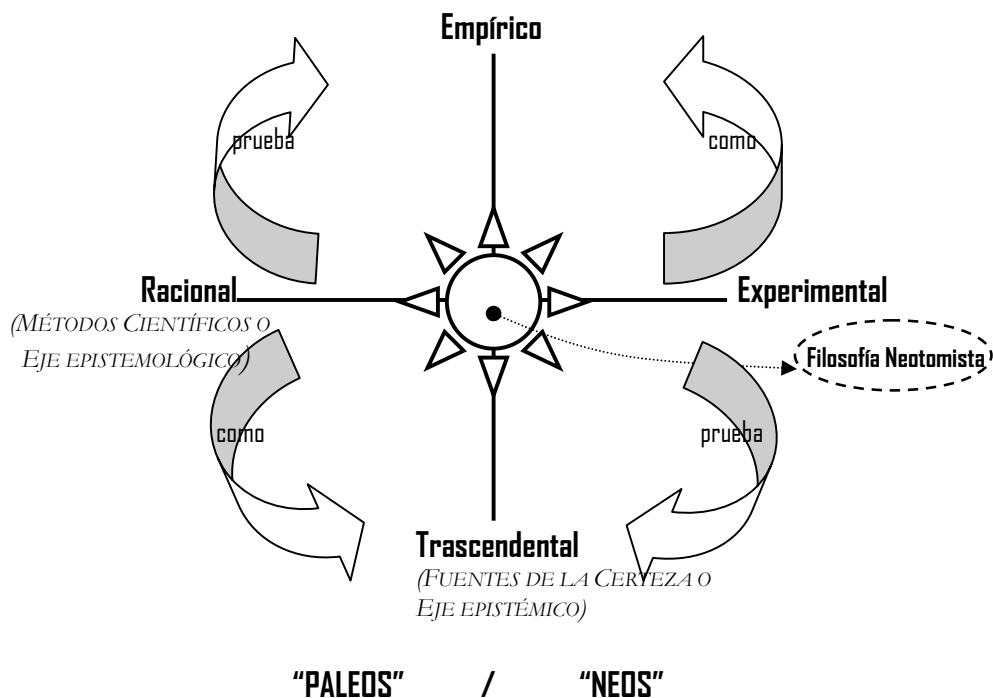
³² “Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se inefieren mutuamente, habría que hablar de una “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido integrada exhaustivamente a técnicas que la dominen o la administren, ella escapa de ellas sin cesar”. Foucault, M. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1977, p. 173. [Versión castellana, 1ª ed: Paris, Gallimard, 1976].

³³ CARRASQUILLA, R. M. *Lecciones de metafísica y ética...*, § 6, p. 10.

³⁴ CARRASQUILLA; R. M. “En elogio del cardenal Mercier...”, p. 237-240

juego tal vez no diseñado conscientemente por sus protagonistas, pero que en el contexto general del funcionamiento institucional fue estratégicamente eficaz, pues permitía al neotomismo moderar sus dos polos extremos: así, lograba la capacidad para desplegar en “cada tiempo y circunstancia”, según el cambiante juego de la relación Tesis/Hipótesis, ya fuera una cara progresista respaldada por un núcleo intransigente, o bien a la inversa, un rostro dogmático pero capaz de negociar y asimilar lo “nuevo”. Pero era un mecanismo que podía llegar a extremos perversos, pues permitía echar la culpa al adversario (por “paleo” o por “neo”) de los defectos y fracasos de la estrategia de restauración tomista, que, como hemos visto, renqueaba y chirriaba por todos los costados. Sea cual haya sido su resultado –tanto global como local-, queda demostrado que la escisión entre los polos “paleo” y “neo” fue la forma intrínseca de funcionamiento de esta “maquinaria dogmática de negociación”. Propongo, para ir desentrañando lo que pone en juego esta polémica, un grafo que nos permita situar el paradójico juego de tensiones que acabo de describir:

**GRAFO N° 9: “PALEO Y NEO TOMISTAS”:
OPOSICIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD EPISTEMOLÓGICA
EN EL CAMPO NEOTOMISTA**



He aquí el modo de leer esta matriz de tensiones: el eje epistémico significa que la tensión estructurante, arqueológica, de todo el campo de la filosofía neotomista es el dispositivo empírico-trascendental, pues a este nivel todas las corrientes neotomistas estaban situadas, sin duda, dentro del juego empirio-crítico de las ciencias positivas y

humanas. El eje epistemológico muestra, en cambio, la tensión entre lo racional y lo experimental, *no como dos epistemes opuestas*, sino como los *métodos científicos* –y los procedimientos pedagógicos– entre los cuales se dividieron las opciones para fundamentar y organizar el canon neotomista. En principio, la línea divisoria entre “paleos” y “neos”, ya el lector podrá imaginarlo, se trazó entre quienes optaron por enfatizar los métodos racionales y quienes se inclinaron hacia los métodos experimentales, aclarando de inmediato que la relación entre ambos es de presuposición recíproca, por un lado, y por otro, que en última instancia, el juego neotomista consistió en subsumir lo “experimental” bajo lo “racional”.

Y aquí hay que recordar cómo el neotomismo, inscrito en la figura epistémica empírico-trascendental –y de modo análogo a los positivismos– juega su apuesta epistémica *haciendo valer lo empírico como trascendental*. Ahora, tras examinar la alternativa “experimental” que representaron, entre otros Géný y Mercier, acabamos de ver cómo ella significó, en el plano epistemológico, *hacer valer lo racional como experimental*. Como efecto de este *quid pro quo* entre las polaridades constitutivas, el neotomismo produce un permanente equívoco sus combinatorias, que he graficado con el movimiento de las flechas, identificando una doble operación paralela del lado “paleo” y “neo”, respectivamente:

a) la operación “paleo” consiste, de un lado, en *probar* su estructura racional de principios a priori con argumentos o ejemplos empíricos (probar lo racional con lo empírico) y al mismo tiempo, utilizar esa estructura racional *como* si fuera trascendental (tratar lo racional como trascendental).

b) la operación “neo” consiste, de modo inverso pero correlativo, en hacer jugar los resultados experimentales *como* si fuesen hechos positivos (tratar lo experimental *como* empírico); y al mismo tiempo *probar* resultados experimentales con argumentos a priori (probar lo experimental con lo trascendental).

Si recordamos que lo “trascendental” es en últimas, y para las dos alas del *neotomismo*, un sucedáneo del “orden de las razones”, se puede explicar, desde el plano de la historia epistemológica, el rol estratégico de opuestos complementarios que jugó la tensión “paleos”/“neos”.

Un recorrido por la postura de Paul Géný y por los fundamentos teóricos que le proporcionó el trabajo del cardenal Mercier, nos permitirá ver el funcionamiento de esta operación. Si se reconoce la triple importancia –epistemológica, histórica y pedagógica– del trabajo de Géný, se justificará que tome pie sobre este documento para abordar la descripción de la manera cómo la doble tensión empírico/trascendental y racional/experimental, atravesó los manuales neotomistas desde fines del siglo XIX, y determinó todo el movimiento de su canon hasta su desaparición, bien entrado el siglo XX.

2. Historia, Lógica y Metafísica

Contra la afirmación usual sobre el “rechazo a la historia” entre los neoescolásticos, el recurso a los estudios históricos fue fundamental en el movimiento de “restauración tomista” tanto para construir una imagen de su origen como para ponerla permanentemente en cuestión. Con nuestro profesor francés en Roma, asistimos a un trabajo en la segunda línea. El jesuita Gény ya disponía, para esta época, de un cierto acumulado de estudios históricos sobre este problema.³⁵ Fue gracias a ellos como –y hasta donde mi incipiente investigación en este punto me permite afirmar- pudo llegar a ser uno de los primeros intelectuales neotomistas –antes de Gilson-, en denunciar el moderno “giro ontológico” o esencialista de la metafísica, aún a sabiendas de ir en contravía de la opción, si no oficial, al menos mayoritaria entre los restauradores del tomismo.

El punto de partida de Gény sitúa finamente el problema de las relaciones entre lógica y metafísica “desde su origen”: en el principio fueron los griegos, por supuesto, y en buen tomismo, el mejor de entre ellos, Aristóteles. Y allí, en la obra de “El Filósofo” el orden parecía estar claro, en principio:

“El orden fijado por Aristóteles para la enseñanza está claramente fijado, y es el orden mismo que, luego de un crítica verdaderamente prudente, el Estagirita siguió en la composición de sus obras³⁶: hay que ir de lo *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* al *πρότερον φύσει*, y para ello poner la física antes de la filosofía primera, lo menos abstracto antes de lo más abstracto;⁽³⁷⁾ en cuanto a la lógica, es un *instrumento* cuyo uso es necesario hacerse fácil, antes de toda investigación teórica”.³⁸

Empero, no toda ambigüedad quedaba descartada: en la solución aristotélica, la lógica dependía de la metafísica gracias a la dominancia conceptual de las nociones de *acto* y *potencia*. ¡Atención!:

“El problema físico del devenir había sido el primero en plantearse en el mundo griego [...] y a su cuenta se hicieron los mayores logros de la especulación filosófica, empezando por la lógica. [...] Aristóteles retomó el dualismo platónico, pero resituando la idea en la materia; Aristóteles reúne todo sobre esta concepción del doble elemento, uno permanente, determinable, el otro adventicio, determinante;

³⁵ Para la época en que escribe, Gény ya pudo disponer de los trabajos de Maurice de Wulf, Ch. Denifle, el P. Mandonnet y otros, aparte de las fuentes directas de los autores de los siglos XIII, XVI y siguientes, que él cita directamente, citas que omitiré acá en gracia de brevedad.

³⁶ Gény aclara que no se ha limitado a la famosa clasificación de Andrónico de Rodas, sino los estudios de crítica interna de la obra aristotélica desarrollados hasta entonces.

³⁷ [“Lo cual no impide que la inteligencia no conozca primero las cosas bajo sus aspectos más universales: el orden de estudio científico no es el orden de adquisición de las ideas”. Nota de P.G.]

³⁸ GÉNY, P., *op. cit.*, p. 15-16.

constitutivo de todo ser sometido al devenir, o, para llamarla con su nombre propio, sobre esta distinción entre la *potencia* y el *acto*; y la lógica se convierte también en un caso particular de aquella: así como la esencia es forma con relación a la materia en el ser concreto, lo mismo es la diferencia específica con relación al género, la cópula con relación a los términos de la proposición, la consecuencia con relación a las premisas del silogismo; y así las relaciones mutuas de inclusión de los conceptos, las proposiciones, los razonamientos, son sometidos a la ley universal, contenidos en la fórmula universal; la teoría de la ciencia es ella misma remitida a la búsqueda de una causa, es decir, a fin de cuentas, de una forma determinando una materia, de un acto completando una potencia. ¿Cómo, a partir de ello, comprender la lógica sin estar antes iniciado en la teoría que halla ahí su empleo, y que no es sino una explicación del problema del devenir? Y este problema mismo, si es la física la que lo plantea, ¿no la desborda también? El movimiento, es decir, el pasaje de la potencia al acto, no se concibe, pues, sino en el mundo corpóreo, y, por ende, ¿la cuestión fundamental no es, entonces, una cuestión metafísica?

Era fácil prever cuánto esta íntima conexión del conjunto volvería incómodo, incluso peligroso, todo fraccionamiento operado para satisfacer las exigencias de la enseñanza. Y de hecho, se discutió durante mucho tiempo sobre el verdadero objeto del libro de las *Categorías*: ¿Se trataba de palabras o de cosas? ¿Era un tratado de lógica o de metafísica? La dificultad de los *Analíticos posteriores* llegó a ser legendaria; qué decir de la *Metafísica*, donde viene además a agregarse el desorden de una compilación formada, con toda verosimilitud, con préstamos de diversas obras”.³⁹

Dejando de lado cuánta razón haya en reducir todos los griegos al problema del devenir y a Aristóteles al del acto y la potencia,⁴⁰ debo subrayar en cambio -a cuenta del postulado arqueológico sobre el efecto de recontextualización o traducción de los enunciados según la configuración epistémica donde hayan sido apropiados-, que si es cierto que la rejilla de apropiación enunciativa usada por el neotomismo decimonónico fue la “bisagra bernardiana”, este párrafo del jesuita permite ver el modo en que la pareja *potencia/acto* -que en el griego aparece asociando “lo permanente” a “lo determinable” y lo “accesorio” a “lo determinante”-, pudo ser reactualizada y resignificada en el contexto epistémico de la dupla *estática/dinámica* que ya hemos analizado. Con este hilillo en mano, acompañemos el recorrido de nuestro profesor.

Gény anota que la dificultad para señalar los límites entre los problemas lógicos y los metafísicos empezó a ser cada vez más notoria para los “recentiores”, “neoterici” o “modernos”, es decir, los nominalistas de la Baja Edad Media y los humanistas del Renacimiento. Se sabe que hasta el siglo XII la biblioteca peripatética filosófica medieval no disponía sino de ciertos tratados de lógica,

³⁹ *Ibid.*, p. 17-19. [Cita acá las discusiones de Francisco Toledo (1583) y Domingo Soto (1587)].

⁴⁰ Gény cita más adelante una afirmación que parece lugar común de ciertas relecturas decimonónicas de Aristóteles: “Vacherot decía: “Toda la doctrina de Aristóteles reposa sobre una fórmula que no es sino la expresión más abstracta y más alta de la experiencia, *Potencia y acto*, estas dos palabras resumen todo su pensamiento y explican toda cosa”. (*Le Nouveau Spiritualisme*, p. 163, Paris, 1884)”. Cit. en: GENY, P. *op. cit.*, p. 84, nota 1.

“e incluso los libros más interesantes del *Organon* no vinieron a formar la *Logica nova* sino hasta después de 1141; tampoco la filosofía propiamente dicha figuraba entre las *artes liberales*, la lógica sola tenía lugar, bajo el nombre de *Dialectica*, entre las *artes sermocinales* del *trivium*. Pero esta lógica ya había desbordado sus límites naturales”.⁴¹

Como ejemplo, el clásico problema de *los universales*, desde el *Isagoge* podía ser estudiado desde ambos puntos de vista, de modo que, agrega Gény

“las circunstancias fueron haciendo que, por cierto, este problema se plantease mal, y que la cuestión exclusivamente metafísica de la pluralidad de seres en el seno de una misma especie se mezclase con la cuestión lógica de la aplicabilidad de un mismo concepto a varios seres. Así, la lógica fue indebidamente recargada, y se mantuvo así incluso después de que la física y la metafísica de Aristóteles fueron conocidas y comenzaron a ser explicadas en la Facultad de Artes, es decir, unos años antes de 1210”.⁴²

Lo cual no habría impedido que, según el historiador lovanista M. de Wulf, desde el siglo VII, los problemas propiamente filosóficos se hubiesen ido configurando como una disciplina especial, superior a las artes liberales y a la vez inferior a la teología.⁴³ El siguiente hito histórico será el siglo XIII, para observar cómo se fue organizando un orden general para los estudios universitarios, a pesar, por cierto, de sus variaciones locales:

“Como los grandes doctores del siglo XIII se conformaron a la opinión de Aristóteles, bastará consultar a Santo Tomás. Éste quiere que se comience por la lógica, no porque ella sea más fácil, sino porque ella es el instrumento de toda ciencia (Cfr. *Sup. Boeth. de Trinit.*, q. 6, a. I, sol. 2, ad. 3), hay que colocar la física antes de la metafísica, porque acá nada impide seguir el orden natural que nos hace ir de lo menos abstracto a lo más abstracto”.⁴⁴

⁴¹ *Ibid.*, p. 19. [Su fuente acá es : M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1905].

⁴² *Ibid.*, p. 20. [La fuente es : M. de Wulf, “Le problème des universaux dans son développement historique du X^e au XIII^e siècle”. *Arch. Für Gesch. Der Philos.* IX, 1896].

⁴³ GÉNY, P. *op. cit.*, p. 21

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23-24. Progresión establecida según los “tres grados de abstracción” antiguos, que escalonan de forma ascendente, primero, la “filosofía natural” (o física), segundo la matemática, y por fin la metafísica. En el canon posterior a Wolff este orden se altera, pues allí, “luego de la Lógica viene inmediatamente la Metafísica general, enseguida la Cosmología, la Psicología y la Teodicea. Este arreglo corresponde a las ideas de la época moderna sobre la existencia de metafísicas especiales”. Cfr. PIRLOT, J., *op. cit.*, p. 4. G. Bueno abunda también sobre este punto: “Nos parece pertinente recordar aquí este hecho, tantas veces olvidado: que la división escolástica de la filosofía no se basaba propiamente en la teoría de las tres sustancias, [Dios, Alma, Mundo] sino en la de los tres grados de abstracción (física, matemática y metafísica). Bacon, como es sabido, iniciando un camino que siguió Wolff, añadió a sus tres famosos Tratados, *De Natura, De Homine, De Numine*, una suerte de preámbulo general destinado a tratar de los rasgos comunes que pudiesen convenir a las tres sustancias, y llamó *metafísica o filosofía primera* a este tratado. «Philosophiae autem obiectum triplex: Deus, natura, homo; convenit igitur partis philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de Numine, doctrinam de Natura et doctrinam de Homine» dice Francisco Bacon en el libro III, cap. I de su *Instauratio magna*. Y poco

Gény asienta que “en la síntesis tomista estaban estrechamente unidas lógica y metafísica”, hasta el punto que, en los opúsculos del Aquinate

“la solución de los más arduos problemas de ontología es a menudo remitida a una cuestión de lógica, por ejemplo a la cuestión de las relaciones del género y de la diferencia; incluso se está a veces en aprietos para decir si se trata de conceptos o de cosas, y nos preguntamos si [en Tomás] no hay ciertos pasajes un poco bruscos entre el orden ideal y el orden real, entre lo abstracto y lo concreto. Las cuestiones de *distinctions* en particular sufren de este equívoco, y el término mismo de *distinctio realis* (que no pertenece talvez a la lengua de Santo Tomás, pero que no tardó en introducirse) deja rondar una incertidumbre”.⁴⁵

En medio de la ortodoxia tomista de esos años, era un acto de valentía señalar estas “irregularidades” en la doctrina del Angélico Doctor. Pero Gény está decidido a ir de un extremo a otro de la cadena. Hasta el siglo XVII, continúa, el orden de la enseñanza permanece tal cual se ha descrito, y por ejemplo en la reforma de estudios de la Universidad de París, en 1598 –un año antes de la edición definitiva de la *Ratio studiorum*–, se estudiaba en dos años la lógica, acompañada de la moral el primer año y en el segundo las matemáticas y la física, y un poco relegada, la metafísica. Gény comenta que en efecto, la lógica estaba aún en el lugar destacado, efecto de la fuerte influencia occamista en la enseñanza parisina.⁴⁶

“Pero, la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles ¿no formaban, al comienzo mismo de la lógica, una ontología en pequeño? Estos dos tratados ¿no suscitaban las cuestiones de los universales, de los grados metafísicos, de la substancia, de la cualidad, de la relación, de la acción...? Es cierto, ya lo hemos constatado, que el opúsculo de Porfirio planteaba la cuestión del “realismo”, y la determinación exacta del tema de las *Categorías* no era cosa sobre la que se estuviera de acuerdo. Había allí una oportunidad demasiado bella para que los profesores de dialéctica pudieran salir de su humilde esfera, y dejar la humillante vecindad de Prisciano y de Donato, para

después añade: pero conviene, antes de proseguir los miembros de la división precedente, se constituya una ciencia universal, que sea madre de las demás, «hanc scientiam philosophiae primae sive etiam sapientiae, nomine insignimus». Por caminos paralelos, marcharon también muchos escolásticos, como Rafael Anversa, en su *Philosophia Metaphisicam Physicamque complectens*, Lyon 1625, o Fray Manuel Maignan, cuyo *Cursus philosophiae* contiene ya una *philosophia entis*. Wolff, tomando el nombre de Johannes Clauberg (*Principia Philosophiae*, 1613) y de Joannes Clericus o Leclerc (*Lógica, Ontología et Pneumatología*, 1692) llamó Ontología o Metafísica general a esta «ciencia universal» desligada ya de la Teología. Con esto se distorsionaba la perspectiva escolástica, porque la Teología, en el sistema tomista, no podía ser algo distinto de la misma Metafísica, la ciencia primera, por lo cual, la Metafísica general, que sólo puede establecerse sobre la especial, comenzará a bascular, en adelante, bien sea hacia la Neumatología, bien sea hacia la Cosmología (un detallado análisis de esta distorsión en GÓMEZ NOGALES, Salvador; S.J., «Sentido onto-teológico de la Metafísica», *Revista de Filosofía* del CSIC, n. 37, 1951, pgs. 271-317).” BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica de...*, p. 200.

⁴⁵ GÉNY, P., *op. cit.*, p. 26.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27-28.

emprender el vuelo hasta las regiones de la más alta metafísica. Pero los testimonios de esta época nos mostrarán cuánto daño resultó de esto para la enseñanza”.⁴⁷

Acá comienza a verse que el problema de la separación, que no era tan agudo para los antiguos, ya se plantea para los modernos –los clásicos, diría Foucault-: avanzado el siglo XVI, el tratado de metafísica se había ido reduciendo de resultados de “tratar prematuramente las cuestiones ontológicas: en lógica se las tocaba superficialmente, más tarde, ellas ya habían perdido todo atractivo”.⁴⁸ En conjunto, los profesores de filosofía como Domingo Soto, autor del mejor tratado de lógica del período, o Fonseca, y finalmente los jesuitas consultados para la elaboración de la *Ratio*, empezaron a trabajar en tratados separados de metafísica que empezaron a enseñarse con posterioridad. Gény se detiene; con morosidad comprensible, pero con lucidez histórica, sobre el trabajo de sus correligionarios antecesores:

“La Compañía de Jesús, quien se benefició, en este caso, de lo que, desde otro ángulo era un verdadero déficit: ella no tenía pasado, ni tradición; podía aprovecharse de las experiencias de otros, mezclarlas y seleccionar lo que le pareciese mejor en las diversas organizaciones existentes”.⁴⁹

Vale la pena citar acá el sumario de las opiniones que los consultores romanos del general Acquaviva le hicieron llegar a éste, ellas nos dan razón de las tensiones internas que motivaron las decisiones de mover, recortar, excluir, postergar o desarrollar ciertos tópicos o contenidos de la metafísica y la lógica, cuya descripción pedagógica ya se ha hecho en el cuarto capítulo:

“Pereira estima que no hay que tratar en lógica la cuestión de los universales, sino apenas mencionarla, sólo para que se puedan comprender bajo su aspecto lógico los “predicables” (es decir, los modos de atribución de predicado a sujeto); de igual manera, para todo lo que concierne a predicables y predicamentos, se debería excluir toda cuestión metafísica. Torres es casi tan estricto y considera las pocas palabras que debieran ser dichas en lógica sobre los universales como una concesión a los deseos de los alumnos, [remitiendo a la metafísica los temas de la analogía del ser y el principio de individuación]. Mariana menciona también que la analogía del ser debe ser tratada al final del curso de filosofía, a causa de su dificultad; e insiste en que en la lógica no se recarguen demasiado las mentes, y para que en la metafísica, reservada para el final, sea tratada con extensión. Acosta, luego de indicaciones parecidas, termina su nota remarcando que la separación de las cuestiones de metafísica es muy difícil de hacer. Toledo, en fin, parece en cambio conciliar con los hábitos establecidos en la época”.⁵⁰

Así que, finalmente,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29

⁴⁸ *Ibid.*, p. 30 nota 2, sobre las opiniones de Fonseca.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31

⁵⁰ *Ibid.*, p. 31-32.

“El proyecto de *Ratio studiorum* de 1586 es un eco fiel de las voces que hemos oído: domina siempre el cuidado de no cargar la lógica, de simplificarla, de desembarazarla de toda metafísica, dejando a ésta luego un año de estudios bien nutrido. Y el texto definitivo (1599), que tuvo fuerza de ley hasta 1832, impuso esta distinción de materias”.⁵¹

Doscientos treinta y tres años: ya hay acá un significativo precedente respecto a la “larga duración” de un régimen de estudios, al menos en su estructura formal. Pero hubo un segundo gran efecto de estas “pequeñas reformas técnicas”: poco a poco se fue consolidando un cambio en la estructura misma de los textos usados para el estudio, la paulatina sustitución de los antiguos *Comentarios* por un nuevo formato —con nuevos contenidos, por supuesto—: los *Cursus philosophiae*, de entre los cuales descolló, y con amplia influencia, las *Disputationes metaphysicae* del Doctor Eximio, Francisco Suárez. Aunque él mismo no fue, en la práctica, contra el orden tradicional del canon, retomó una anotación puntual del Aquinate,⁵² para afirmar una distinción que hizo carrera cada vez más entre los modernos, —recordemos las relaciones análisis-síntesis, investigación-exposición caras a la lógica de Port-Royal—, expresada en este caso en lenguaje escolástico: se le denominó la distinción entre *ciencia de primera adquisición* y *ciencia perfecta*.

“que en el orden del conocimiento perfecto, ideal, de las *realidades en sí*, la metafísica es la primera, porque ella confirma de una cierta manera los principios generales de todas las ciencias, ella explica los caracteres trascendentales del ser sin cuyo conocimiento no se puede casi tratar a fondo de nada en ninguna ciencia; pero la metafísica debe ser la última en el orden de la primera adquisición, de las *realidades para nosotros*, es decir del aprendizaje”.⁵³

Es el comienzo del desplazamiento de la antigua metafísica y la constitución de la moderna “ontología”: entrando en el régimen epistémico racional, la metafísica, separada en general y particular, busca ocupar el lugar de *ciencia de las ciencias* que la lógica había tenido en el régimen precedente.⁵⁴ Y en el surco de la tradición intelectual escolástica, es la pedagogía la que justifica —y tal vez fundamenta— el nuevo orden de los

⁵¹ *Ibid.*, p. 33.

⁵² Se trata del comienzo de su comentario sobre el *De physico auditu*, (In lib. I *Phys.*, lect. I). El tema fue retomado como principio general, señala Gény, por autores del siglo XVII como Fonseca, los Conimbricenses, y Mastrius. Cfr. *Ibid.*, p. 25 nota 1, y p. 35.

⁵³ Sintetizo varios pasajes extensos del texto citado. Cfr. p. 24-25, 35-36, 41.

⁵⁴ Sobre el tratado de Lógica, Gény aclara más adelante: “No es inútil para nuestro tema observar que esta división de la lógica (lógica, dialéctica y criteriología) no corresponde a la antigua, de la cual conserva a veces los términos, lógica menor y lógica mayor. La *Logica minor*, llamada también *Summulae*, era un simple compendio de *nociones* dadas sin ninguna discusión; la *Logica major* retomaba, bajo la forma de cuestiones, las dificultades que estas nociones suscitan sobre la naturaleza y el objeto de la lógica, sobre los predicables y predicamentos, sobre el silogismo y sobre todo, acerca de la demostración; se trataba allí evidentemente, de la verdad y del error, pero desde el punto de vista metodológico, mucho más que desde el punto de vista criteriológico. El problema de los universales era remitido a menudo, como se ha visto, a la metafísica”. *Ibid.*, p. 58, nota 1. [Véase, *infra*, cap. 8, el canon del manual de Goudin en comparación con el resto. O.S.]

tratados: “por la comodidad de la enseñanza, el orden natural de las ciencias será trastornado”.⁵⁵ Gény sintetiza este proceso en un trazo:

“Suárez, hallando fragmentada e incompleta la enseñanza de la metafísica, emprende la tarea de escribir sus *Disputationes*, convocando a una revisión de todas las grandes cuestiones de la filosofía y elaborando un plan propio, cuidándose sólo de establecer una especie de tabla de concordancias con los tratados clásicos. Las líneas generales de ese plan, son: el ser, sus atributos trascendentales, sus causas, sus divisiones: es la misma estructura de la ontología que se enseña en la actualidad [1909]. Con las *Disputationes* de Suárez llegamos al siglo XVII. Los comentarios de Aristóteles se hacen escasos, los *Cursus* los reemplazan, y si el orden general de antes se mantiene, esta forma nueva permite una presentación un poco más didáctica, donde el espíritu [o método] de síntesis halla su cuenta, se llega hasta desmembrar a Santo Tomás y a Escoto para sujetarlos al marco escolar. Pero se va más lejos aún, ¿por qué no extraer de la metafísica lo relativo a sus nociones más universales: ser existencia, substancia, accidente, causa; y colocarlas antes de la física donde dichas nociones tienen su aplicación?”⁵⁶

El cuarto hito por el que nos pasea Gény bien podría denominarse el del “desmembramiento de la metafísica” durante los siglos XVII y XVIII, al vaivén de los encuentros y desencuentros de la escolástica con la ciencia y la filosofía nuevas, la de Galileo, Torricelli, Pascal, Descartes, Mersenne...

“La preferencia dada a la marcha o método sintético, y en particular la inserción de una *Ontología* entre la lógica y la física, son en el siglo XVIII, puntos adquiridos, que se adoptan casi universalmente y que la opinión pública considera como definitivos. Digamos de inmediato que la metafísica no gana nada con ello. Convertida en un simple compendio de nociones abstrusas, una serie de teoremas planteados en lo abstracto, se ve acusada de esterilidad y apriorismo. Wolff mismo dirá en 1730 que no había entonces nada más despreciado que la ontología”.⁵⁷

⁵⁵ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38-39.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 50. Es en la obra de DU HAMEL [*Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata, in Regia Burgundia olim pretractata*, Editio novissima juxta exemplar Parisiense (1681), Nuremberg, 1682] donde al parecer se usa por primera vez el término de Ontología, y donde se justifica el cambio de lugar de la metafísica en gracia del método de enseñanza (sintético). “Siendo la metafísica la más difícil de las ciencias, es necesario, más que en cualquier otra parte, seguir la marcha *recta et naturalis*, es decir, la síntesis, que procede por “ensamblaje” de nociones, que va de lo simple a lo compuesto, comienza por las ideas más universales para desembocar a las más complejas. (du HAMEL, *op. cit.*, t. I, p. 257, cit. por Gény] ¡Cosa curiosa! —comenta éste—: este empleo del procedimiento sintético en la enseñanza es apoyado sobre el mismo principio de donde el antiguo peripatetismo había sacado la conclusión opuesta: la metafísica es la más difícil de las ciencias, por tanto, habían dicho Aristóteles y santo Tomás, no la proponemos a los principiantes; hagámosla hallar al final de un análisis laborioso, menos laborioso sin duda que el de los iniciadores, pero que se le parezca, que sea también una verdadera “cacería de la verdad”; el descenso fácil tendrá su hora, y no será por demás fácil, sino en tanto que el discípulo se haya familiarizado, por una larga práctica, con esas nociones abstractas por las cuales deberá pasar para alcanzar lo concreto”. GÉNY, P. *op. cit.*, p. 49-50.

Nuestro profesor llega incluso hasta ensayar acá una explicación sobre la “decadencia de la escolástica”, alternativa a la historiografía neotomista oficial representada por la tesis del discípulo de Mercier, Maurice de Wulf, que ya conocemos por pluma de Rengifo, el primer historiador colombiano del neotomismo: esa idea de que la causa de tal decadencia se debió a la polarización engendrada por el “malentendido entre los escolásticos y los hombres de ciencia en el siglo XVII”.⁵⁸ Tesis que, subrayo, los historiadores han seguido reproduciendo hasta para analizar el destino del movimiento de *revival* del tomismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, como si la filosofía, la ciencia y sus relaciones, hubiesen sido las mismas a lo largo del tiempo. Para Gény, sin negar del todo tal explicación, el asunto fue más complejo: en efecto, hubo no pocos escolásticos-humanistas que “hicieron ciencia católica” incorporando los resultados de la física a su metafísica de base peripatética, al precio de introducirle modificaciones a veces sustanciales:

“En particular, muchos concibieron la forma substancial como una simple resultante, como una proporción, una armonía. Y con ello prepararon ciertamente el triunfo del cartesianismo al que ellos se oponían. Su caso es, sin embargo, notable: poseían una seria iniciación escolástica, vivieron en medios escolásticos donde fueron bastante apreciados. No hubo, entonces, entre las dos “mentalidades”, tal como se ha podido creer, esa ausencia de comunicación, y hay que buscar, pues, otras causas a la decadencia del peripatetismo. Tal vez la evolución de la enseñanza de la metafísica tuvo en ella no sólo una parte, sino una muy grande parte”.⁵⁹

⁵⁸ Título del último párrafo de: DE WULF, Maurice. *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain/Paris, I.S.P./Alcan, 1904. Este párrafo, y la tesis correspondiente, desaparecen en ediciones posteriores, reemplazada por un texto donde el lovanista termina por afirmar, usando argumentos históricos, la permanencia futura de la *filosofía perennis*: “Los filósofos del siglo XVII, que hicieron más de un préstamo a la escolástica, no la suplantaron totalmente, a pesar de su valor y de su poder. El respeto de la personalidad, que no es sino la aplicación al hombre de la concepción pluralista del universo, la majestad del espíritu, el lugar central del Ser supremo y otros temas acuñados por el genio escolástico, reflejan demasiado fielmente el alma occidental como para que puedan desaparecer. La *via antiqua* es una *via perennis*, una adaptación de las ideas griegas al espíritu occidental. Si es cierto que seguimos siendo griegos en nuestro modo de filosofar, la escolástica durará tanto como la civilización formada en Occidente por los neolatinos, los germanos y los anglo-celtas”. DE WULF, M. *op. cit.* Tome III: *Après le treizième siècle*. Louvain/Paris, I.S.P./Vrin, 1947, [6^e éd. entièrement refondue], p. 267.

⁵⁹ GÉNY, P. *op. cit.*, p. 43, nota 2. Gény explica la decadencia por el uso de un canon racionalista: “He dicho antes que los antiguos escolásticos estimaron necesaria como introducción a la física la teoría del devenir y de las causas. Se sabe que ellos dividían la física en dos partes, física general y física especial; la primera correspondía mas o menos a lo que hoy llamamos cosmología; la segunda a nuestras “ciencias”: física, química, biología y a la psicología. Comenzaban por la física general, y de este modo, la física especial tomaba la forma de una ciencia deductiva, donde se aplicaban los principios sobre el movimiento, la materia, el espacio, etc. Este era, con seguridad, un grave error de táctica, tal vez el error capital que ha esterilizado su actividad científica y que, a partir del siglo XVII, a pesar de los loables esfuerzos de algunos, a aislado a los escolásticos del resto de los pensadores. ¿De dónde venía éste? Simplemente, parece, del orden de los tratados de Aristóteles, que habiendo colocado la recopilación llamada *φυσική ἀκρόασις* inmediatamente después del *Organon*; mientras que su contenido lo acerca más bien a la metafísica, no presta ningún servicio para el estudio monográfico de los seres

¿No está insinuando Gény que la “filosofía católica” de fines del siglo XIX puede hallarse en un predicamento análogo, y que si continuaba por esa vía filosófica wolfiana, terminaría dando el triunfo al kantismo y al positivismo?

3. *Ratio y racionalismo*

Sea como fuere, nuestro profesor sostiene su tesis siguiendo el camino de la enseñanza de la metafísica, mostrando los nocivos efectos de la reforma wolfiana sobre la tradición intelectual escolástica. Pero atención, bajo su pluma empezamos a notar que, al criticar las “debilidades racionalistas” del canon wolfiano, empiezan a tejerse ciertas afinidades entre este retorno al “espíritu peripatético” y “el espíritu positivo” de las ciencias experimentales. O al revés: el espíritu positivo es el que ha hecho “recuperar” un peripatetismo “empirista”. De un plumazo, Gény saca a la luz la “geometrización racionalista” de la metafísica:

“Pero ¿logrará Wolff rehabilitar la metafísica? Bien por el contrario, él termina de cortar las raíces con las cuales la vieja metafísica se insertaba en la experiencia y sacaba toda su savia. Su división de la filosofía, desde entonces clásica, excluye la parte experimental de la física, para formar con la parte racional, bajo los nombres de cosmología y psicología, las dos primeras secciones de la “metafísica especial”; las cuales son presentadas como ciencias deductivas, como un desarrollo *more geometrico* de la metafísica general u ontología. Y esta última, ¿de dónde parte? De principios dados. Vienen los ideólogos franceses y los idealistas alemanes, todos constructivos y aprioristas a más no poder, y la filosofía se moverá en el vacío. [...] Al final del siglo XVIII, la filosofía escolástica misma se merecerá estas severas críticas. He aquí lo que le había costado introducir sin discreción el método sintético en la enseñanza”.⁶⁰

Venga ahora, como anillo al dedo, el tajante comentario de E. Gilson sobre el impacto de la reforma wolfiana, que no se limitó sólo a los manuales de filosofía escolástica, sino que habría afectado a toda la filosofía occidental:

“La extraordinaria prontitud de tantos manuales modernos de filosofía escolástica para dar la bienvenida, junto con la noción wolfiana de ontología, a la escisión de la ciencia del ser en varias ciencias distintas es un signo seguro de que, en la misma medida en que así se comporta, la moderna Escolástica ha perdido el sentido de su propio mensaje. Pero condenar unos cuantos manuales es un incidente menor para la larga historia de la tradición wolfiana. Nada puede hoy en día darnos una idea de la

materiales. Se ha corregido parcialmente este error en la enseñanza escolástica, sería deseable que se le rechazara por completo, que enseguida de la lógica se tratase [...] la “física especial” en el sentido antiguo del término, incluyendo la psicología descriptiva, y que sólo entonces se abordase la “filosofía natural”. *Ibid.*, p. 92-93, nota 1.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 50-51.

autoridad de que su doctrina gozó en todas las escuelas de Europa, y especialmente en Alemania. Para innumerables profesores y estudiantes de filosofía, la metafísica era Wolff, y lo que Wolff había dicho era la metafísica. Para Emmanuel Kant, en particular, nunca sería otra cosa, de tal modo que toda la *Crítica de la Razón Pura* se apoya en última instancia en el supuesto de que la bancarrota de la metafísica de Wolff había sido la derrota de la metafísica misma”.⁶¹

Este párrafo, escrito en 1949-, es la conclusión de una muy técnica explicación sobre por qué la reforma wolfiana, en el surco de la distinción suareciana entre esencia y existencia, desembocó en la separación de la metafísica en dos partes, una general y otra especial, rebautizando la primera y separando la segunda en tres tratados:

“El método escrupulosamente exacto que Wolff usaba en su determinación del ser era suyo, pero los resultados conseguidos con aquel método no tenían realmente nada de nuevo. [...] Ante todo, el genuino significado tomista de la noción de ser está, en 1792, totalmente olvidado. Para Wolff, Tomás de Aquino y Suárez piensan lo mismo con respecto a la naturaleza del ser, y no es Suárez quien está de acuerdo con Tomás de Aquino, sino Tomás de Aquino quien está de acuerdo con Suárez. En resumen, el suarismo se ha tragado al tomismo. [...] Es casi imposible adivinar qué hubiera sido de la filosofía moderna si, en lugar de enseñar con Suárez que *operatio sequitur essentiam*, Wolff hubiera enseñado con Tomás de Aquino que *operatio sequitur esse*. Pero esto era lo último que él se hubiera propuesto hacer. Cuando por fin se decide a localizar la existencia, Wolff reconoce enseguida que es algo más que mera posibilidad. [...] Por esta razón, la causa de la existencia se halla siempre fuera del posible mismo, y por eso, en una fórmula injustamente famosa, Wolff ha definido nominalmente la existencia como el complemento de la posibilidad. «*Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis*» [WOLFF, Ch. *Philosophia prima sive Ontologia*, n. 174, p. 76]. [...] En definitiva, la razón suficiente de la existencia actual de cualquier ser finito no se hallará jamás en ese mismo ser, se hallará siempre en otro. Por supuesto, una vez que ha recibido este modesto complemento, que cuesta tan poco aunque rinde tanto, el ser wolfiano es actualmente, o existe. No obstante, aún entonces, y de cualquier modo que se la considere, la existencia sigue siendo completamente extraña a su esencia, lo cual significa que la existencia sigue siendo completamente extraña al ser.

“Y por eso, en la filosofía de Wolff, la existencia está completamente excluida del campo de la ontología. Hay ciencias especiales para ocuparse de todos los problemas relativos a la existencia, y ninguna de ellas es la ontología. ¿Tenemos interés en descubrir la razón suficiente de la existencia de Dios y del mundo? La teología natural dará la respuesta. ¿Queremos saber cómo los seres que componen el mundo material son, aunque contingentes, determinados? La cosmología nos informará de ello. ¿Nos preguntamos cómo, en la mente humana, los posibles son llevados de la potencia al acto? La psicología tiene la clave de ese problema. Cuando hoy en día hacemos uso del término “ontología”, éste significa para nosotros exactamente lo mismo que “metafísica”. No así en la filosofía de Wolff, que necesitaba una palabra nueva para

⁶¹ GILSON, E. *El ser y los filósofos...*, p. 160.

designar una cosa nueva. Estrictamente, una ontología es una metafísica sin teología natural, porque es una *metafísica sin existencia*".⁶²

Desprenderse de este lastre de la metafísica racionalista del siglo XVII era la condición necesaria, según Gilson, para que un verdadero tomismo pudiera tener su sitio propio bajo el sol moderno, recuperando toda su potencia metafísica al evitar los laberintos del *Cogito*. En otra ironía poética de la historia, el auge de los estudios históricos que suscitó *Aeterni Patris*, aserraba a la restauración tomista su propia rama. Nueva "acta de defunción" gilsoniana para el neotomismo, escrita esta vez, en 1949. Cuarenta años antes, en las páginas conclusivas de este ensayo histórico, el jesuita habla como buen epígono de la *Aeterni Patris*, en un lenguaje irénico –"equilibrio entre experiencia y razonamiento", que bien podía tanto satisfacer a un clásico como a un moderno:

"El siglo XIX va a sentir duramente este déficit. Cuando la Iglesia, salida de las turbulencias que la habían agitado tan fuertemente, puede pensar en reformar sus escuelas, trata de renovar su enseñanza. Las primeras tentativas son desafortunadas: prisionera de los moldes cartesianos, la filosofía católica intenta el tradicionalismo, el ontologismo; de los cuales felizmente se deshace pronto; y desde entonces tiende, por un movimiento constante, siempre más acusado en la medida en que se muestra de más en más fecundo, a resituarse integralmente en la corriente peripatética. Y ella está movida a hacerlo, no tanto, como lo podría hacer creer un examen superficial de los hechos, por un apego al pasado o por órdenes autoritarias, sino por la lógica interna de las cosas: las especulaciones idealistas la han fatigado como a todo el mundo, pero mientras que el positivismo no ve, para reemplazarlas, sino la preocupación rastrera de alinear los hechos, ella reencuentra en el peripatetismo un cuidado equitativo de la experiencia y del razonamiento, un marco firme donde los nuevos conocimientos vienen como naturalmente a tomar su lugar".⁶³

Pero no hay tal conciliación. Gény pasa una cuenta de cobro a la *intelligentzia* católica, y su agudeza se manifiesta en los párrafos siguientes donde, como hombre de terreno (escolar), se atreve a increpar incluso a sus propios superiores por mantener aún el espíritu racional, y no haber logrado reorientar su reforma pedagógica hacia el antiguo canon peripatético, o al menos hacia su espíritu metafísico que se definía como realista, vital y "positivo":

"Y sin embargo, de los moldes de los que se libera, [la filosofía católica] conserva aún ciertas cosas, y en particular, el orden sintético introducido en la enseñanza permanece aún bajo el aprecio general. No será exagerar, creo, el atribuir a la segunda *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús (promulgada bajo el generalato del P. Roothan en 1832), una gran importancia en esta supervivencia del orden del siglo XVII. Elaborada antes de la restauración francamente escolástica de la filosofía ocurrida bajo Pío IX y León XIII, la *Ratio* no la deja aún entrever; la selección y el orden de las cuestiones

⁶² *Ibid.*, p. 159-160.

⁶³ GÉNY, P. *op. cit.*, p. 53.

tiene un sabor cartesiano bastante pronunciado; la ontología figura allí, ni qué decirlo, inmediatamente después de la lógica. Una ordenanza del P. Beckx vino, en 1858, a abrogar ciertas concesiones hechas al espíritu del tiempo y que la práctica había hecho juzgar dañinas, pero tampoco ella modificó el orden; incluso recordó que tal orden era obligatorio, al menos en sus grandes líneas. [...] También los numerosos manuales compuestos desde entonces por jesuitas han buscado más bien mejorar el contenido de las cuestiones que su ordenamiento”.⁶⁴

Que sean las palabras del propio autor las que me ayuden a cerrar este apartado sobre el impase anunciado del proyecto neotomista:

“Terminemos nuestra investigación. Las últimas citas muestran que aún hoy [¡1909!], se discute sobre el lugar a dar a la metafísica general, que no se piensa haber agotado la cuestión, que ni la experiencia ni la teoría han impuesto una solución, que hay lugar, pues, a buscar aún más, y que para ello habría incluso que remontarse más lejos de lo que hemos hecho. Hemos visto, por la historia misma, cuán compleja es la dificultad. La filosofía de Aristóteles está en su fondo del todo penetrada de metafísica, y ésta reclama allí un lugar desde el comienzo; la repartición de los tratados subraya esta conexión íntima; con la Edad Media, el renacimiento escolástico se sostiene a pesar de todo en esta distinción, y, parece que percibiera cada vez más el peligro de una práctica contraria. Pero cuando se ensaya poner orden en las cuestiones y dar satisfacción a los espíritus ávidos de rigor geométrico, se ha visto conducido a reunir el viejo tratado de los Predicamentos, el segundo libro de la *Física*, y los pasajes similares de la *Metafísica*; de allí sale una “ontología” que, por venir demasiado temprano en el curso de filosofía, es formalista y vacía.

La neoescolástica del siglo XIX hace entrar en ella cuestiones importantes que habían cesado de ser estudiadas, pero sin restituírle una base positiva, experimental, y sobre todo, sin tomarse el cuidado de preparar las mentes para esta sutil abstracción. ¿Qué hacer, pues? Y ¿cuáles serían las condiciones posibles de una restauración fecunda, que realice la consigna *Vetera novis augere*? Hay allí, ya se ve, un largo y difícil estudio por hacer, dado que habría que determinar, de manera precisa, la génesis y la mutua dependencia de las principales cuestiones de la ontología”.⁶⁵

4. *Estática racional, Dinámica experimental*

El trabajo del profesor romano aborda su propia propuesta de reforma. Pero, como iremos viendo, a pesar de haber criticado los retoques en el contenido y no en el orden del canon, Gény no osa tocarlo en conjunto, sino sólo el orden interno del tratado de Metafísica. En un apéndice “sobre el estado actual de la cuestión”, agregado a su ensayo en 1913, Gény reseña algunas recientes “iniciativas interesantes” de varios autores que se colocan en su misma línea de buscar alternativas al canon de la “reforma wolfiana”: los manuales del R. P. Don Gredt, del colegio de San Anselmo en Roma, los de Mercier

⁶⁴ *Ibid.*, p. 53, nota 1. Recuérdese que, según McCool, “en 1858 Liberatore, Taparelli, Sordi, 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”. Cfr. *supra*, Cap. 2 § 2.3, nota 97.

⁶⁵ GÉNY, P. *op. cit.*, p. 56-57.

en Lovaina, los del R. P. Audin, de los Padres del Sagrado Corazón de Bétharam (Beirut).⁶⁶ Gény se detiene también sobre la propuesta de Criteriología del jesuita P. Jeannièr del Escolasticado de Jersey, quien está de acuerdo con el canon lovanista y con la propuesta de nuestro autor sobre la Ontología. El profesor romano termina por fin con una referencia, que ha llamado favorablemente su atención, a la propuesta de programa de Ontología del P. Anglade S. J., profesor del Escolasticado de Shambaganoor, Misión francesa de Maduré, India inglesa: la coincidencia geográfica “Roma/Lovaina” con “paleos/neos” se difumina, los lugares citados por Gény hablan más bien de una “globalización católica” de la filosofía perenne, -convertida en filosofía humanista universal que borra las diferencias culturales: en el Ser, lo Estático prevalece sobre lo Dinámico-.⁶⁷ Este formador de jesuitas en tierra de misión ha ensayado un

“reagrupamiento de las cuestiones *en el seno mismo de la Ontología*, esforzándose por ir de lo más conocido a lo menos conocido, de lo concreto a lo abstracto. He aquí el plan propuesto:

Primera Parte: Los Seres. Primera Sección: los seres considerados desde el punto de vista estático. Se constata primero el hecho de la distinción numérica de los seres en el campo mismo de la experiencia; lo que da nacimiento a conceptos generales que es necesario estudiar: unidad, identidad, similitud, distinción, precisión, multitud, número; hay además grados diversos a considerar en la unidad y la distinción. Se puede examinar aquí el aspecto ontológico de la cuestión de los universales. Finalmente, resta dividir los seres en categorías, estudiar la substancia, el accidente, la simple relación.

Segunda sección: los seres desde el punto de vista dinámico. Aquí también un gran hecho domina todo, el del cambio; hay que instituir su análisis exacto. Entre los problemas que suscita, y que constituyen casi toda la Filosofía, tres sobretodo conciernen a la Ontología: naturaleza de los posibles, cuestión de la causalidad, relaciones del ser contingente al ser necesario (estudio de los conceptos de finito, infinito, compuesto, simple,...).

Segunda parte. El Ser. Primera sección: las propiedades fundamentales del ser: unidad verdad, bondad, belleza. Segunda sección: La noción de ser; su unidad, su grado de abstracción en relación con las diferencias, la naturaleza de su atribución a los diferentes seres (analogía).⁶⁸

⁶⁶ “Quienes proponen un plan en el cual, según el uso antiguo, la Metafísica estaría coronada por una “Filosofía Primera” que trata del ser trascendental y de Dios; [...] y ya dividen la Psicología en una parte empírica, positiva, y en otra parte racional”). *Ibid.*, p. 57

⁶⁷ Significativa indiferencia sobre los lugares de origen de cada una de estas propuestas: no es Roma/Lovaina, es el efecto de la occidentalización católica que recorre los mismos caminos que la ciencia: para el “espíritu del Angélico Doctor” las diferencias entre el hombre del centro y la periferia son consideradas como un accidente, y los conceptos ontológicos de la *filosofía perenne* no conciben lo local sino en cuanto trata de parecerse a lo global: “*el ser es uno*”. Entre India, América, Lovaina o Roma, la diferencia está en el buen o mal orden usado, en sus combinatorias, y no en las culturas, en *la existencia*: una buena ontología o psicología universales pueden ser, como la ciencia, apropiadas y hasta producidas en cualquier escolasticado de los cinco continentes.

⁶⁸ GÉNY, P. *op. cit.*, p. 100-101.

El hecho es que Gény, estando de acuerdo con esta división general de la Ontología, propone su propio plan, “desembarazando la ontología de cuestiones que pertenecen, bien a la lógica, bien a la teología natural, bien a una verdadera introducción a la filosofía real”.⁶⁹ Al final de tal operación, la metafísica quedaría reducida a pocos, pero esenciales temas: “el ser y sus modos diferenciales de ser, substancia y accidente, naturaleza e individuación, esencia y existencia”.⁷⁰ En esto, Gény proclamaba un retorno a los antiguos –aclarando que llamaba así a los autores anteriores al siglo XVII, como veremos-, un rescate del mejor espíritu peripatético:

“Se trata de que la reforma propuesta es, en sus grandes líneas, un simple retorno a lo que se practicaba antes: la lógica trataba de los universales en sus relaciones mutuas; la física se abría por el estudio del devenir, es decir la teoría de las causas⁽⁷¹⁾; a la metafísica estaban reservadas las generalizaciones más arduas. Pero lo que vale aún más que la fidelidad al pasado, es que el orden propuesto guarda del peripatetismo el carácter esencialmente objetivo y positivo que le da su savia. Luego de que la lógica ha indicado los procedimientos, se aborda lo real; y allí las cuestiones nacen de la experiencia, las soluciones son aquellas que sugieren los hechos, el filósofo se mantiene allí en contacto constante con lo concreto, y no tiene que esforzarse por hallar ejemplos o aplicaciones. Hay allí, se lo confesará, una seria ventaja que no aseguraban las especulaciones sobre el *ens ut sic*, sobre los posibles, sobre la esencia, sobre la individuación, con las cuales se había enmarañado los preámbulos de la filosofía real”.⁷²

Los ecos de Mercier que llegaron, lejanamente, hasta Vélez Correa.

A riesgo de fatigar al lector con este lenguaje escolástico –más se fatigó esa masa de anónimos estudiantes que debió aprenderlo prácticamente de memoria, y más aquellos esforzados que quisieron penetrar en su interior-, voy a presentar sus rasgos distintivos para hacer ver cómo la crítica al “canon racionalista” sitúa la postura “neo” respecto al dispositivo empírico-trascendental, a partir del punto angular de la metafísica *neotomista*, la distinción real entre esencia y existencia:

“El fondo de esta cuestión, como de toda cuestión metafísica, ¿no se hallará en esta otra: qué relación hay entre la distinción conceptual adecuada y la distinción real [entre esencia y existencia]? Para que la mente pueda sacar, de una misma cosa, dos conceptos adecuadamente distintos, ¿qué pluralidad se requiere en la cosa? ¿Pluralidad actual, de realidades o de formalidades o solamente pluralidad virtual? Ya se ve, estamos aquí en la cima en donde se parten las aguas de tres grandes ríos, el tomismo, el escotismo, el suarecianismo. [...] Pero, se me objetará, si esta cuestión

⁶⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁷¹ [“Según el sentido recibido del término, es metafísico todo aquello que es inmaterial, sea *negativa*, sea *precisivamente*; los conceptos del devenir y de las causas están en este último caso, pero su estudio era juzgado necesario para abordar la física, y hecho exclusivamente sobre ejemplos materiales; la generalización no ofrecía, por lo demás, ninguna dificultad”. Nota de P. G.]. *Ibid.*, p. 90 nota 1.

⁷² *Ibid.*, p. 90.

domina toda la metafísica, ¿cómo es que sostengo que se la trata muy temprano? ¿No conviene, no *se debe* que ella sea tratada al comienzo mismo de la metafísica general, y antes de las diversas partes de la metafísica especial? La respuesta es fácil: esta objeción tiene fuerza si se acepta la clasificación wolfiana de la filosofía. Pero ¿no es justamente ésta la que está en cuestión? [...] Pareciera que [hay] bastantes razones graves para colocar estas preguntas en el lugar que les habían asignado los antiguos, después de la cosmología y la psicología, cuyo coronamiento ellas son, y antes de la teología, a la cual ellas son una natural introducción”.⁷³

Otra razón para transcribir estas citas es que se trata ya de introducir, en todo su rigor, el lenguaje y los temas típicos de la metafísica neotomista, y debo decir que estos andurriales, en comparación con buena parte de los manuales, son bastante transitables bajo la pluma maestra de este pedagogo de la filosofía. Precisemos ahora las dos partes de la Metafísica que él propone separar y reubicar “según el canon peripatético antiguo”:

“La primera parte [de la Metafísica] trata de las causas intrínsecas de los seres, es decir de sus partes constitutivas incontestablemente reales. [Son éstas forma y materia, substancia y accidentes, que acá fungen el rol de la estática. O.S.]. Un primer grupo de tesis de introducción, vueltas necesarias por la boga de ciertos sistemas contemporáneos, establece: 1°. Que la realidad sensible exterior a nosotros no es un continuo que la mente fraccione, sino un conjunto de seres que tienen cada uno su autonomía relativa; aquí se puede ya señalar y resolver la dificultad que Parménides oponía al pluralismo: *el ser es uno*, porque al ser no se podría agregar nada, siendo toda diferencia también ser; esto sería un primer acercamiento a la cuestión de la analogía. 2°. *Que estos seres están sometidos al cambio, y que todo cambio supone, en el seno del ser que cambia, una composición de elemento persistente y de elemento adventicio; esta tesis que domina toda la metafísica no es generalmente puesta en relieve lo suficiente; ella da pie a examinar cuatro grandes sistemas: el de Parménides-Spinoza que reduce el cambio a una pura apariencia y suprime el elemento adventicio; el de Heráclito-Bergson, que absorbe todo en el devenir haciendo de éste la realidad única, y suprime el substrato; el sistema de Demócrito-Descartes que no admite de nuevo sino relaciones y pretende explicar todo por las diferencias en el agrupamiento de los elementos y en la distribución del movimiento; en fin, el de Aristóteles y los Escolásticos, que respeta la interpretación del sentido común y admite la dualidad de los elementos en el ser móvil.* 3°. Que los seres sometidos al cambio no están sin embargo comprometidos en una variabilidad indefinida, lo cual volvería el mundo ininteligible, sino que los individuos, a través de sus modificaciones, se muestran repartidos en grupos específicos y genéricos, jerárquicamente ordenados.[...] Al terminar esta primera parte, es bueno mostrar que la cuestión de las causas intrínsecas de los seres no ha sido agotada: habrá que retomarla con ocasión de los seres corporales y examinar si ellos no están sometidos a cambios profundos “substanciales”, y si por consiguiente, no están en su substancia misma, compuestos por dos principios, de una materia primera y de una forma substancial. Éste será uno de los problemas de la Cosmología”.⁷⁴

⁷³ *Ibid.*, p. 72, 74.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 102-103. [Cursiva de O.S.].

Valga señalar además varios temas ya conocidos: la jerarquía “natural” de los seres (la pirámide del orden); los límites de su mutabilidad (contra la evolución indefinida); y la remisión de un tema metafísico a la Cosmología para convertirla en un cinturón de protección contra los “materialismos”. A continuación, pasa nuestro autor a detallar su programa para la Segunda parte de la metafísica, destinada a exponer “las causas extrínsecas de los seres, la causa final y la causa eficiente”, que va acercando el tema de dios Creador. No citaré tal plan, pero me detendré en una pequeña nota de pie de página:

“La causa final ofrece menos dificultad y por demás una importancia más restringida, dos cuestiones deberán tratarse sobre todo: la del principio de finalidad considerado como principio analítico, demostrable *a priori*, y la de la naturaleza de la causalidad final. La prueba *a posteriori*, es decir, la existencia de la finalidad en el mundo, establecida por los hechos, concierne más bien a la Cosmología o a la Teología natural”.⁷⁵

En esta recomendación está contenida ya toda la ambigüedad de la propuesta de estos “neotomistas positivos”, y que veremos llegar a su tensión extrema en Mercier: ¿era el “*a priori*” el que fundaba las ciencias positivas, o a la inversa? Si Gény quería evitar que la Cosmología y la Teodicea fueran “deducciones de principios racionales”, su propuesta no parece aún superar la dificultad, pues estas ciencias parecen quedar convertidas en “aplicaciones empíricas”: y el tema de la finalidad era el tema metafísico estratégico para combatir el mecanicismo y el materialismo de las “causas inmediatas”.

Después de las cuestiones de la unidad del ser, las cuestiones del ente y la esencia, viene la cuestión del devenir o el cambio, que para Gény es el principio de la “Filosofía real o como se dice hoy, de la Metafísica”⁷⁶:

“Si las palabras tienen un significado, cambio quiere decir que un ser era de una manera, y que es ahora de otra, que ha adquirido una determinación que no tenía, o perdido una que tenía, o, lo que es el caso más frecuente, que haya perdido una para adquirir otra. Debo distinguir entonces en todo ser que cambia, a pesar de que parezca uno, dos elementos: uno que permanece, que sufre el cambio, que pierde o recibe una determinación, el otro que es esta determinación misma. Ahora, ¿este último, qué es y de donde viene? Este problema, que se llama comúnmente el problema del devenir, dirige toda filosofía de lo real [...]”.⁷⁷

Éste se había vuelto, puede adivinarse, un problema crucial para la discusión/articulación del neotomismo con la “ciencia positiva”, en él se jugaba su posibilidad de postular que “algo”, en medio de la historicidad, podía mantener racionalmente la inmutabilidad, y por ende, la eternidad y que se había vuelto

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 83

estratégico en el siglo XIX, lo declara bien nuestro metafísico, acogiénose a la *Ontología* de Mercier:

“La existencia de estas dos suertes de realidades es una simple aplicación del análisis del devenir: ver seres que cambian, es ver sujetos que pierden o reciben determinaciones *subjetadas* en ellos: hay pues, substancias y accidentes. Buscaríamos en vano en los escolásticos anteriores al siglo XIX un prueba de su existencia: ellos ni siquiera se planteaban la cuestión, y tenían razón”.⁷⁸

La antigua distinción entre substancia y accidente, tomada como lo “mutable y lo inmutable”, autoriza a Gény a plantear que a partir de una “segunda definición de esencia” se puede “dar un paso” para caracterizar “el fin y el método de la investigación científica”. En el intervalo, una nota de pie de página pretende anular la supuesta incompatibilidad de fondo entre ¡el fenomenismo positivista y el esencialismo escolástico!, exaltando con real entusiasmo los aportes de los métodos modernos, incluso pagando el precio de aceptar las críticas modernas a la lógica de El Filósofo, y reconociendo los avances de la lógica:

“Esta dualidad de significación del término *esencia*, [se refiere al doble uso: *esencia/existencia*; y *esencia/accidente*; Nota de O.S.] que podría lamentarse, pero que es necesario aceptar como un hecho, deber ser puesta en relieve cuidadosamente. Sólo ella permite responder de manera satisfactoria a la famosa cuestión ¿conocemos las esencias de las cosas? Cuando los escolásticos dicen que el objeto propio y proporcionado de nuestra inteligencia es la esencia de las cosas sensibles, toman el término *esencia* en su primera acepción y su afirmación quiere decir simplemente que nuestra inteligencia conoce por abstracción, por caracteres universales. Cuando asignan como *término* a la investigación científica el conocimiento de la esencia de un ser, cual la expresa su definición, toman el segundo sentido y están lejos de pretender que la distinción entre caracteres esenciales y accidentales sea una cosa fácil, o incluso que pueda ser hecha en todos los casos. Aristóteles, quien practicaba este tipo de investigación, trató de dar sus reglas mas sus fórmulas son harto imprecisas, Bacon ha propuesto mejores; los métodos de Stuart Mill son tal vez, lo que podemos esperar como más completo. De resto, si la ciencia positiva busca siempre determinar la esencia de un ser, ella ha renunciado a la pretensión de encerrarla en una fórmula exhaustiva”.⁷⁹

⁷⁸ “Es curioso constatar qué inconvenientes tiene a veces el hábito de la polémica: querer encarnizarse en probar la existencia de la substancia a nuestros contemporáneos más o menos impregnados de idealismo, es dar golpes de espada en el agua, si no se suponen sus tesis criteriológicas refutadas; y si se supone hecha esta demostración, es como forzar una puerta abierta, siendo la existencia de accidentes (objetivos) sin substancias, de determinaciones sin cosas determinadas, una concepción del todo desprovista de sentido. El punto central de la cuestión no ha sido resaltado lo bastante: la substancia (corporal) no está concluida, afirmada tras los accidentes percibidos solos, ella es el término de una disociación que hace el espíritu en el *todo* de la intuición sensible; el accidente no puede ser percibido separadamente, terminar en él solo la mirada de los sentidos; que él no puede existir solo. El cardenal Mercier ha insistido mucho sobre este punto en su *Ontología* (3ª ed. p. 268 *sqq.* Louvain, 1902)”. *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 80, nota 1. Auguste Comte había encomiado la lógica de Mill como corazón del método positivo: “[...] el verdadero espíritu positivo consiste sobretudo en *ver para prever*, en estudiar lo que es, a

Si esta concesión a la lógica de los modernos es ya notable, el asombro sube ante este párrafo de conciliación que abre todas las compuertas entre las ciencias (racionales), “la ciencia de las ciencias” (la metafísica), y las “ciencias positivas”, hasta el punto en que puede aceptar, sin contradicción aparente y en un mismo plano, las hipótesis creacionista y evolucionista. Llegados a este punto, Gény sugería continuar, luego de la Lógica, como lo enseñaba la tradición secular, por la “Filosofía real, es decir, la que estudia las cosas en ellas mismas, no en sus conceptos objetivos”.⁸⁰ Pero ya acá la noción de concepto objetivo es crítica, es *trascendental*:

“Hasta acá, se trataba de conceptos (conceptos objetivos, o caracteres, notas, esencias, como hemos dicho), sin duda no del todo separados de las cosas donde se hallan realizados, pero considerados sin embargo menos en su contenido que en sus relaciones mutuas en extensión y comprensión. Hay que salir ahora de la lógica y entrar en la filosofía real, estudiar las cosas mismas. [Nota de Gény: Es decir, los conceptos objetivos en tanto son realizados en las cosas. En verdad, -y no se lo repetirá demasiado pues son tan frecuentes los desprecios, que ningún filósofo, incluso el más objetivista puede pensar en un estudio de la cosa *en sí*, si por esta expresión se entiende la cosa por fuera del conocimiento; esto es puro sinsentido; siendo el concepto objetivo el objeto del concepto, es *lo que yo conozco*, y como está en la cosa en el estado concreto, la cosa es verdaderamente *lo que yo conozco*, y el concepto es *lo que yo conozco de ella*. Bien entendidas, estas fórmulas suprimen todo pretexto de idealismo, sin legitimar, empero, ninguna concesión nominalista”.⁸¹

Y aquí, no se puede evitar, de nuevo, el asombro ante la facilidad y rapidez con que Gény ha resuelto las dificultades y franqueado el paso entre kantismo y positivismo, cruzando los supuestos o reales abismos que parecían separar al “tomismo” de la filosofía moderna: pero esto no debe entenderse como una acusación de ligereza o superficialidad, sino como una prueba de que era, en efecto, la configuración epistémica moderna la que estaba comandando la reflexión, proponiendo los problemas de investigación y determinando los puntos donde debía hacerse la apropiación de la tradición intelectual aristotélico-tomista: esta es una clara aplicación de la polivalente “bisagra bernardiana”, en la cual se ha encajado acá perfectamente la metafísica suareciana de la esencia –que como mostró Gilson, era compatible con la ciencia

fin de concluir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales. [Nota de Comte: “Sobre esta apreciación general del espíritu y la marcha propias del método positivo, se puede estudiar, con gran provecho, la preciosa obra titulada *A system of logic, ratiocinative and inductive*, [ed. John Parker, West Strand, 1843], recientemente publicada en Londres por mi eminente amigo, M. John Stuart Mill, tan plenamente asociado en lo sucesivo a la fundación directa de la nueva filosofía. Los siete últimos capítulos del tomo primero contienen una admirable exposición dogmática, tan profunda como luminosa, de la lógica inductiva, que no podrá jamás, me atrevo a asegurarlo, estar mejor concebida ni caracterizada desde el punto de vista en que el autor se ha situado”. COMTE, A. *Discours sur l'esprit...*; c. I, § III, n° 15, p. 47. [Stuart Mill tomará distancia de Comte unos años más tarde, pero su lógica será el emblema del método de las nuevas ciencias. O.S.].

⁸⁰ GÉNY, P. *op. cit.*, p. 81.

⁸¹ *Ibid.*, p. 81-82, nota 1.

moderna) junto a la fusión del tema escolástico-ideológico de la extensión/compreensión, en un alineamiento con la postura epistemológica empirio crítica, kantiano-positivista: el conocimiento es sólo de fenómenos. Ya no es posible seguir hablando de “sincretismo”: se trata de un muy preciso dispositivo de saber, cuyo efecto es a la vez teórico y pedagógico.

El siguiente fragmento es ejemplar de este modo de proceder, de esta “bisagra” entre lo *racional* y lo *experimental* –como “métodos científicos”:

“De allí [del estudio de las esencias] ya no habrá sino un paso a dar para caracterizar el fin y el método de la investigación científica. Luego de haber estudiado los caracteres de un ser, se trata de separar los caracteres esenciales de los accidentales, de reconocer su subordinación, de determinar cuáles siguen siempre, y en qué relación, a tal carácter dado; en breve, de hallar la jerarquía de los seres, su clasificación natural en géneros y especies. Estos términos, género y especie, tenían ya un sentido [para el estudiante] por el mero hecho de la existencia de conceptos universales; luego de distinguir los caracteres esenciales y accidentales, aquellos se vuelven *tipos* según los cuales los seres aparecen constituidos; y *como la experiencia nos muestra esos tipos jerarquizados*, al menos en una cierta medida, nada impide que el científico ensaye –por el contrario, todo lo invita a ello- reconstruir en su mente el plan de la naturaleza, plan ejecutado en el curso de largos siglos por el lento juego de fuerzas evolutivas, o bien realizado de un golpe por el Verbo creador. Que se llame química, física, geología, biología vegetal o animal, incluso psicología, la ciencia no hace otra cosa.⁸²

Y he aquí la prueba: la ciencia aristotélica es perenne, la ciencia moderna y sus métodos sólo la precisan y completan:

“De este estudio de las esencias, apéndice natural del tratado de los universales, los materiales están dispersos en los cursos clásicos. ¿No será porque olvidamos reunirlos, que el término *esencia*, en el umbral de la Metafísica, excita hoy tanta desconfianza, o si se hace aceptar, deja en las mentes tanta vaguedad? Se cree talvez que los progresos sorprendentes de las ciencias, y la metodología que los provoca, hacen estallar los viejos marcos del *Organon* aristotélico: ellas los precisan y los completan, eso es todo”.⁸³

Nova et Vetera. Vetera novis augere et perficere. Quod erat demonstrandum.

El resultado de este retorno al espíritu positivo es la “inversión” de la marcha metodológica de la metafísica, pretendiendo mostrar que sus conceptos (ser, esencia, substancia) todos,

“son auténticos productos de la descomposición de lo concreto y de lo concreto sensible, como la existencia de lo necesario es garantizada por la de lo contingente, la

⁸² *Ibid.*, p. 80-81.

⁸³ *Ibid.*, p. 80-81.

realidad de la causa por la del efecto [...] La *Metafísica* de Aristóteles y la *Summa* de Santo Tomás toman otro gusto cuando se las lee tras una larga estancia en el dominio técnico y rigurosamente científico, y la formación que se saca es también de otra solidez”.⁸⁴

Pero de inmediato, al lado de esta entusiasta apología de lo positivo, coloca Gény su nota de precaución: el buen sentido común:

“Que no se vea en estas palabras más de lo que ellas dicen. Es cierto que la metafísica tiene el privilegio de poder ser comprendida sin nociones bien completas de ciencia positiva, sin otro bagage que el conocimiento de los hechos más obvios; como Newton podía leer la ley de atracción en la caída de una manzana, el metafísico puede hacer el análisis del devenir, hallar las características del accidente, las leyes de la causalidad, y con mayor razón estudiar los conceptos de ser, individuo, posible, esencia, todo en una hoja de árbol estremecida por el viento o en un pensamiento que atraviesa el campo de la conciencia; sí, puede hacerlo, pero no lo hará o por lo menos sus fórmulas y sus leyes tendrán un no sé qué de sequedad, de alambicado, de vago e incluso de artificial, lo cual acusará la pobreza de su experiencia. Que comience por explorar mejor lo real, por vivir más en lo concreto, *usando para ello esa metafísica del buen sentido* que es *la herencia de todo hombre*, y que no se aprende en los libros; enseguida, que retome esta metafísica para depurarla, desarrollarla y enriquecerla. Entonces él ya no será ese gran incomprendido o ese visionario que nos pintan, con gran detrimento de aquel de quien se apartan y de aquellos que pretenden descartarlo.”⁸⁵

Que este recorrido baste para mostrar al menos dos puntos: en primer lugar, que el tema de la relación *estática/dinámica* asociada a las relaciones *mutable/inmutable* y *subjetivo/objetivo*, no sólo están presentes en la metafísica aristotélico-neotomista, sino que constituyen una de sus arquitecturas conceptuales capitales, pues ella fue la bisagra que permitió conectarla discursivamente con la ciencia positiva. Y en segundo lugar, descubrir la estructura epistemológica de la alternativa que propusieron los “neos”, aquella que publicitaron a los cuatro vientos bajo el *slogan* de su apertura a las ciencias: la Metafísica vale aquí como lo *a priori* del conocimiento –su cara trascendental-, y las ciencias positivas operan como su *a posteriori* –su cara empírica-.

Pero ya no sólo por el procedimiento de hacer valer lo empírico como trascendental –que ya sabemos es propio de las figuras epistemológicas positivistas-, sino además por un procedimiento nuevo, o mejor, amplificado, respecto a filósofos como Balmes, Vallet o Sanseverino: el de *hacer valer lo racional como experimental*. Volveré sobre este punto clave a propósito de la metafísica de Mercier, cuando se vea cómo esta siguió la vía de prolongar los métodos filosófico-científicos. Veamos ahora la concreción pedagógica de esta propuesta.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 94-95, nota 1.

5. Un canon de buen sentido

La primera reforma que Gény propuso fue cambiar el lugar de la criteriología en el canon, remitiéndola al final de la psicología. Acudiendo a su propia experiencia pedagógica, considera conveniente que se traten primero “las dos primeras partes de la Filosofía real, Cosmología y Psicología, (salvo escasas cuestiones que pueden bien remitirse), *antes* de tratar los problemas más arduos de la actual Ontología”.⁸⁶ Su argumento trae ecos balmesianos:

“la ontología misma mantendría un sentido antes de este estudio: en ella estamos en lo *real*; sin duda, lo real no ha sido aún definido, o al menos, no se han examinado aún las objeciones hechas a la concepción vulgar e instintiva de “la cosa”, pero esto no es más necesario para hablar de substancias, de modos, de relaciones, que para hablar de triángulos, o de fósforo o de lepidópteros, los unos no son menos reales que los otros, y como los primeros, los segundos son productos de la abstracción [...]”.⁸⁷

Mas como buen pedagogo, el criterio último es un cierto buen sentido que se adaptaría a las *circunstancias y los contextos*:

“Pero en la práctica, ¿es oportuno diferir así el problema crítico? Tal vez ello dependa de cada medio. De forma general, lo mejor me parecería ser, el desarrollar en lógica, *al margen de toda teoría*, el contenido de la noción de conocimiento, diciendo de ella lo justo apenas para dar un sentido a los términos verdad, evidencia, certeza. Luego, hacer de inmediato, sin esperar a finalizar la psicología, el examen de las objeciones contra el objetivismo de buen sentido, sobre el cual se apoyan tanto el peripatetismo como la ciencia positiva.”⁸⁸

¡*Voilà!* Tras la propuesta de Gény, era aquel viejo y sabio espíritu de la *Ratio* el que luchaba por recobrar sus fueros y sus métodos de división, selección, exclusión y jerarquización del saber; pero no puede quedar duda sobre cuál era el juego de criterios epistemológicos sobre los que se fundaba su proyecto de reordenamiento del “nuevo” canon: una combinación entre crítica, sentido común, orden racional y ciencia positiva, la cuádruple polaridad que nuestra matriz ha exhumado como el fondo común de “paleos” y “neos”. Para el caso, estos cuatro elementos aparecen “dosificados” o mejor, tensionados a partir de un énfasis sobre el polo positivo al tiempo que se trata de minimizar con el sentido común, el peso del componente crítico implicado: los elementos de ciencia positiva son destacados en esta propuesta “neo”, en un canon “abierto a las ciencias” que manifiesta notables reservas frente al *more geométrico* como método de la metafísica, aunque aparezca por otra parte como puente de articulación entre la ésta y la ciencia positiva. Nuestro canónigo Duquesne se habría asombrado de

⁸⁶ GENY, P. “L’enseignement...,” p. 101, nota 1.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 67-68, nota 1.

⁸⁸ *Ibid.*

ver a un escolástico haciendo desprecio de los famosos modos de silogizar, y de haber reducido la ontología a su “mínima” expresión:

“Porqué, entonces, no escalonar los cursos de lógica a lo largo del primer año, acompañándolos de numerosos cursos científicos? Las matemáticas son la lógica en acción, una lógica mucho más útil que los *Barbara* y los *Baralipton*, o que las múltiples divisiones y subdivisiones de la *suppositio terminorum*. Las ciencias de la naturaleza, física, química, biología, son, todo el mundo lo concede, necesarios para el filósofo, pero se espera de ordinario, para iniciarlo en ellas, a que se haya comenzado la filosofía natural, cuando esta debería utilizar y sintetizar los resultados de aquellas. La reducción de la ontología dejaría un vacío que sería colmado por materias prestadas a esas ciencias. Darles una parte amplia, muy amplia, es permanecer en la verdadera tradición peripatética, falseada por los polemistas de los siglos XIV y XV, y retomado de modo incompleto por los científicos filósofos del siglo XVII, es también darle derechos a lo que tiene de bueno la tendencia positivista de nuestro tiempo, y es, en fin, preparar una sólida apologética”.⁸⁹

Y lo bueno, “la parte de verdad” de la tendencia positivista, ya lo sabemos, era su núcleo epistemológico tanto como su modo de combinar la pirámide racional con la ciencia positiva. Esto sólo significa una cosa: que el giro neotomista de las ciencias racionales a las ciencias positivas y humanas estaba ya en curso, y ello significaba incorporar todas las aporías de las relaciones entre estas ciencias y la filosofía. De este modo, el canon neotomista, en su vertiente “neo”, incorporará a la vez tratados de ciencias racionales y de ciencias positivas, creando una tensión, una dualidad, particularmente en dos áreas estratégicas del saber sobre el hombre: la psicología y la ética.

La psicología, al recibir el impacto de las ciencias de la vida se dividirá en dos cursos –psicología experimental o positiva, y psicología racional-; y la ética empezará a incorporar a los principios morales universales, el estudio de la economía política y de la sociología.⁹⁰ El impacto de la filología y la lingüística se dará mas bien por vía

⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁰ Mercier había ya dado el paso en Lovaina desde 1894: “En la clasificación antigua, la filosofía especulativa es entonces el conjunto de las ciencias agrupadas bajo tres grandes capítulos: Física, Matemática, y Metafísica. En la clasificación moderna, la filosofía especulativa comprende: la Ontología, la Cosmología llamada trascendental, por oposición a la física experimental, la Psicología llamada racional, por oposición a las ciencias anatómica y fisiológica del cuerpo humano; la Teodicea. Además, se hace hoy un lugar aparte -aún los que continúan fieles a la división antigua- a la filosofía crítica o Criteriología”. INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE DE LOUVAIN. (D. Mercier; D. Nys 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*. (D. Mercier, M. De Wulf, D, Nys) 2 vols. Louvain; ISP/Paris; Alcan, 1903-1926 [Alcanzó 7 ediciones : en la edición de 1913, la definitiva son co-autores: Vol. I : *Introduction et notions propédeutiques* par D. MERCIER; *Cosmologie* par D. NYS; *Psychologie, Critériologie, Méthaphysique* par D. MERCIER ; vol II : *Théodicée, Logique*, par D. MERCIER; *Philosophie Morale* par A. ARENDT; *Droit Naturel* par J. HALLEUX; *Histoire de la Philosophie* par DE WULF; *Vocabulaire* par G. SIMONS; Thèses. (Se ha excluido a Forget, autor de la *Philosophie morale* de la edición de 1906). La traducción castellana la hizo Fr. José de Besalú, O.M. Cap., en 1910; sobre la 2ª edición francesa de 1909: (Barcelona: Luis Gili,

“negativa”: desaparecerán los vestigios de cualquier tratado específico de “Ideología”, y la gramática volverá a ser un simple curso de “humanidades”. A partir de acá, la tensión que va a explicar la producción incesante de manuales neotomistas es este intento – reiterado y fracasado, siempre recommenzado- de articular los métodos racionales con los métodos experimentales, o de recuperar los resultados de las ciencias positivas desde una estructura metodológica de estilo racional. Pero si esta fue la parte de la filosofía comtiana que entró más rápidamente en descrédito, los esfuerzos neotomistas por mantenerse en el campo científico fueron cada vez más pírricos. Pero Gény lo sabía: su trinchera y su refugio estaban en otro lugar, en el sistema escolar católico y en la pedagogía de la filosofía.

Pues bien, lo interesante es que en términos prácticos, el plan de estudios que el profesor de la Gregoriana proponía, recuerda bastante el del Instituto superior de Filosofía ya diseñado por Mercier desde la década de 1890, cuya idea era hacer que:

“a cada una de las ramas especiales de la Filosofía se una un grupo correspondiente de ciencias de análisis: a la *cosmología* las ciencias físicas y matemáticas, a la *psicología*, las ciencias naturales, a la *filosofía moral*, finalmente, las ciencias morales y especialmente las ciencias sociales, económicas y políticas”.⁹¹

Por su parte, el plan de Gény proponía:

“Según un plan ideal, un curso de tres años podría distribuirse así: Primer año: lógica, matemáticas y química; Segundo año, física, biología y psicología “positiva”; Tercer año: cosmología, psicología racional, teología natural y moral. La teoría del devenir y de las causas abriría este último año, que correspondería, poco más o menos, a la metafísica de antaño: el estudiante de primer año volvería a ser el *logicus*, el de segundo año el *naturalis*, y el de tercer año el *metaphysicus* de antes. El segundo año estaría aún bien cargado, incluso desde el punto de vista estrictamente filosófico: valor de las hipótesis de la física, estudio del movimiento de la masa, cuestión de la vida, de la evolución, de la percepción, fenómenos psíquicos normales y anormales. Pero esto no es más que un ideal”.⁹²

1909, reeditado en 1917). En las Obras Completas de Monseñor Carrasquilla, en particular en sus *Lecciones de Metafísica y Ética*. (1914) este *Tratado elemental* es el único texto de Mercier y colegas que hemos hallado citado directamente, sobre la edición francesa de 1911, que consta de: *Introduction et notions propédeutiques. Psychologie; Critériologie; Ontologie; Théodicée*, par D. MERCIER (ed. 1905/06). *Cours de cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, par D. NYS (ed. 1903) *Principes de Philosophie Morale*, par J. FORGET (ed. 1906) *Précis d'histoire de la philosophie*, par M. DE WULF (ed. 1906). Sin embargo, en la Biblioteca del Colegio del Rosario y en la de la Universidad Javeriana se encuentran tanto ediciones francesas como españolas del *Curso de Filosofía* (1902, 1911, 1923, 1933, 1935, 1942, 1945, (estas dos últimas de Editorial Anaconda de Buenos Aires).

⁹¹ MERCIER, D. “La philosophie néo-scolastique” en: *RNSP*, Louvain, (1894) p. 17. Cfr. AUBERT, R. “Désiré Mercier et les débuts de l’Institut de Philosophie”. En: *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d’avant-garde...*, p. 114.

⁹² GÉNY, P. *op. cit.*, p. 93 nota 1.

En realidad, la realidad era menos exultante: Gény recortaba sus pretensiones ante la presión de las prácticas ya rutinizadas, y terminaba concediendo que:

“En realidad, para satisfacer a otras exigencias, parece más ventajoso dejar en primer año una parte de metafísica general (teoría del devenir y de las causas; con su verdadero nombre: Introducción a la filosofía real); y en segundo año la cosmología y la psicología racional; queda así tiempo en el tercer año para permitir un síntesis general, y también para introducir la Historia de la filosofía”.⁹³

No es posible ahondar en las razones históricas que determinaron esta limitación, pero me atreveré a lanzar una conjetura que sirve para iluminar nuestra hipótesis. Es cierto que el profesor romano había señalado dos problemas: uno, en el orden de los tratados, y otro, en el método. Siendo Gény un vocero de excepción del profesorado católico -ese sector anónimo, obediente y silencioso que llevó sobre sus hombros el peso y las tensiones teóricas e institucionales de toda esta restauración tomista⁹⁴- Gény cree que el primer punto podía enfrentarse cambiando el orden de los tratados de Lógica y de Ontología, aún a riesgo de prolongar el laberinto de querellas internas contra los “paleos”.

Al final, Gény renuncia explícitamente a efectuar una modificación de conjunto en el canon neoescolástico seguido por la generalidad de los manuales⁹⁵—que siguieron el orden wolffiano, enseñando la ontología inmediatamente después de la lógica, la dialéctica y la criteriología—, por “razones de orden práctico”: en un pasaje rápido de su apéndice de 1913, Gény deja escapar que “desde la publicación del primer ensayo, lo habíamos intentado [sin éxito] precisamente por la misma razón de orden práctico, la dificultad de hacer aceptar una iniciativa tendiente a modificar una organización de conjunto”.⁹⁶ Así, prefiere optar por una reorganización temática en el seno mismo de la Ontología, tal como acabamos de presentarlo.

Sin embargo, no fue una renuncia total, pues mantuvo su apoyo parcial al canon lovanista, es decir, su solidaridad con la oposición anti-wolffiana, aunque reservándose su resistencia a aceptar la “revolucionaria” idea de Mercier de que no se empezara por la Lógica.⁹⁷ Y por otra parte, hay que señalar que el contexto de la Universidad

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Como veremos, al hablar del propósito formativo de la Universidad Gregoriana, Gény se refiere a que “el gran número de aquellos que vienen a la Gregoriana a prepararse al apostolado intelectual, la historia lo atestigua, se va a engrosar las filas de esos trabajadores oscuros, pero fecundos, que, repartidos en las diversas diócesis, forman verdaderamente los cuadros de la Iglesia docente bajo el ojo de los obispos”. GÉNY, P. “L’Université Grégorienne”. En: *Questions d’enseignement...*, p. 219.

⁹⁵ De hecho, en la reforma que Gény hizo al manual de Remer en 1928, sostiene Pirlot “que según el P. Descoqs, el P. Gény habría renunciado a hacer los cambios necesarios [al tratado de Metafísica], dado que equivaldrían a rehacerlo completamente”. PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 49.

⁹⁶ GÉNY, P. *op. cit.*, p. 101.

⁹⁷ Sobre este punto, Van Riet inicia su comentario sobre la epistemología de Gény, diciendo que “Podrá producir asombro que clasifiquemos al P. Gény entre los discípulos de monseñor Mercier. Algunos lo han considerado como un adversario de la *Criteriología* de Lovaina (P. e. el P. Marchal.

Gregoriana donde Gény enseñaba, se estaba moviendo, como veremos enseguida. Recordemos, ante todo, que el objetivo de formación que los jesuitas habían trazado a la Gregoriana no era el mismo de una Universidad destinada a alumnos laicos, como tampoco el de formar una élite de científicos eclesiásticos.⁹⁸ Allí el propósito era “formar generaciones de sacerdotes instruidos y firmes en la fe”⁹⁹ dotados de una sólida *cultura general* en las ciencias eclesiásticas, y Gény era el primero en sostenerlo:

“¿Es necesario advertir que no es cuestión de criticar acá ninguno de los métodos seguidos por en las diversas instituciones de enseñanza superior eclesiástica? Cada una ha tratado de adaptarse lo mejor a las exigencias del tiempo y del país, a las aptitudes y también a las necesidades de los estudiantes. Es necesario, por demás, reconocer que en la Universidad Gregoriana sólo se ha buscado resolver el problema de la formación para *el conjunto* de los sujetos que se presentaba. ¿A la élite no le convenía abrir cursos especiales más eruditos o más sintéticos? Es esta una cuestión bien diferente, que hasta ahora las dificultades materiales no han permitido plantear eficazmente, pero que lo será sin duda algún día”.¹⁰⁰

“Deux critériologies nouvelles”, *Rev. De phil.* t. 23, (1913); sin duda el P. Gény no adopta todas las tesis de aquella, pero nada impide al discípulo prolongar la obra de su maestro”. Van Riet reseña la copiosa producción de Gény en epistemología, de la cual destaco el artículo “Certitude”, en el *Dictionnaire Apologétique de la foi Catholique*, 4ª éd., col 494-503, y “La nouvelle critériologie”, *Études*, t. 126 (1912), p. 555-591. En 1914 salió como manuscrito una *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, editada en 1927 por el P. Boyer, en publicación de la U. Gregoriana. Cfr. VAN RIET, G., *op. cit.* p. 195-196: “Mercier resuelve el problema [de la existencia de ciertas certezas inobjektables por sí] por una reflexión que se ejerce sobre las adhesiones espontáneas; de manera más precisa, sobre los juicios intelectuales. [Ello, porque] en la cuestión del conocimiento, no se puede aislar la mente de la cosa; mas, ¿como ésta deviene presente al espíritu? Por la aprehensión: la aprehensión capta la quiddidad y la pone delante de la inteligencia por medio de un concepto objetivo. Verificar la conformidad de ese concepto con la cosa exterior no tiene sentido, declara Mercier, [Nota de G.V.R.: esto es lo que Mercier dice explícitamente en su teoría de la verdad a partir de 1889. Como lo hemos visto, estudiando su teoría de la certeza, esta afirmación no cuadra con la solución del ‘segundo problema epistemológico’ donde se muestra precisamente la conformidad del concepto con la cosa “exterior”], porque el segundo término de la comparación, la cosa en sí, no es dada; la verdad, concluye, no reside en la aprehensión sino en el juicio intelectual. No se puede aislar la mente de la cosa: esta anotación sirve de punto de partida al P. Gény, mas él la interpreta de forma diferente. Para él, la unión requerida en el conocimiento no debe ser comprendida en el sentido de una inmanencia de la cosa en la mente, pues esta es una perspectiva metafísica que no tiene nada que hacer en crítica; de otro lado, la mente no es la sola inteligencia, sino también la sensibilidad [...]”. VAN RIET, G. *op. cit.* p. 196-197. Atrapados en el círculo objetividad/subjetividad, “mientras que Mercier situaba la objetividad en el plano *espiritual*, en la independencia de la relación de identidad en relación con el *juicio intelectual*, el P. Gény la va a encontrar en el plano de la percepción *sensible*, en la exterioridad del objeto sentido en relación a la facultad que lo aprehende”. *Ibid.*, p. 202.

⁹⁸ *L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel Primo Secolo dalla Restituzione. 1553-1824-1924*. Roma: Tipografia Cuggiani; 1925.

⁹⁹ “Una filosofía sana, un sentido teológico muy seguro, un conocimiento serio y profundo del dogma católico, y el arte de comunicar a otros este conocimiento. El apostolado intelectual de un profesor que posea estas cualidades consistirá, no precisamente en publicar textos inéditos, o a hacer avanzar la exégesis y la patrística, o a publicar trabajos originales de historia o de derecho...” GENY, P. “L'Université Grégorienne”. En: *Questions d'enseignement...*, p. 219.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 222-223, nota 2.

Una hojeada a los programas de curso que los estudiantes del colegio recibían en el *Archigymnasium Gregorianum*, entre 1871 y 1919, muestra un pequeño pero interesante cambio, una reforma que ha pasado un tanto desapercibida al lado de otras más sonadas.¹⁰¹ Sin embargo, se trata del paso al orden “moderno” de las ciencias que hemos ya registrado a través de Mercier, y que muestran que la distancia con Lovaina, si existía, no era por un “rechazo dogmático a las ciencias”, sino por un retardo en incorporarlas al plan de estudios romano. Los cambios pueden verse paulatinamente comparando los programas de 1902, 1912, y 1918. Tomamos como muestra “clásica” el programa seguido en 1879, pues su contenido permaneció igual hasta 1902. En 1879 se dictan dos ciencias más bien clásicas, la física y la astronomía, y una más contemporánea, la química:

ORDO PRAELECTIONUM IN ARCHIGYMNASIO GREGORIANO PRO SCHOLIBUS SUPERIORIBUS.	
Anno 1879	
THEOLOGIAE	Theologia moralis - Textus Iuris Canonici Theol. Dogmatica - Theol. dogm. compendiaría.- Scriptura Sacra.- Historia ecclesiastica.- Eloq. sacra.- Archeologia christ. Institutiones canonicae.- Lingua hebraica.- Linguae orientales Theol. Dogmatica.- Textus Iuris Canonici.
PHILOSOPHIAE	Mathesis elementaris.- Ética Logica et Metaphysica.- Physico-Chim. (Astronom). Metaphysica pro aud. III anni Lingua Graeca Physico mathesis

Fuente: *Collegii Pii Latini Americani. Ephemerides Collegii Pii Latini Americani in annum Cbr. MDCCCLXXIX.* Romae Typ. Pontificia in Instituto Pii IX, 1879 s.p.

En efecto, desde 1902 se introduce un curso de Fisiología (sobre el cerebro), el cual, en 1907-1908 va a ampliarse como curso de Biología y Fisiología. Y finalmente, veremos aparecer un curso de “Psicología empírica” ensayado por primera vez en el año 1908 en la Gregoriana, e incluso ampliado en 1909 al *Gymnasio*, para los estudiantes latinoamericanos del Colegio Pío Latino.

¹⁰¹ “En 1932 hubo una famosa reforma, inspirada en una constitución pontificia: “La Constitución *Deus scientiarum Dominus*, (la cual) en admirable consorcio asocia lo bueno de la antigüedad con lo mejor de los tiempos actuales y acomoda hábilmente las exigencias del progreso científico con los estudios eclesiásticos... El primer curso de la Universidad Gregoriana en que se iniciaron las prescripciones de la Constitución fue el curso 1932-1933. Se hicieron cambios en las facultades de Filosofía, de Teología y de Derecho Canónico, se fundaron las nuevas Facultades de Historia Eclesiástica y de Misionología, se prescribieron cursos peculiares y ejercitaciones prácticas y se exigió el aprendizaje de las principales lenguas modernas”. (*Boll. degli al.* sep-dic. 1932. pp.106-112). cit en: MEDINA ASENSIO, Luis. *Historia del Colegio Pío Latinoamericano. Roma (1858-1978)*. México, Jus, 1979, p. 151

Pero la reforma implicó otras áreas. En 1902, aparecen nuevos cursos tanto en la Gregoriana, como en el *Archigymnasio*: Historia de la Filosofía (Patrística y Escolástica) y Fisiología (fisiología del cerebro). Otros dos, Matemáticas Superiores (Álgebra, Geometría analítica, Cálculo), y un nivel de Metafísica para el año II (aún comprendiendo juntas la Cosmología y la Psicología), ya existían en la Facultad de Filosofía de la U. Gregoriana, y se abrían para los alumnos del *Archigymnasio*.¹⁰² Las materias nuevas se han destacado en cursiva:

ORDO PRAELECTIONUM IN ARCHIGYMNASIO GREGORIANO PRO SCHOLIBUS SUPERIORIBUS.	
Anno 1902	
THEOLOGIAE	<p>Theologia moralis - Textus Iuris Canonici Theologia Dogmatica - Theol. dogm. compendiaría.- Scriptura Sacra.- Historia ecclesiastica.- Eloq. sacra.- Archeologia christ. Institutiones canonicae.- Lingua hebraica.- Linguae orientales Theologia Dogmatica.- Textus Iuris Canonici.</p>
PHILOSOPHIAE	<p>Mathesis elementaris.- Ethica Logica et Metaphysica.- Physico-Chim. (Astronom). Metaphysica pro aud. III anni Lingua Graeca. <i>Historia Philosophiae. Mathesis Sublimior</i> Physico mathesis <i>Physiologia</i> <i>Metaphysica pro audit. II anni</i></p>

Fuente: PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE. "Tabula prima a septima". *Kalendarium PUG in exeuntem ann. MCMIII et in proximum MDMIII*. Romae Typ. Polyglotta. 1902 s. p.

Es en 1909 cuando se consolida el cambio, con la escisión en dos del curso de Metafísica, creando los cursos de Psicología racional y empírica, por un lado, y por otro el de Cosmología. Es ya "el orden moderno" de las Ciencias.¹⁰³ Los cursos se extienden también al Colegio Pío Latino. En cambio, llama poderosamente la atención que desde 1907 se haya creado un Curso de Sociología y que éste no se extienda a los alumnos del *Archigymnasio*. Probablemente, porque el curso aparece como un "ensayo" bajo la forma

¹⁰² PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE. "Tabula prima a septima". *Kalendarium PUG in exeuntem ann. MDCCCXCIV et in proximum MDCCCXCV*. Romae Typ. Polyglotta. 1894 s. p.; Ibid. para los años 1902, 1907-1908. ID., *Conspectus praelectionum in Pontificia Universitate Gregoriana, anno 1908-1909*, y años siguientes: 1909-1910; 1910-1911, y 1918.

¹⁰³ Ver: *L'Università Gregoriana... op. cit.* p.140. Era la reforma que Mercier había emprendido en Lovaina desde 1894.

de Curso libre o “Academia” adscrito primero a la Facultad de Teología y luego a la de Derecho canónico.¹⁰⁴

ORDO PRAELECTIONUM IN ARCHIGYMNASIO GREGORIANO PRO SCHOLIBUS SUPERIORIBUS. Anno 1909	
THEOLOGIAE	<p>Theologia moralis - Textus Iuris Canonici Theologia Dogmatica - Theol. dogm. compendiaria.- Scriptura Sacra.- Historia ecclesiastica.- Eloq. sacra.- Archeologia christ. Institutiones canonicae.- Lingua hebraica.- Linguae orientales Theologia Dogmatica.- Textus Iuris Canonici.</p>
PHILOSOPHIAE	<p>Mathesis elementaris.- Ethica.- Metaphysica II anni. <i>Mineralogia</i> Logica et Metaphysica.- Physica.- Metaphysica pro aud. III anni Lingua Graeca. Historia Philosophiae. Mathesis superior. - Academia St. Thomae Chimia -Astronomia et <i>Geologia</i>- Metaphysica pro audit. II anni. <i>Biologia et Physiologia</i> <i>Psychologia empirica (Appetitus et perceptio sensiles)</i></p>

Fuente: COLLEGII PII LATINI AMERICANI. “Ordo Praelectionum”. *Ephemerides Collegii Pii Latini Americani in annum Chr. MCMIX. Romae Typ. Pontificia in Instituto Pii IX. 1909, p. 22.*

Para la época en que Gény escribe (1912), el canon de la Gregoriana se ha modificado aún más, y su mismo testimonio permite constatar la tendencia:

“No será inútil descender al detalle del cuadro de cursos. Éste ha sufrido durante estos últimos años modificaciones importantes; en Filosofía los cursos de Cosmología y de Psicología han sido aumentados y confiados a profesores distintos; en Teología, el primer año se ha separado de los otros y consagrado al estudio de los tratados fundamentales (Revelación, Escritura y Tradición, Iglesia); se han creado cursos de materias secundarias o algunos han tomado mayor importancia.

La Filosofía se enseña en tres años, en los cuales los cursos son repartidos así (las cifras indican el número de horas semanales):

1^{er} año: Lógica y Metafísica general (10); Matemáticas elementales (5)

2^o año: Cosmología (4); Psicología Racional (5); Física (5); Química (1) Biología (1); Psicología experimental (1)

3^{er} año: Teodicea (5); Ética (5); Historia de la filosofía (2); Astronomía y Geología (2); Historia del arte cristiano (1).

Un curso libre de Matemáticas superiores tiene lugar 3 veces por semana [...] En fin, hay una academia hebdomadaria de Sociología”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ En el Instituto de Filosofía de Lovaina, monseñor Mercier había creado desde 1898, una Sección de Filosofía Social, llamada después “Círculo de Estudios Sociales”, bajo la dirección de monseñor Simon Deploige. Publicó reportes de sus trabajos anualmente en los *Anuarios de la Universidad*, hasta 1914.

¹⁰⁵ GENY, P. “L’Université Grégorienne...”, p. 226-227. Gény refiere también importantes reformas pedagógicas, como la introducción de pruebas escritas para los diferentes doctorados, al lado de las disputas orales, en forma escolásticas, tenidas mensualmente, según el uso de la antigua *Ratio Studiorum*. *Ibid.*, p. 224.

Podemos comparar estos programas de 1909 con los del *Instituto Superior de Filosofía de Lovaina* de 1895:

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE -PROGRAMME DES COURS 1895-1896
<p><i>Cours généraux:</i></p> <p>La théodicée (H. Dupont)</p> <p>Étude approfondie de questions de psychologie, de logique et de morale: Psychologie et Critériologie (D. Mercier)</p> <p>La Psychophysiologie. (Thiéry, A.)</p> <p>Notions de sciences naturelles complémentant le cours de Psychologie (Meunier; Ide)</p> <p>Histoire des Théories Psychologiques (De Wulf)</p> <p>Étude approfondie de questions de cosmologie (D. Nys)</p> <p>Le Droit Social (S. Deploige)</p> <p><i>Cours Spéciaux: Section I</i></p> <p>Les Mathématiques: la géométrie analytique et le calcul différentiel (N. Sibenaler)</p> <p>La mécanique analytique (E. Pasquier)</p> <p>La méthodologie mathématique (Vallée-Poussin)</p> <p>Laboratoire de chimie (D. Nys)</p> <p>L'Embryologie et la Physiologie (M. Ide)</p> <p>Biologie Générale et notions de zoologie (A. Meunier)</p> <p>Laboratoire de psychophysiologie (M. Thiéry)</p> <p style="text-align: center;">Section II</p> <p>Méthode d'Heuristique historique (A. Cauchie)</p> <p>Histoire de la Philosophie du Moyen Âge (M. de Wulf)</p> <p style="text-align: center;"><i>Conférences:</i></p> <p>Exposé scientifique du dogme catholique (Forget)</p> <p>La philosophie moderne (L. Lantsheere)</p> <p>Le Socialisme contemporain (C. Overbergh)</p>

Fuente: *Annuaire Université catholique de Louvain*, 1895. p. 125-126

Vale la pena señalar las semejanzas y diferencias. De un lado, la diferencia no parece estar en la tendencia a conectar la filosofía con las ciencias positivas, ambos programas aceptan las reglas de producción de la verdad científica y acuden a los saberes experimentales sobre el hombre. Una diferencia evidente es, en mi opinión, práctica e institucional: práctica, pues el contacto con las ciencias en Lovaina es “real”, es decir se hace a partir de campos experimentales en acción, mientras que en la Gregoriana o el Pío Latino, los resultados de laboratorio llegan “de segunda mano”, a través de síntesis preelaboradas.¹⁰⁶ Y aunque, para el campo neotomista, el contacto directo con los

¹⁰⁶ Esto es necesario matizarlo, puesto que, como se verá, la metafísica neotomista se convierte en una “envoltura” que reelabora los “datos reales” de la experimentación científica, y en ese sentido, se hace menos grande la diferencia, *para un estudiante de filosofía neotomista*, entre recibir “directamente” los datos

métodos experimentales no sea suficiente garantía frente a la captura que los métodos racionales hacen de ellos, el tipo de *concordismo* resultante de las dos actitudes no es igual. Obviamente la diferencia institucional también pesa, dado que el propósito de la facultad romana es la formación del clero, mientras que en Lovaina se pretende la formación de intelectuales o científicos católicos, de ser posible seculares. Sin llegar a confundir todas estas diferencias, incluidas las divergencias políticas, puede leerse el programa de cursos en la U. Gregoriana en 1918, cuya distancia respecto de la organización de los saberes de Lovaina es cada vez menor, aunque se mantiene claramente la diferencia de fines institucionales:

CONSPECTUS PRAELECTIONUM IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA ANNO 1918-1919. IN FACULTATE PHILOSOPHICA
ANNO I: Mathesis elementaris (P. Scatizzi) Logica et Metaphysica generalis (P. Monaco)
ANNO II Cosmologia (P. Gény) Physica (P. Gianfranceschi) <i>Psychologia Empyrica</i> (P. Goretti) Chimia et Mineralogia (P. Gianfranceschi) Psychologia rationalis (P. Munzi)
ANNO III Philosophia Moralis (P. Macksey) Theodicea (P. Loinaz) Ars Sacra (P. Bricarelli) Astronomia et Geologia (P. Gianfranceschi) Historia philosophie (P. Gény) Cursus Liberi: Academia St. Thomae Academia Historiae ecclesiasticae <i>Academia Sociologiae</i>

Fuente: PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE. *Statuta Quaedam. Distributio praelectionum anno 1918-19". Kalendarium PUG in exeuntem ann. MCMXVIII et in proximum MCMXIX.* Romae Typ. Doct. R. Garrón, 1918 p. 1.

Lo que sí queda claro es que no se ha puesto en obra la propuesta de reforma de Gény —que era, recuérdese: Primer año: lógica, matemáticas y química; Segundo año, física, biología y psicología “empírica”.¹⁰⁷ Tercer año, cosmología, psicología racional,

de laboratorio o recibirlos “indirectamente” por estudio teórico. Pero es cierto que un “ambiente de investigación científica” acentuaba la exigencia de “positivizar” la filosofía neotomista.

¹⁰⁷ Hay que anotar, sin embargo, que deben hacerse exploraciones más cercanas del contenido concreto de esta “psicología empírica”, pues es también posible que este término se esté usando aún en el sentido racional de “experiencia”, y se refiere a los “datos inmediatos de la experiencia interna”, al

teología natural y moral-. De hecho, parecen haber desaparecido (o haberse subsumido en otras) la Biología y la Fisiología.¹⁰⁸ Es decir, que sigue manteniéndose el orden o método contrarios al que el jesuita francés predicaba. De un lado parece mantenerse el orden del canon wolfiano: Lógica, Metafísica, Cosmología, (Física), Psicología (empírica y racional), Moral y Teodicea; y de otro su encadenamiento, la primacía de lo racional sobre lo experimental (llamado acá empírico).

Frente a tal bloqueo institucional, la opción del pedagogo fue, finalmente, ensayar una reforma al interior del tratado de Ontología, y sobre todo, en el método de exposición: la pesada deuda con la estructura racional deductiva del *more geometrico*, -que nuestro autor llama sintético-, obligaba a Gény, y con él a todos los *neo*-tomistas que buscaban concordar con las ciencias experimentales, a creer que bastaría con obrar una inversión deductiva, jugándose su carta de triunfo en otro nivel, ya que no el del orden del canon, entonces en el orden de la enseñanza, en el método pedagógico. Gény cerraba su polémica recomendando, como antídoto universal:

“En todo caso, existe un principio pedagógico del cual nunca nos deberíamos desprender: no tratar ninguna cuestión antes de haber encontrado un hecho que la planteé”.¹⁰⁹

¿Comte o Kant? ¿Racional o experimental? No es posible saberlo, pues la Pedagogía es la que realiza de modo inapelable el irenismo metodológico que hace valer lo racional como experimental.

Y es que además, también como forma pedagógica, el modo de enunciación propio de la tradición escolástica venía a cerrar toda brecha que pudiera amenazar la solidez del sistema: eran las “disputas” o argumentaciones silogísticas que daban lugar a esas ceremonias escolares conocidas como “repeticiones”: Gény, al lado de su defensa de la tradición positiva del peripato, defiende como método de formación intelectual el uso constante de estas prácticas, depurándolas de barroquismos y de retórica, pero

estilo de la filosofía escocesa, y no en sentido experimental bernardiano. Cfr. Bueno Sánchez, G. *La filosofía de...*, p. 406.

¹⁰⁸ Lamentablemente no podemos extendernos acá en comparaciones con otros centros neotomistas europeos. En su defecto, transcribo acá un breve rasgo de Van Riet sobre el proyecto del Instituto católico de París: “Desde 1884, monseñor d’Hulst agrupó un puñado de filósofos dedicados al tomismo y fundó la Sociedad de santo Tomás de Aquino, [...] el pequeño equipo orientó su actividad en dos direcciones: debía asimilarse la doctrina de santo Tomás, y asegurar el contacto con las ciencias positivas. Su programa, semejante al de monseñor Mercier en los comienzos de su enseñanza, estaba bien en la línea de la Encíclica *Aeterni Patris*. De hecho, el equipo se interesó sobre todo en las cuestiones de la psicología experimental y de la psicología metafísica” [...]. VAN RIET, G. *op. cit.*, p. 212, quien cita además un rasgo biográfico expresivo del ambiente institucional de esta época: en abril de 1881, León XIII había conminado personalmente a d’Hulst, con un gesto perentorio, “a que abjurara de todo resto de cartesianismo”. Cfr. A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. D’Hulst*. Paris, De Gigord, [1914], t. II, p. 62 ; cit. por VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 213.

¹⁰⁹ GÉNY, P., *op. cit.*, p. 106, nota 1.

enseñándoles a los futuros defensores de la filosofía cristiana contra “los ataques modernistas”¹¹⁰ a *poner en forma* (pasar a silogismos) las cuestiones filosóficas debatidas:

“El estudiante eclesiástico que haya ensayado traducir en esta lengua implacable que es el silogismo, las objeciones por las cuales se intenta hoy socavar nuestra filosofía y nuestras creencias, obtendrá de ella, si es sincero, un gran fortalecimiento de su fe, un gran orgullo de ser escolástico y católico, es decir, de una mentalidad y de una religión que no temen la luz. Y esto vale bien unas horas empleadas en fabricar silogismos. [...] Nuestra filosofía, la *philosophia perennis* es una de aquellas (¿y es que hay otras?) que osan afrontar la puesta en silogismos bien claros, bien puros, que esperan todo de la fuerza de las razones y pueden pasarse del encanto literario de las exposiciones. Todo lo que nos ayude a manejarla mejor, será un apoyo precioso en nuestra lucha contra el error”.¹¹¹

La “puesta en forma” silogística mantiene el espíritu racional de combate contra el error; pues prometía ser el instrumento eficaz para desmontar y reducir a polvo esas altisonantes y alambicadas críticas de los pensadores modernos, cuya sutileza metafórica –decía Géný- no podía sostener un hilo de argumentación lógica. Y de allí el rol central que los manuales debían jugar en la enseñanza:

“Cosa extraña: mientras que los alumnos se quejan a menudo de perder tiempo en buscar objeciones, les disgusta el servirse de las que pueden hallar en sus manuales. Se imaginan que sería hacer acto de pereza. Se equivocan, al tomar las objeciones del curso, hallarían, además de la ocasión de trabajar sobre un terreno más sólido, la de asimilarse el pensamiento de un adversario, ejercitarse a presentarla de forma lo más verosímil posible, en fin, sólo le quedaría en *ponerla en forma*. Los manuales presentan, de ordinario, las dificultades en un lenguaje muy conciso, en silogismos *praegnantes*, que hay que analizar y luego reconstruir”.¹¹²

Que la experiencia del curtido maestro nos dé un testimonio del procedimiento que, poco más o menos, la restauración del tomismo impuso en muchas casas de estudio eclesiásticas.¹¹³ De notarse, el que el contacto directo con los autores criticados sólo parecía ser excepcional, bajo precisas precauciones y permisos:

¹¹⁰ ID., “L’argumentation scolastique”. En: *Questions d’enseignement...*, p. 164, nota 1.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 172, 178.

¹¹² *Ibid.*, p. 169, nota 1.

¹¹³ Géný se toma el trabajo de levantar una estadística para los Seminarios de Francia: “En 12 de ellos, la práctica de la argumentación es del todo desconocida, -son los que tiene un plan de estudios de cuatro años-; en otros 2 el ejercicio está reducido a casi nada; en los 12 restantes, se practica regularmente; en 1, cuatro veces por semana; en 3, 2 veces; en 5, 1 vez; en 1, quincenalmente; en los 2 últimos varias veces al año. En estas discusiones, el uso bastante general es de hacer preceder o seguir los argumentos por explicaciones; ordinariamente también, las objeciones son aprendidas de memoria y recitadas, a veces incluso son leídas, en un caso o dos son propuestas con una cierta espontaneidad; las subsunciones son escasas. Ya se ve, no es todavía la perfección del género, pero el resultado es ya apreciable. Y lo es más si se compara con lo que se hace fuera de Francia. Según los datos que se me han dado, sujetos a modificación, en Alemania la argumentación escolástica es muy poco practicada, lo

“Que se me permita hacer acá llamado a mi experiencia personal. Yo he visto, en casas de estudios donde se cultiva la argumentación escolástica, a ciertas mentes pasar, de una admiración entusiasta a un disgusto profundo por ciertas orientaciones filosóficas del día, y ello tras de algunos ejercicios silogísticos. Cuando se trataba de un tema vigoroso, se hacía necesario un remedio enérgico, que consistía en hacer leer, - proveyéndose de las autorizaciones necesarias-, algunas de las páginas más importantes del autor admirado, y pedir la *puesta en forma*, o incluso sólo en lenguaje claro y preciso, de los argumentos del gran hombre. Siempre se aceptaba, pensando tan simple se veía la cosa! Se tardaba un poco, pretextando que no se era aún ducho en el sistema, que había que reflexionar, luego, un buen día llegaba la confesión de impotencia, y al entusiasmo sucedía el desprecio. Con citas bien escogidas entre los pasajes fundamentales de los adversarios, dictadas o reproducidas para el uso de los estudiantes, todo profesor puede contar con los beneficios del método, sin que sea de temer ningún inconveniente”.¹¹⁴

El formato pedagógico garantizaba la asepsia de todo el procedimiento quirúrgico, a nivel de las prácticas escolares. Y a nivel discursivo, lo que el telar pedagógico del texto de Gény ha dejado traslucir es, de nuevo, la operación de traducción, aquello que en el anverso de los manuales hacer aparecer una urdimbre neoescolástica –escolástica poswolfiana-, y en su reverso revela una trama moderna. Y no bastan para describirlo nociones como las de mezcla o de sincretismo: se trata de un singular dispositivo *racional-empírico-trascendental*, atravesado por las tensiones y aporías que tal ensamblaje conllevaba. Gracias a él las estructuras conceptuales modernas se han introducido completamente y su lógica gobierna todo el sistema, pero lo hacen a nombre y con el lenguaje de la antigua filosofía escolástica. A mi modo de ver la consigna *Novis vetera augere et perficere* creó –consciente e inconscientemente- el mito continuista, tradicionalista, de que lo nuevo estaba perfeccionando lo viejo, y de forma paralela y opuesta, la intelectualidad liberal difundió el mito inverso de que se estaba tratando de subsumir lo moderno a lo medieval. Mas, al leer todo este proceso al nivel epistémico, se ve totalmente otra cosa: eso *viejo* que fue tomado como punto de partida de la “restauración del tomismo” era *nuevo*: no era el tomismo medieval –que ¡voto a Gilson! nunca existió como tal-, sino la escolástica racional, clásica o wolfiana. Y ésta, a su vez, cuando pretendió reactualizarse, era ya *vieja* porque el sistema de formación de los enunciados científicos estaba atravesando un cambio no sólo en el *umbral de positivización* –la instauración de las ciencias del hombre-, sino además en el *umbral de epistemologización*, con el surgimiento de la figura epistemológica empírico-trascendental.

Y un último comentario para cerrar este párrafo: con los datos de que disponemos por el momento, no se podría saber qué tan minoritaria fue la postura de

es menos aún en Inglaterra y en Italia (salvo Roma); en España, ha sido vuelta a honrar desde hace una decena de años en buen número de seminarios”. *Ibid.*, p. 161-162, nota 1.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 172-173, nota 1.

Gény en Roma y en la Gregoriana¹¹⁵, ni tampoco es ocasión de averiguar cómo evolucionaron el canon y el método en esta universidad. Pero lo que sí puede afirmar esta investigación es que la postura que representó Gény –que en nuestra matriz se acercaría a un “tomismo positivista” con fuerte componente secundario de “sentido común”–, era una de las cuatro posibles alternativas teóricas dentro del campo neoescolástico, y que, estando latentes todas en cualquiera de los puntos cardinales de la cartografía neotomista –así como ésta emergió en Roma, Beirut, Lovaina, India o Jersey–, puede decirse que el proceso de su crecimiento hasta hacerse hegemónica –como en Lovaina– o, por el contrario, disolverse o reducirse bajo otra de las líneas componentes, dependió totalmente de las condiciones institucionales y epistemológicas locales.

B. Lovaina: El Tratado de Metafísica

1. Mercier: *Paleo y Neo*

Ya sabemos que fue la opción lovanista la que de cierta forma sostuvo el alegato del profesor romano, pero, a diferencia de éste, monseñor Mercier pudo asegurarse las condiciones institucionales para no limitarse a sólo hacer la reforma de método –tal fue la lucha política de Mercier contra sus adversarios dentro y fuera de Lovaina–, sino que además, empeñó su trabajo filosófico en la modificación del canon heredado de la escolástica racionalista:

“Cristian Wolff dio un golpe fatal a la metafísica cuando rompió la trilogía intelectual que los antiguos habían respetado siempre inviolablemente; el día en que la ciencia de la naturaleza y las matemáticas fueron aisladas de la metafísica, ya no hubo más una lengua común entre los hombres dedicados especialmente a cada una de ellas. Desde entonces los equívocos surgieron, los términos que vuelven las nociones más fundamentales, las de materia, de substancia, de movimiento, de causa, de fuerza, de energía y veinte otras más, fueron empleados en acepciones diferentes en la ciencia y en la filosofía; de allí los malentendidos que el aislamiento acentuaba, hasta que se vino a considerar así, con Augusto Comte, la tendencia científica y la tendencia metafísica como incompatibles e incluso en conflicto necesario. Mas, esta supuesta oposición de tendencias es antinatural. Las ciencias particulares son parte integrante de la filosofía [...] ¿quién no sueña con un genio que haga la síntesis metafísica de esta vasto saber?”¹¹⁶

¹¹⁵ Gény pone una nota que puede dar pistas “He sido animado por las protestas, escasas, cierto, pero formales, de autores recientes, contra el orden que se da como tradicional. Se leerán por ejemplo las declaraciones del jesuita Tilmann Pesch del R. P. Hugon, O.P.” *Ibid.*, p. 14, nota 1. Pistas, por cierto ambiguas: Hugon será, al año siguiente, uno de los impulsores de las *XXIV Tesis tomistas*. ¿La línea del “neotomismo estricto” se tocaba con la del “progresista”?

¹¹⁶ MERCIER, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, p. 392-393.

Por supuesto, el proyecto de Mercier se construye para bloquear esta condenación positivista de “la metafísica”, pero ya hemos visto que su camino consiste en tomar los mismos términos –ciencia y metafísica- para invertir la relación. ¿Si el objeto de la ciencia parece no estar en duda, cuál es el objeto que puede validar el conocimiento metafísico? Es para poder hacerlo que requiere separarse del orden wolfiano. Valiéndose aún –para consternación de Gilson- de la metafísica suareciana de la esencia que le llegó por vía de Kleutgen, Mercier da un salto hasta elaborar una crítica empírico-trascendental al canon racional. Nótese, por demás, que Mercier –y todos los manuales lovanistas- han abandonado la forma de exposición silogística, con el declarado fin de hacer asequibles sus textos a los lectores actuales:

“Según la antigua concepción, la Metafísica tiene por objeto el ser considerado separadamente de la materia. Pero la Física demuestra la existencia, en el hombre, de un alma que puede existir separada del cuerpo; demuestra también la necesidad de admitir, para explicar el universo material, la existencia de una Causa suprema inmaterial. De donde nace una doble rama de la Metafísica: la metafísica *general*, que trata del ser material considerado con abstracción de su materia, y la metafísica *especial*, que trata del ser realmente inmaterial. No obstante, la metafísica es *una*, por ser su objeto *formalmente uno* como podrá verse en nuestra *Ontología* (6ª ed. n.º 3). Menos afortunados estuvieron los discípulos de Wolff al incluir en la Metafísica especial, no solamente toda la Teodicea, sino también la Psicología y la Cosmología.¹¹⁷ [...] En efecto, Wolff ha colocado en la metafísica especial, bajo el nombre de *Cosmología trascendente*, el estudio de los primeros principios de los seres corporales. Como consecuencia de tal innovación, la metafísica especial tiene hoy por objeto, no sólo los seres desprendidos de toda materia, sino además, los primeros principios de los seres corporales. En consecuencia, la metafísica *general* designa la ciencia *general del ser* y de sus atributos; y la metafísica *especial* es la ciencia de las aplicaciones de la metafísica general a las sustancias corporales, a los espíritus y a Dios”.¹¹⁸

¹¹⁷ MERCIER, D., et al. *Tratado elemental de filosofía para el uso de las clases. I. I: Introducción y Nociones propedéuticas* [versión castellana de Fr. José de Besalú, O. M., sobre la 7ª francesa [1925/1926]; Barcelona, Luis Gili, [1927³], 2 vols. p. 31, nota 1. Prouvost se equivoca al acusar a Mercier de aceptar la división wolfiana, pero, en cambio, describe con acierto las consecuencias teológicas de tal distinción, cuyo germen se hallaría en Suárez y antes en Escoto: “Si se sigue hasta sus últimas consecuencias una tal arquitectónica de la metafísica, se es conducido necesariamente a: a) constituir la unidad del concepto de ser en su apertura trascendental y analógica envolviendo tanto a Dios como a la criatura; b) Constituir con anterioridad al acercamiento metafísico de Dios, un orden ontológico o lógico anterior a Dios; c) A partir del nombre divino de Ser percibido como *maxime proprium* se podrá deducir analíticamente los atributos divinos siendo regido por los principios mismos que comandan la metafísica general u ontología. Estos principios son los de no-contradicción y los de razón suficiente. Descartes le agregará el de causalidad que se aplica incluso a Dios *causa sui*. La inteligibilidad de la Revelación, de los actos creadores y salvíficos de Dios se halla entonces resuelta en la necesidad del Ser (*Esse*) identificado a su esencia”. PROUVOST, G. *Tomas d’Aquin et les thomismes...*, p. 103-104.

¹¹⁸ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie*. [1902¹], [1923⁷], Louvain/Paris; ISP/Alcan, § 4, p. 9. En nota de pie de página dice «Cfr. respecto a los inconvenientes de esta clasificación de Wolff, la revista *Les Études*, 20 août, 5 sept. 1908, Paul Géný, “L’enseignement de la Métaphysique scolastique”».

Y más adelante avanza, para fijarla de una vez por todas, su distancia peripatético-tomista frente a la concepción wolfiana de la metafísica:

“Los metafísicos que se apegan servilmente a la significación etimológica de la *Ontología*, le atribuyen por objeto *el ser en general*, es decir el ser que no es ni substancia ni accidente, ni ser real ni ser de razón, sino ese *mínimum* de entidad fuera del cual no hay más que la nada.

Se equivocan. Esta noción del *ser en general* es analógica: ella se extiende a objetos de naturaleza bien diferente, a la substancia, al accidente y al mismo ente de razón.

Mas, el *ente de razón* no tiene nada de común con la metafísica, es el objeto de una disciplina aparte, la *Lógica*.

El *ser-accidente* pertenece, de una cierta manera, a la metafísica, pues en tanto que ésta se opone a la *Lógica*, ella tiene por objeto lo *real*, todo lo real. Pero lo *real accidental* no tiene sino un valor prestado. En lugar de decir que es un ser, [...] el accidente es el ser de un ser, es *un algo de la substancia*. [...]

En resumen, la substancia bien comprendida hace el objeto adecuado de la metafísica. Ésta, en efecto, es la ciencia más profunda posible. Por ello, no tiene por qué ocuparse ni del ser de razón que está excluido del orden real, ni del ser en general que se extiende más allá de las fronteras de lo real, ni, en fin, del accidente por sí mismo, pues no es sino una realidad de superficie, que reposa sobre una realidad más profunda, la substancia. El estudio más profundo posible del ser real será pues este del ser substancial [...]¹¹⁹

Pero de inmediato, esta tesis metafísica apela a —o es sostenida por— un “sorprendente” y “audaz” enunciado epistemológico, un inapelable giro crítico:

“Iremos más lejos. El ser substancial que abstraemos de las cosas de la naturaleza sensible, es el objeto de *toda* metafísica. Si existen seres de una naturaleza superior a las cosas sensibles, no tenemos al respecto ninguna información característica capaz de proporcionarnos los materiales de una ciencia aparte, que sería la de lo inmaterial”.¹²⁰

Hasta acá los textos del *Curso* y el *Tratado elemental* se recopian, esta tesis de factura empírico-trascendental —ya sabemos que Balmes la usó también— no fue ahorrada a los jóvenes estudiantes: la razón es que, como para Gény, la labor de desmonte del canon wolfiano parecía exigir el uso de instrumentos críticos. Pero en el *Curso* hay un diciente párrafo que fue eliminado en el *Tratado elemental*:

“§ 12. *No existe una ciencia especial de los seres inmateriales*. La tesis que acabamos de enunciar ¿no es positivista? Muchos filósofos habituados a identificar la metafísica con el espiritualismo de Descartes y de Malebranche, de Gioberti, de Rosmini o de Víctor Cousin, se sentirán tentados de creerlo. Sin embargo, estamos persuadidos que, a

¹¹⁹ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie...*, § 11, p. 20-21. Este texto es copiado literalmente en el *Traité élémentaire...*, p. 448.

¹²⁰ ID., § 11, p. 21.

despecho de su fórmula paradójica, esta tesis es fiel al pensamiento fundamental de Aristóteles y de los grandes doctores escolásticos”.¹²¹

Es acá, en efecto donde Mercier se ha lanzado a la riesgosa apuesta de la filosofía buscada, atravesar por en medio del dispositivo empírico-trascendental. Si Balmes lo había intentado atrincherándose en una metafísica geométrica de la extensión, -una salida “clásica” a la que había dado como punto de apoyo un ambivalente “sentido común” racional-irracional, Mercier se lanzaba de lleno dentro del vórtice positivista y crítico para recuperar “los vasos egipcios”, en un quijotesco proyecto: construir una metafísica antipositivista usando las herramientas crítico-positivas, tratando de interceptarlas con un “realismo aristotélico”. El texto del Curso -y de su compendio didáctico- que citaré a continuación es el apasionante -y aporético- esbozo de tal proyecto. Se trata de averiguar, si se acepta con los positivistas y criticistas que no puede haber una ciencia de los seres inmateriales, de qué otro modo es posible saber algo de ellos.

Mercier parte de la noción aristotélica de ciencia: “el conocimiento de una cosa por sus causas”, de lo cual deriva que ella nos pone en capacidad de “dar una definición de la cosa que nos hace comprender la razón íntima de sus propiedades”,¹²² a partir de la cual puede demostrar que no podemos tener una ciencia especial de los seres inmateriales, pues no tenemos definición alguna del ser inmaterial dado que éste escapa a nuestra intuición inmediata. Tampoco podemos conocerlos tal cual son, de modo mediato a través de alguno de sus efectos, pues

“no hay ninguna comunidad de naturaleza entre las cosas sensibles que son las únicas que están al alcance de nuestra experiencia, y la de los seres que, por hipótesis, no tienen nada de material”.¹²³

En consecuencia, dice, no podemos extraer tampoco, de estos seres, unos principios especiales basados sobre sus propiedades generales. Hay que retener este argumento, pues confirma la presencia en Mercier de la epistemología más “clásica” que ya hemos analizado en los “paleos”. Mas ¡oh sorpresa!, el filósofo belga la utiliza para sostener con ella una tesis crítica, o mejor “paracrítica”, con la cual puede trazar una sutil línea de diferencia frente a los balmesianos y “dogmáticos extremos”.¹²⁴ Sostiene, con ellos, la

¹²¹ *Ibid.*, § 12, p. 21.

¹²² *Ibid.*, § 12, p. 22.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Van Riet sintetiza de un trazo esta discusión: si Mercier no ha “salido” del problema “paleo” [racional] de la certeza, sí le ha intentado dar una solución crítico-trascendental, he ahí la fuerza y la debilidad de su criteriología: “En el siglo XIX, la certeza era ante todo un hecho que se explica; con monseñor Mercier, ella se convierte en un hecho que se justifica; o si se prefiere, ella se ha vuelto un derecho: la reflexión tiene por fin descubrir el “criterio” que nos permite separar infaliblemente lo verdadero de lo falso”. VAN RIET, G., *op. cit.*; p. 205. Y continúa indicando hacia dónde derivó la ruta lovanista de este problema con sus discípulos: “Monseñor Noël quiere instituir una investigación más profunda y más radical: él juzgará todos nuestros conocimientos, e incluso el conocimiento que

existencia de primeros principios, pero con los “positivos”, afirma que éstos no son “verdades primitivas” o “instinto intelectual”, sino que son abstraídos de la experiencia:

“Así mismo, cuando nos remontamos, de definición en definición, a los primeros conceptos de la inteligencia; cuando de conclusiones en conclusiones, nos remontamos a los primeros principios absolutamente indemostrables de los cuales dependen todos nuestros razonamientos, nos vemos detenidos ante los conceptos trascendentales de ser, de unidad, etc... y delante de los principios del tipo de estos: lo que es no puede no ser; el todo es mayor que una de sus partes, etc... *No hay pues, ciencia humana posible*, que no se explique por estos primeros conceptos, que no se justifique por estos primeros principios. Ahora, estos primeros conocimientos son abstraídos de representaciones sensibles y son directamente aplicables a los objetos que la inteligencia presta de las cosas sensibles.

Entonces, las primeras nociones y los primeros principios a los cuales todo pensamiento ulterior está necesariamente subordinado, no nos pueden proveer ni una explicación ni una prueba científica, sobre objetos desprovistos de una naturaleza sensible”.¹²⁵

La siguiente pregunta que Mercier se plantea, es la de cómo conciliar esta tesis, supuestamente aristotélica y tomista, con la distinción que “todos los escolásticos (sic) hacen entre metafísica *general* –cuyo objeto es la substancia considerada fuera de la materia, *substantia immaterialis secundum rationem*, y una metafísica especial –cuyo objeto es substancia positivamente inmaterial, *substantia immaterialis secundum esse?*”,¹²⁶ es decir, entre la substancia considerada según la razón, y la substancia considerada según el (su) ser. Lo cual, enunciado en los términos que la estructura epistémica determinaba, no era otra cosa que diferenciarla según el campo de “lo subjetivo” y el campo de “lo objetivo”. La respuesta para salvar este delicado punto con sus colegas, aparece un tanto irénica:

tenemos de lo real por una reflexión del espíritu sobre sí mismo. [Nótese acá la tensión epistémico-epistemológica vista por Foucault, entre fundar o bien los conocimientos, o bien el conocimiento. O.S.] Descartes inauguró esta forma de proceder; Kant la ha retomado y le ha dado un nombre: experimentar la solidez de nuestros conocimientos citando a nuestro poder de conocer a su propio tribunal es, según Kant, hacer “crítica”. [...] *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 22-23. He acá otro pasaje que explicita su ensamblaje paleo/neo, y más aún, la matriz cuádrupla: “Sin duda, hay proposiciones axiomáticas y ciertas inferencias generales a las cuales la observación más vulgar basta para proporcionar sus elementos; la historia de la filosofía nos habla bastante de genios metafísicos de primer orden que han prestado a los hechos al alcance de todos, los principios de la “perennis philosophia”, pero aún resta que la ciencia sea la vía ordinaria del progreso de la metafísica. Antes de asignar a la universalidad de las cosas sus causas últimas, es natural asignar a los grupos heterogéneos que ella abarca, sus causas inmediatas respectivas. Al término de un siglo como el nuestro, donde la física mecánica, las matemáticas, han ensanchado tanto sus dominios; donde la química, la biología, la embriología, la psico-física han constituido, o tantas otras ciencias auxiliares aportan asiduamente su apoyo al pensamiento, ¿quién no sueña pues con un genio que haga la síntesis metafísica de este vasto saber?” MERCIER, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, p. 392.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 23.

“En realidad, la metafísica “especial” no es sino una metafísica aplicada, una extensión de la filosofía primera a los seres inmateriales”.¹²⁷

Esta distinción entre principio/aplicación permite a Mercier la ambigua solución de mantener el nombre de Metafísica general y a la vez eliminar el de Metafísica especial, remitiendo la Cosmología y la Psicología a formar parte de una curiosa “Física general al modo de los antiguos”. Tal operación permitiría explicar el hecho que en el canon lovanista, por un lado, se conserven, no sólo los nombres, sino la separación de origen wolfiano entre los tratados aún titulados Metafísica general u Ontología, y los de Cosmología, Psicología y Teodicea, y que, por lo tanto, se mantenga la “deuda originaria” con la filosofía (metafísica) racional.¹²⁸ Pero por otro lado, algo fundamental se ha modificado allí: al ser declarados “aplicados”, estos tratados dejan de estar atados al orden deductivo racional pretendiendo reordenarse según el movimiento de las “ciencias positivas”. Bajo esta presión, y desde este momento, empezarán a sufrir un

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Prouvost plantea que los manuales neotomistas no se apartaron oficialmente de la distinción wolfiana: “Se puede decir que la historia de los tomismos, particularmente durante el renacimiento de la escolástica suscitada por el papa León XIII, ha sancionado la división entre metafísica general y metafísica especial. Esta división se puede hallar en la enseñanza escolástica en donde ella organiza los programas de curso de las universidades eclesíásticas. Así, León Noël había puesto en el programa del bachillerato escolástico de Lovaina los dos cursos, el de “Metafísica general” dispensado por F. Van Steenberghe (1904-1993) y el otro, “Metafísica especial”, dado por A. Dondeyne (1901-1985). Otro ejemplo significativo: durante el año universitario 1910-1911, el *Collegium Angelicum* dividía el ciclo filosófico en tres años: *lógica, crítica, ontología*, en primer año; *cosmología, psicología, theologia naturalis*, y en fin, *ethica, jus naturae, sociologia*. (Cfr. *Revue thomiste*. Vol. XVIII (1910).” PROUVOST, G. *op. cit.*, p. 105. es cierto que, mientras el orden de publicación de los tomos mayores del Curso del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina se mantuvo más cerca del canon clásico (Vol. I: *Lógica*; II: *Metafísica general u Ontología*; III: *Psicología*; IV: *Criteriología general o Tratado de la certeza*; V: *Filosofía moral* (individual y social); VI: *Historia de la Filosofía medieval*; VII: *Cosmología o estudio filosófico del mundo inorgánico*); su Manual para la secundaria seguía el orden “antiwolfiano”, “neoperipatético”: Tomo I: *Introducción y Nociones propedéuticas; Cosmología; Psicología, Criteriología y Ontología*; Tomo II: *Teodicea; Lógica; Filosofía moral e Historia de la filosofía*. De hecho, en 1906 se hicieron dos ediciones (A y B) del *Traité élémentaire*, siendo la única diferencia el orden de los tratados: la edición B mantenía el “orden clásico”: *Lógica, Ontología, Psicología, Criteriología, Cosmología, Teología Moral, Teodicea e Historia de la Filosofía*. En conjunto, todo esto significa, ni más ni menos, que la reforma al canon wolfiano que propició monseñor Mercier, aunque quedó consignada en la estructura del manual elemental del I.S.P., o no fue continuada por sus propios discípulos, o, en buen irenismo pedagógico, la institución escolar mantuvo el plan de estudios neotomistas *standard*, al tiempo que los profesores desarrollaban un grado de autonomía personal más o menos amplio. Así consta para el caso particular de Albert Dondeyne, quien adquirió fama de sutil “incitador al abandono de senderos trillados”. [Comunicación personal de Madame *Hélène Morren*, Louvain-la-Nueve, 18 de marzo de 1997]; o de Nicolas Baltasar (1882-1959), -sucesor, en 1908, de la cátedra de Ontología que detentaba M. de Wulf-, quien, al terminar la primera guerra mundial rechazó como “contaminado de empirismo” el tratado de *Ontología* de Mercier por el que había enseñado. Cfr. RAEYMAEKER, L. De; “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. Pero esta « flotación » de los tratados es, como veremos, el efecto de la entropía que llevará al neotomismo a su agotamiento en sí mismo.

doble impacto: “externo” respecto a su lugar en el canon e “interno” respecto a cómo incorporar los componentes empírico y racional.

En cuanto al lugar de los tratados, ya habíamos señalado cómo desde su nacimiento, al incorporar la distinción subjetivo/objetivo ya se había introducido en el canon neotomista una división que si no se distanciaba del todo del canon wolfiano, introducía un elemento empírico-trascendental discordante, y desde entonces los autores se habían visto atrapados en la discusión sobre cuál era su orden ideal (si comenzar por la psicología, la ontología, la teología o la lógica).¹²⁹ Pero esta discusión, si se recuerda, estaba aún marcada por la problemática racional, o mejor, por la opción teórica según la cual la ciencia racional pretendía fungir como ciencia trascendental.¹³⁰ Ahora, con la “reforma lovanista” iniciada por Mercier contra ese orden deductivo, los tratados de la *Metafísica especial* empiezan a “flotar” a través del canon buscando un nuevo lugar y función, la de proporcionar “bases empíricas” o “positivas” para la metafísica –la cual sigue operando como “ciencia trascendental”, pero que ahora deberá ser demostrada por “vía experimental”. Los tratados afectados fueron en principio sólo la *Psicología* y la *Cosmología*, como lo notó bien Gény, pero el movimiento de la *Psicología* afectaba también a la *Lógica*, a la *Criteriología* y a la *Epistemología*.

Por ello, el impacto menos visible e inmediato, pero más decisivo, de la reforma lovanista, fue la acomodación al interior de cada uno de los tratados que desembocará, en algunos de ellos, en su escisión en dos partes, una dedicada a recoger los datos de las investigaciones positivas, y otra a “sintetizarlos” o reinterpretarlos según la “ciencia racional”, la “filosofía” o la “metafísica”, que empiezan a aparecer ya como sinónimos.¹³¹ Allí es donde comienzan a aparecer los tratados o capítulos de “psicología empírica” antecediendo los de “psicología racional”, –ya lo vimos en la propuesta de Gény, e incluso en más el circunspecto el programa de la Universidad Gregoriana de 1908–, tocó también la *Cosmología* y la *Moral*, se trataba de una deriva irreversible y casi de inmediato a la *Moral*, y terminó por tocar a la *Epistemología*. Y ya

¹²⁹ Ver *supra*, Cap. 4, § V.C., y Cap. 5 § IV.B.4.

¹³⁰ “Los defensores del orden psicológico alegan que lo primero, o lo más importante para nosotros, debe ser el conocimiento de nosotros mismos y de las facultades de nuestra alma, supuesto que de ellas nos servimos, como de instrumentos, para descubrir la verdad y conocer las demás cosas. Mas los que prefieren la *Ontología* sostienen que primero ha de tratarse del objeto del conocimiento, que del conocimiento mismo o del sujeto cognoscente, y que la *Ontología* nos suministra las nociones primeras y más comunes de nuestro entendimiento, los primeros principios que se aplican a cada una de las ciencias, y los primeros atributos que convienen a todas las cosas. Los que ponen en primer lugar la *Teología natural* dicen que la filosofía debe comenzar por el Ser primero, el más noble de todos, por el cual existen y se explican todas las cosas”. VALLET, P.; *op. cit.*, p. 12.

¹³¹ La llamaré así porque parece claro que fue en Lovaina donde este proyecto adquirió su forma institucional más completa, y aún más, se “exportó”; ello no obsta para saber que, como lo testimonia Gény, ideas de reforma similares surgieron en otros puntos de la geografía neotomista, que deberían ser objeto de más detallada investigación. Aunque la separación física de los tratados en parte experimental y parte racional aún no aparece explícitamente en el manual del Instituto lovanista, no hay duda que tiene allí su génesis, como lo confirma el texto de Gény ya citado, y como veremos más adelante en el tratado de *Cosmología*.

sabemos que si la epistemología encallaba, era ya todo el proyecto neotomista el que se veía comprometido. Pero esto habrá que verlo un poco más despacio. Lo que constatamos en este punto es que el proyecto “neo” logra exasperar hasta sus límites la tensión epistemológica –y por ende política- entre la hegemonía de los métodos racionales, ya marcados de poca credibilidad, frente a los renovadores y prestigiosos métodos experimentales.

2. Dos realismos: Spencer y Mercier

Lo notable de la vía que ha tomado Mercier, es que al proponerse salvar el valor “científico” de la metafísica en medio del dispositivo kantiano-positivista, termina usando la conceptualización escolástica para defender una curiosa distinción que evoca la distinción kantiana entre *conocimiento* y *pensamiento*, entre *entendimiento* y *razón*, –¿o la tomasiana entre *ciencia* y *sabiduría?*– y que además, insiste en la posibilidad de hacer de la metafísica una “ciencia positiva”. Y ello por la razón ya enunciada: está atado a la búsqueda de una solución epistemológica alternativa al “fenomenismo puro”, ese “agnosticismo” común a kantianos y a positivistas.¹³²

El argumento de Mercier se hila así: aunque no podemos conocer la naturaleza distintiva de las sustancias inmateriales, podemos, primero, aprehender su existencia por sus efectos, como “la existencia de Dios se revela por sus obras”.¹³³ Pero, en segundo lugar, podemos saber lo que *no son*: –según ese “método negativo” que Mercier y d’Hulst aprendieron ¿en Kant, y/o en Tomás?– que excluyen ciertas cualidades propias de los sujetos corporales como la extensión, la divisibilidad, etc.¹³⁴ Y aún más, podemos representarnos bajo la forma de analogías, teniendo en cuenta las relaciones

¹³² “El fenomenismo [la negación de que podamos conocer la substancia] ha nacido del matrimonio del idealismo y del positivismo”. MERCIER, D.-J. “Le phénoménisme et l’ancienne métaphysique”. *RNsP*. Louvain, vol VIII, (1901), p. 320-337. De hecho, y de manera significativa, este artículo es una reproducción literal de una sección del *Curso*, el comienzo de su Tercera Parte: “La substance et ses déterminations ou les principales divisions de l’être”. Cfr. MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie...*, § 137-§144, p. 268-256. Tal constatación suscita no pocas reflexiones: una, sobre el estilo mismo en que fue concebido este Manual, que permitía copiarlo sin alteración en un artículo de polémica filosófica; otra, sobre la voluntad de difusión y divulgación de este debate central sobre la substancia, más allá de las aulas universitarias; y una tercera, la confirmación de que el eje teórico y apologético de la metafísica de Mercier son estas apretadas páginas sobre la substancia y contra el “fenomenismo”.

¹³³ MERCIER, D. J. *Cours de philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie...*, § 12, p. 23.

¹³⁴ *Ibid.* En otro lugar se reafirma: “Es pues, rigurosamente exacto, bajo las reservas que hemos hecho [contra Spencer O.S.], calificar de *incognoscible* al absoluto; “incluso, observa con penetración santo Tomás, la perfección del conocimiento de Dios es conocer que él permanece desconocido” (S. THOMAS, *in Boeth. de Trin.*, proaem. q. I, a. 2, ad 1. Cit. en: MERCIER, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, p. 407.

de aquellas substancias inmatrimales con las cosas sensibles, “lo que deben ser en sí mismas, para fundar las relaciones que les conocemos”.¹³⁵

“Tenemos, entonces, un conocimiento de las substancias inmatrimales, que si no es lo bastante positivo ni bastante especial para constituir una ciencia aparte, no es tampoco tan insuficiente como para impedirnos aplicarle las nociones generales que toda substancia verifica y que ellas verifican de modo eminente”.¹³⁶

Llegado a este punto, Mercier puede lanzar su refutación del “agnosticismo positivista”, consignada en el parágrafo 13 del *Curso*, titulado “El equívoco latente en el prejuicio agnóstico”: tal texto es de un doble interés para nosotros, pues, por una parte, fue eliminado de su Tratado elemental, tal vez porque comprometía la limpieza clásica que Mercier trataba de mantener en su argumentación más pedagógica, pero por otra, había sido ya publicado, casi textualmente, en su *Revue néoscolastique* como parte de uno de sus más difundidos artículos, “Le bilan philosophique du XIX^e siècle” (“El balance filosófico del siglo XX”).¹³⁷ El parágrafo 13 del *Curso* dice:

“De que nosotros no lleguemos a constituir una ciencia positiva especial de los seres inmatrimales, los positivistas han concluido que lo inmaterial es incognoscible. Esta palabra de Herbert Spencer ha hecho fortuna. Ella oculta un equívoco: el hombre habituado a las investigaciones científicas, confunde fácilmente la *ciencia* con el *conocimiento* en general. Para él, conocer una cosa es discernir al mínimo una de sus propiedades, que sea característica de una clase y que constituya el fundamento de una ley. En tanto que no alcanza tal resultado, no dice que conoce la cosa, se cree obligado a decir que la ignora. Sin embargo, hay en esta identificación de la *ciencia* con el *conocimiento en general*, un abuso de lenguaje.

El pensamiento tiene otros procedimientos distintos a la aprehensión positiva de lo que pertenece en propiedad a los objetos; entre los objetos así conocidos y otros en conexión necesaria con ellos podemos percibir relaciones tales, que las cualidades de los primeros son, bajo ciertas reservas, transportables a los segundos; gracias a la puesta en obra de un doble procedimiento lógico, la analogía y la negación, nos hacemos de las cosas que escapan a nuestra aprehensión directa, una noción muy imperfecta, sin duda bien inferior, lo confesamos, a un conocimiento positivo y propio, pero que sería injusto no tenerlo en cuenta como si fuese nada”.¹³⁸

Esos otros procedimientos del pensamiento no son experimentales sino racionales – analogía y negación-, pero no parecen ser lógico-deductivos, geométricos: son de pura

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ *Ibid.*, § 13, p. 23-24.

¹³⁷ MERCIER, D.J. “Le bilan philosophique du XIX^e siècle” (Parties I et II). *RNSP*, Louvain, vol. VII, (1900), p. 1-32. Traducido a varios idiomas, la versión castellana apareció en una 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”]. Cfr. MERCIER, D. *La filosofía en el siglo XIX*. [Traducción de F. Lombardía], Madrid, Daniel Jorro Editor, 1904.

¹³⁸ *Ibid.*, § 13, p. 24.

estirpe tomista.¹³⁹ Se insinúa acá un “tercer modo” de conocimiento, ¿tal vez un “modo intermedio”? En su citado capítulo sobre la substancia (el que se convirtiera en artículo contra el “fenomenismo”) Mercier responde a las objeciones de “los fenomenistas” (Hume, Kant, Comte y Spencer, los principales), concediéndoles su punto de partida:

“Tenemos de la substancia un conocimiento inmediato, [...] pero esta primera noción no nos representa formalmente ni la substancialidad del ser substancial, ni la distinción de la substancia y de sus accidentes, a tal punto que los accidentes son tomados como si fueran una cosa existente en sí. [En ello Hume tiene razón...] Sin embargo, los idealistas y los positivistas se equivocan al desconocer que, mediante un trabajo ulterior de análisis y comparación, el espíritu llega a darse cuenta que existen accidentes, [...] y que son diferentes de las substancias”.¹⁴⁰

Mercier concede a sus adversarios que no tenemos experiencia directa de la naturaleza específica de las substancias corporales:

“En ello estamos de acuerdo con los fenomenistas. Pero de allí no se sigue que [esa naturaleza] sea incognoscible. La tesis positivista es, por lo menos, ilógica [...]”¹⁴¹

Pero, aceptando los resultados del método científico, Mercier pretende afirmar la utilidad del conocimiento metafísico, para sostener una especie de “fenomenismo mitigado”:

“Tenemos sobre la especificidad de las sustancias corporales los conocimientos que puede dar la inducción científica, exactamente estos conocimientos, ni más ni menos.¹⁴² Pero, se nos objeta, ese concepto indeterminado de substancia, que la inducción científica os permite precisar enseguida, es inútil. ¿De qué os sirve saber que hay, ya en la naturaleza, ya en vosotros mismos, un *yo no sé qué, existente en sí, substrato de accidentes*? Sí, respondemos nosotros, este concepto es indeterminado, pero ¿qué importa, si él marca una etapa necesaria en el desarrollo del pensamiento? El número *dos* ¿es imperfecto porque contiene menos unidades que el número *tres*?¹⁴³

Y cierra su argumentación –nótese el ejemplo matemático- con una singular distinción entre valor actual y valor virtual de los conocimientos: gracias a ella, el valor de ese conocimiento imperfecto resulta capital para todo conocimiento:

“La inteligencia va de la potencia al acto: sus conocimientos más comprensivos vienen inevitablemente en seguida de aquellos que lo son menos, pero el valor de éstos debe ser apreciado según un doble punto de vista: más allá de su valor actual,

¹³⁹ GILSON, E. *Le thomisme...*, Première partie, ch., III, § II, A y B, p. 114-129.

¹⁴⁰ MERCIER, D. J. *Cours de philosophie. Métaphysique...*, § 142, p. 278-279. ID. “Le phénomenisme...” p. 331-332.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Esta frase no aparece en el manual; ha sido un matiz acentuado para el artículo. Cfr. MERCIER, D.-J. “Le phénomenisme...” p. 332

¹⁴³ MERCIER, D. J. *Cours de philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie...*, § 12, p. 280.

que reside en su contenido en el momento presente, ellos tienen un valor virtual proporcional al rol a que están llamados a jugar en la adquisición posterior del saber. Mas, desde este último punto de vista, el valor de la noción genérica de la substancia es capital, porque no hay un solo conocimiento, sea específico, sea individual, que no le sea tributario”.¹⁴⁴

Entonces, este valor virtual parece permitir conciliar la idea de un modesto conocimiento “infrapositivo” con la doctrina que hace de la metafísica el grado más alto de abstracción y la ciencia más profunda, una investigación sobre la substancia como realidad existente en un más allá de la experimentación: el conocimiento “infrapositivo” termina por convertirse en un conocimiento “metapositivo”, si se permite ese bizarro término.

Vale la pena detenerse en los matices que han cambiado entre la redacción del artículo y la del *Curso*, pues nos deja ver que la relación de neotomismo de Mercier con el pensamiento de Spencer es más compleja de lo que parece.¹⁴⁵ Mientras en el *Curso* se marca la diferencia entre la concepción de conocimiento del neotomismo y el de Spencer, calificando a la de éste como “un abuso del lenguaje”, el artículo público es más mesurado, casi conciliador, afirmando que entre Spencer y Mercier sólo hay una “diferencia de términos”: la razón es que el fragmento citado copiado en el *Curso*, está, en el “Balance filosófico del siglo XIX”, formando parte de otro contexto, el de un alegato a favor de las filosofías realistas:

“Pero la reacción más potente a favor del realismo se debe a la filosofía de Herbert Spencer. [...] ‘No sólo, -dice Spencer- el realismo debe ser preferido, a título de hipótesis explicativa, frente al idealismo, por la razón de que aquel tiene sobre éste la triple ventaja de la prioridad lógica, de la simplicidad y la claridad, pero además se prueba *positivamente* por el análisis de la conciencia y por el estudio de las leyes generales de la naturaleza. He aquí sus pruebas:

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 280.

¹⁴⁵ “La filosofía de Herbert Spencer es la coordinación original de todas las ideas difundidas en la atmósfera del siglo XIX, desde el idealismo de Hume y de Kant hasta el panteísmo de Hegel, con la tendencia mecanicista inaugurada por Descartes, los recelos positivistas de Augusto Comte y las aspiraciones evolucionistas de Ch. Darwin”. MERCIER, D.-J. *Les origines de la Psychologie...*, p. 106. Y más adelante. “Los *Primeros principios* tienen por objeto el examen a profundidad de las nociones primordiales de la religión, de la ciencia, de la conciencia; y por objetivo, el de su reconciliación”. *Ibid.*, p. 129. No es de extrañar pues, que sea Spencer uno de los adversarios y a la vez referentes más importantes del proyecto de Mercier, máximo cuando comparte un “espíritu” común a los eclécticos y a los neotomistas: “Es por temperamento un hombre de paz. La flema británica de su fisionomía refleja un deseo de unión que evoca estas bellas y buenas palabras de la primera página de los *Primeros Principios*: “Nos ocurre que olvidamos a menudo, no solamente que hay un alma de bondad en las cosas malas, sino que hay también un alma de verdad en las cosas falsas”. *Ibid.* Debo notar que la tercera edición de *Les origines de la psychologie contemporaine*, [1925] es una reimpression de la primera edición de 1897, es decir que, en este campo, el propio Mercier no consideró necesario modificar sus ideas, sino solamente a actualizar su bibliografía. *Ibid.* “Avertissement”, p. XII.

El objeto de todo acto de conciencia parece determinado, hay pues una realidad más general cuyo objeto actualmente presente a la conciencia es la limitación; en consecuencia, la posibilidad de la conciencia proporciona la prueba de una realidad absoluta.

Además, la conciencia del yo está condicionada por la del no-yo, y recíprocamente la conciencia del no-yo está condicionada por la del yo. Pero no se condiciona el absoluto. Luego hay, bajo la oposición del yo y del no-yo, una realidad absoluta.

En fin, la ciencia ha establecido que a través de todos los fenómenos físicos y químicos de la naturaleza, la energía permanece constante: la energía es pues la realidad verdadera, no siendo los eventos físico-químicos sino sus expresiones fenoménicas.

Así pues, concluye el filósofo inglés, “el postulado inevitable contenido en todos los razonamientos de los cuales nos servimos para probar la relatividad de las sensaciones, es que existen fuera de la conciencia condiciones de la manifestación de los objetos, simbolizados por relaciones tales como nosotros las concebimos”.⁽¹⁴⁶⁾ Es cierto que Spencer llama “incognoscible” la realidad fundamental en la cual su análisis desemboca; agrega, en consecuencia, que su realismo no es la concepción grosera del niño o del salvaje, que se figuran conocer las cosas tal cual ellas son; sino un realismo “transfigurado”.⁽¹⁴⁷⁾

¿No se parece éste a ese realismo que predicaba Balmes, y enseñaban a los positivistas colombianos de 1883?¹⁴⁸ Y es el mismo que será bandera del famoso *regenerador* colombiano, Rafael Núñez.¹⁴⁹

Pero Mercier prosigue:

¹⁴⁶ [SPENCER, H. *Principios de psicología*. § 472, cit. por MERCIER, D. “Le bilan...,” p. 31] [Sin datos editoriales; O.S.]

¹⁴⁷ [SPENCER, H. *Principios de psicología*. § 407-412, cit. por MERCIER, D. “Le bilan...,” p. 31]. Esta síntesis procede del texto mayor de Mercier ya citado: *Les origines de la psychologie...*, p. 104-142.

¹⁴⁸ Ver *supra*, Cap. 5, § IV.B.1, nota 399. En otro lugar Mercier reconoce que “en el terreno criteriológico, y cuando nos preguntamos con [Spencer] cuál es valor de la ligazón entre nuestros estados de conciencia, de dónde vienen, nuestra respuesta puede resumirse en términos que no difieren esencialmente de la teoría spenceriana: los datos de la conciencia deben, cuando son complejos, ser reducidos a sus elementos, cuando son de una absoluta simplicidad, basta ponerlos en presencia para ver surgir entre ellos relaciones, unas contingentes, otras necesarias; la manifestación evidente de una relación de identidad o de no-identidad entre dos datos elementales de la conciencia, es decir, entre dos conceptos no descomponibles, tal es el motivo último de la ciencia cierta, tal es la regla directriz suprema de la certeza”. MERCIER, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, p. 121-122.

¹⁴⁹ El historiador Ocampo López reseña así este tema del «regenerador colombiano»: Contra el rechazo comtiano de toda psicología y su propuesta de «religión de la Humanidad», «Spencer reconoce, por el contrario, -según Núñez, que el objeto del sentimiento religioso continuará siendo lo que siempre ha sido, es decir, el origen misteriosamente velado de las cosas. Las formas varían pero la substancia que reside en el fondo es inmutable. «El término de las evoluciones es lo infinito e impenetrable como objeto de contemplación, y nunca retrogradará el sentimiento religioso, hasta tener por objeto la contemplación de un infinito conocido como es la colectividad humana», NÚÑEZ, Rafael, «La sociología. Elementos de este estudio» (Cartagena, marzo de 1883). En: *La Reforma Política en Colombia*. Tomo II, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura, 1945, p. 362-364. Cit. en: 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.

“Sin embargo, no hay que engañarse; el desacuerdo entre este realismo y el nuestro está mucho más en las palabras que en las cosas. Para un hombre habituado a las investigaciones científicas, [atención, acá comienza, con variantes, el fragmento copiado en el *Curso*, ya citado. Ver *supra*, nota 118; O.S.] conocer una cosa es discernir al mínimum una de sus propiedades, que sea característica de una clase y fundamento de una ley; en tanto que el científico no alcanza este punto, no dice que conoce una cosa. No tiene, en efecto, un conocimiento “propio”.

Pero, ¿es necesario que un pensamiento discierna positivamente las propiedades distintivas de una cosa para merecer el nombre de *conocimiento*? En el fondo, el desacuerdo entre nosotros y Spencer está allí; y versa, como puede verse, sobre una cuestión de pura terminología”.¹⁵⁰

Desde acá el texto del *Curso* vuelve a ser idéntico al del “Balance”, hablando de los otros dos procedimientos de conocimiento “no positivos” o imperfectos, la analogía y la negación,¹⁵¹ y la distinción escolástica entre *ciencia* y *conocimiento*. Pero, ¿basta, para explicar el significativo cambio de tono de uno a otro texto, con afirmar que en el artículo destinado al gran público, Mercier ha hecho una negociación táctica para ganar adeptos o “convertir positivistas”? ¿O fue que el prelado aparentó aceptar la noción kantiano-positivista de fenómeno (donde la “cosa en sí” se postula como una incógnita), para aprovechar olímpicamente esa estructura conceptual del positivismo spenceriano y emplazar en ella el mundo metafísico cristiano? ¿Oportunismo, uso de los vasos egipcios, o *quid pro quo*?

La respuesta no es tan evidente, pues lo que la “historia natural de las ideas” nos ha presentado como separado –positivismo y kantismo, idealismo y realismo-, lo ve Mercier como formando parte del desarrollo histórico del dualismo cartesiano, y de su errónea posición del problema de la psique:

“El idealismo, llámese fenomenismo en Francia, agnosticismo en Inglaterra y Estados Unidos, sostiene en el fondo una misma doctrina negativa sobre la incapacidad profunda del espíritu humano a sobrepasar las ideas subjetivas [...] Pero entendido así, el idealismo no es necesariamente ni materialista ni espiritualista. [...] ¿Cómo es posible, pues, que el idealismo [en dichos países] se haya vuelto en general *positivista*? Por *positivismo* entendemos, según la definición de Stuart Mill, el sistema de filosofía que no admite sino un solo modo de pensar, es decir, de conocer, el modo de pensar positivo, es decir, el modo de conocer por los sentidos. Aunque, ni lógica ni históricamente hay conexión necesaria entre idealismo y positivismo, [...] hay un

¹⁵⁰ MERCIER, D. “Le bilan...,” p. 31-32.

¹⁵¹ Esta parece ser la solución a la que Mercier se adhiere definitivamente. Hablando de nuevo sobre “lo incognoscible” en Spencer y en Wundt, dice el metafísico belga: “¿Es una contradicción? No lo pensamos. La distinción que ellos establecen entre lo cognoscible y lo incognoscible responde en el fondo, creemos, a la vieja distinción escolástica entre las nociones *positivas*, *propias*, *inmediatas*; y aquellas que no son sino *negativas*, *analógicas*, *trascendentales*. Ensayemos de justificar este acercamiento entre el lenguaje del positivismo agnóstico y éste que es universalmente recibido en la Escuela”. MERCIER, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, p. 399-400.

fenómeno curioso, dos causas, una de orden histórico, la otra de orden científico [...]: una, que tras Descartes, se desarrolló paralelamente al idealismo, una corriente sensualista que ha desembocado lógicamente en el materialismo; [...] y otra, el desarrollo del mecanicismo cartesiano...

Así pues, la persistencia del sensualismo y del mecanicismo procedentes de la filosofía de los siglos XVII y XVIII; el prejuicio de que la filosofía no conoce sino un método, el de la *observación interior*, y que el metafísico está irremediabilmente cerrado al estudio de la naturaleza; el prestigio ejercido por el progreso y por los descubrimientos de las ciencias físicas en beneficio del empirismo y en detrimento de la especulación: estas causas diversas habían favorecido la eclosión del positivismo, en Francia especialmente, y en Inglaterra, independientemente de la *Crítica de la razón pura*.

Pero el autor del criticismo ha formulado la teoría del positivismo. [...] El criticismo kantiano conduce a dos conclusiones, por demás incoherentes: la posibilidad de una certeza empírica, el agnosticismo forzoso en metafísica. Las dos conclusiones coinciden con los aspectos, el afirmativo y el negativo, de la filosofía positiva”.¹⁵²

Y culmina su análisis dando cuenta, lúcidamente, del *impasse* al que ha llevado esta doble vertiente “subjetivista” y “objetivista”. Es su análisis de lo que, en dos palabras, se ha llamado aquí, la *bisagra bernardiana*:

“En dos palabras, el criticismo kantiano es, bajo una forma deductiva, el positivismo descrito por Auguste Comte y practicado por la mayor parte de los psicólogos contemporáneos. Pero hemos dicho que hay una falta de armonía entre las dos conclusiones de la crítica kantiana. En efecto, la certeza empírica en sí misma, se acuerda mal con los principios generales del criticismo, pues éstos llevan lógicamente a la negación de *toda* certeza objetiva. [...] Así pues, tanto en el dominio empírico como en el de la especulación, no podemos conocer sino las leyes de nuestra actividad mental; el único criterio de la verdad es, en los dos casos, el acuerdo del pensamiento consigo mismo. La realidad objetiva de los fenómenos no nos está mejor garantizada que la de los noumenos; la ciencia empírica y la metafísica comparten pues la misma certeza de adhesión subjetiva, pero también la misma incertidumbre objetiva.

Sin embargo, no toda metafísica es juzgada como imposible; mientras que no se le atribuya un alcance objetivo, que se le mantenga su carácter esencialmente subjetivista, no está prohibido al espíritu humano ensayar su construcción”.¹⁵³

Para un neotomista como Mercier, el problema de la *bisagra bernardiana*, era pues, no que se hiciese una partición entre ideas objetivas e ideas subjetivas, sino que se colocase la metafísica en el campo de las “ideas subjetivas”:

“Vemos, de una parte, el empirismo o el positivismo devenir *fenomenista*, de otra, no poder liberarse del *subjetivismo* y hacerse ley el absorber el no-yo en el yo, de explicar la naturaleza por la conciencia. De ahí ese *monismo* que aparece como el rasgo común de los sistemas que hemos estudiado en Spencer, en Fouillée y en Wundt, y como la

¹⁵² *Ibid*, p. 224-226.

¹⁵³ *Ibid*, p. 229-230.

última palabra conjetural de toda filosofía que ensaye sobrepasar el hecho inmediato”.¹⁵⁴

Mi hipótesis frente a este análisis es que, ante el doble rechazo del kantismo y el comtismo, se produce entre los realismos de Spencer y Mercier un isomorfismo estructural o epistémico. Vimos cómo la *bisagra bernardiana* (de estirpe comtiana) había “rebajado” el criticismo kantiano por el lado del sujeto, postulando la existencia dentro del sujeto de unas ideas matemáticas absolutas, de forma tal, que a través de ellas algunos de los neotomismos creyeron poder salvar, *mutatis mutandi*, la idea de Dios. Esta vez, asistimos a la manera como la vía spenceriana, que “rebaja” el kantismo por el lado de la metafísica del objeto, convirtiendo la “cosa en sí” en *realidad absoluta*, abre la vía opuesta y concomitante. Mercier glosa así los resultados de los *Primeros principios* spencerianos, donde se ve cómo el inglés ha reelaborado la “bisagra bernardiana”, y cómo llegó ésta a Mercier:

“En fin, hay para el pensamiento tres condiciones: para ser concebible, un objeto debe ser [...] en dos palabras, *relativo y limitado*. Tal es la *ley de la relatividad del pensamiento humano*.

Pero si es así, ¿qué decir del absoluto y del infinito? Son palabras que designan una negación pura y simple [...]?”

Desde el punto de vista estrictamente *lógico*, responde Spencer, esta conclusión sería ineluctable.

Pero las leyes de la lógica conciernen los objetos de pensamiento de los cuales tenemos una conciencia *definida*.

Hay otros pensamientos incompletos, que no son susceptibles de ser completados jamás, de los cuales tenemos una conciencia *indefinida*. Ellos no son menos reales que los precedentes, en el sentido en que son afecciones innegables de la inteligencia. Los estados de lo absoluto son de esta segunda categoría”.¹⁵⁵

Ya tenemos acá la forma de resolver, en línea positiva, el asunto de la existencia de lo absoluto –que para Spencer se reduce a probar su conocimiento-. Y de estas nociones que posee el sujeto, continúa Mercier glosando al inglés, ¿qué es posible afirmar de la realidad?:

“Pero, se dirá, si el pensamiento está sometido a la ley de relación y de limitación, ¿cómo explicar la génesis del pensamiento de un objeto sin relación ni límite?”

Por medio de nociones simples, responde Spencer, de las cuales suprimimos mentalmente las formas especiales y los límites. La conciencia del absoluto es un abstracto, no de un grupo particular de concepciones, sino de *todas* nuestras concepciones. Todos los objetos particulares del pensamiento varían, pero algo constante *subsiste a través de todos los cambios*, es la *existencia en general, lo inmutable en general, lo absoluto*”.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 230.

¹⁵⁵ MERCIER, D.J. *Les origines de la psychologie...*, p. 135-136.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 137-138.

Lo que Mercier va a rechazar de Spencer, no es la bisagra misma que le permite resolver el conflicto entre la religión y la ciencia, sino el contenido de tal bisagra:

“[Para Spencer, continúa Mercier,] la religión y la ciencia se reconcilian, pues si la ciencia y la filosofía establecen que no tenemos noción *distinta* del absoluto y de lo infinito, no por ello impiden subsistir la creencia en algo misterioso, insondable, objeto de la religión.

La conciliación entre la ciencia, entendida como concepción mecanicista del universo, y la filosofía idealista, se ha operado. Pues si el fondo de las nociones de tiempo, espacio, materia, movimiento y fuerza es inconcebible y contradictoria, existe sin embargo *un absoluto* que se manifiesta por los fenómenos de movimiento y de fuerza, y nada impide que se interpreten todos los fenómenos de los cuales se ocupa la ciencia, en una palabra, lo conocible, en términos de masa, energía y movimiento”.¹⁵⁷

Es pues, esta aglomeración de las filosofías monistas, mecanicistas e idealistas lo que rechaza Mercier, pues, tras la afirmación de “lo absoluto” como “una fuerza o energía”, es una metafísica materialista evolucionista lo que se obtiene.¹⁵⁸ Veamos ahora cómo se resuelve el asunto en la Metafísica del prelado belga. El famoso párrafo 13 del *Curso* - hasta su edición de 1925-, se cierra, como en el artículo de 1900, así:

“Nuestras investigaciones sobre la naturaleza íntima de los cuerpos, nuestras indagaciones sobre las realidades suprasensibles y especialmente sobre la naturaleza del Absoluto están esencialmente subordinadas a estos procedimientos imperfectos del pensamiento humano. Los resultados a los cuales nos conducen, no merecen pues la apelación de *ciencia* o de *conocimiento*, en el sentido spenceriano del término, pero

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 138-139. De hecho, Mercier rechazó explícitamente la “bisagra bernardiana” en tanto conservaba el componente “racional”: “Es familiar a cierta escuela espiritualista distinguir entre las ideas puras y las ideas mixtas; siendo supuestamente las primeras el producto de la mente misma, y las segundas provenir, supuestamente, del concurso de la imaginación o de los sentidos. Mas la conciencia testimonia que no hay ideas puras. Todas nuestras representaciones intelectuales requieren el concurso de los sentidos y de la mente. Ellas dependen de los sentidos para producirse, y dependen de ellos para reproducirse”. *Ibid.*, p. 312.

¹⁵⁸ “Una sola cosa resta como cierta, -glosa Mercier-, y es que hay un *sujeto* último del cual los fenómenos corporales y los fenómenos conscientes son manifestaciones. La identidad substancial del yo y el no-yo, de la materia y el espíritu, es el *monismo*. La reducción de todos los fenómenos exteriores, incluso los hechos nerviosos sometidos a la observación del fisiólogo, a fenómenos mecánicos interpretables en términos de masa y energía, es el *mecanicismo*. La afirmación de que no conocemos sino nuestros estados de conciencia y que los *objetos* son la faz externa de los fenómenos psicológicos de los cuales la conciencia percibe el interior; es la fórmula concreta del *idealismo*. La metafísica de Spencer y en particular su *psicología racional* se caracterizan por esta fusión de doctrinas [...] Falta a esta aglomerado una verdadera unidad orgánica”. *Ibid.*, p. 140. Más adelante Mercier, citando a A. Fouillée, describe agudamente la “arquitectura” del proyecto spenceriano: “Se trataba, para el filósofo inglés, de operar una síntesis filosófica en la cual la ciencia positiva fuera la única en proveer los elementos, la evolución formase el nudo, y de la cual el idealismo operase el control. Así lo exigía el estado de la filosofía en la hora en que el gran arquitecto inglés emprendía su construcción filosófica. Pero ante todo, se requería una síntesis, una unidad y una visión de conjunto de los resultados acumulados por las ciencias de observación de los siglos XVIII y XIX...”. *Ibid.*, p. 143.

valen infinitamente más que la ignorancia. Por ser “incognoscibles” en el sentido del filósofo inglés, no son menos cognoscibles en la acepción que la filosofía escolástica, de acuerdo en ello con el lenguaje general, atribuye a la palabra *conocer*”.¹⁵⁹

Creo ver acá el esbozo de lo que sería la “bisagra spenceriana”, y de rebote, la “bisagra mercieriana”. En su famoso texto sobre los orígenes de la psicología quedó fijada sin dudas:

“Espontáneamente, el espíritu compara entre sí los diversos elementos de esa cosa de conjunto [el objeto dado]; los unos van y vienen, los otros no desaparecen nunca, se mantienen: el discernimiento entre las manifestaciones variables y los datos que se encuentran invariablemente en un número más o menos considerable de cosas de un tipo de la naturaleza, es el primer esbozo espontáneo del trabajo que, en el lenguaje científico, lleva el nombre de inducción. Ésta, en efecto, es el procedimiento lógico que aísla mentalmente las *propiedades* estables de una cosa, de sus *accidentes* contingentes”.¹⁶⁰

La comparación entre los textos citados permite ver que hubo en Mercier, por cierto, una voluntad “publicitaria” o “retórica” de efectuar un “acercamiento entre el lenguaje del positivismo agnóstico y el de la Escolástica”¹⁶¹ y de matizar las diferencias con Spencer para sacar triunfante, o al menos legitimar, su realismo neotomista. Pero el argumento del prelado no puede escapar al señalamiento de Gilson de que se trata de un realismo *ilacionista*, y, agrego yo, de estructura empírico-trascendental, pues ha aceptado cierto “fenomenismo”: era posible hacer coincidir la “realidad absoluta y fundamental” de Spencer, que ya era una versión positivista de la *x* kantiana,¹⁶² con la noción aristotélico-tomista de substancia, utilizando el salto epistemológico de los modernos la realidad absoluta no se da a un conocimiento inmediato, la “cosa en sí” es incognoscible.¹⁶³ Mercier introducirá otro matiz epistemológico en su realismo –allí la diferencia con Spencer ya no es sólo de palabras-, que consiste en postular que esta

¹⁵⁹ MERCIER, D.-J. *Cours de philosophie. Métaphysique...*, p. 25.

¹⁶⁰ MERCIER, D.-J. *Les origines de la psychologie...*, p. 401-402

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 399-400.

¹⁶² “En metafísica, la *relatividad* es la condición esencial de existencia de todo lo que nos rodea y de nosotros mismos. Kant tiene razón de sostener que la cadena de las existencias condicionadas nos obliga a concebir un *Incondicionado*, un *Absoluto*, del cual debe depender esencialmente la cadena. Nosotros mostraremos, además, en teodicea, que lo *Incondicionado*, no es solamente un objeto inevitable de pensamiento, sino un Ser existente por sí mismo: un absoluto ontológico”. MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, § 181, p. 382.

¹⁶³ “Queda un problema fundamental: si ignoramos la naturaleza de la realidad objetiva, ¿de dónde viene nuestra ignorancia? ¿Reside en la naturaleza de la cosa conocida o en la del sujeto que la conoce o en una y otra a la vez? El problema así planteado es en el fondo aquel que, desde Kant, se ha vuelto el problema esencial de la metafísica; la determinación de los límites de la inteligencia humana. Kant ha buscado resolverlo estudiando la naturaleza de la razón misma. H. Spencer, más avisado, somete al análisis, no a la facultad de conocer sino a sus actos: nuestros conocimientos. Kant ha concluido en la incognoscibilidad de los “noumenos”, Spencer concluye inductivamente y deductivamente en la existencia de un no-yo nouménico; pero en la incognoscibilidad de la naturaleza distintiva del noumeno o noumenos que la componen.” MERCIER, D.J. *Les origines de la psychologie...*, p. 128-129.

substancia sí es cognoscible, y que ello es posible gracias a una (novedosa) “función virtual” del conocimiento, un conocimiento –se diría una facultad mental de lo metafísico-, conocimiento que, en otros momentos –los más frecuentes, como se verá-, se afirma, en cambio, como científico.

Esta bisagra es la que ha permitido a Mercier introducir el catolicismo en la “incógnita” haciendo de ella –acuño la expresión a propósito- un “*misterio positivo*”, un metapositivismo. Y, por la vía de esta “bisagra spenceriana”, -permutando lo que Mercier ha permutado- queda salvado, “científicamente”, positivamente, el escalonamiento, el enlace metafísico desde los objetos de experiencia hasta el ser divino. Finalmente, el artículo-balance de 1900 añade una coda triunfal, anunciando que nuestro héroe, el espíritu humano, había hallado un modo de franquear el temible doble escollo, la Scilla y Caribdis de Kant y Comte:

“Así pues, a despecho del positivismo de Augusto Comte, y del criticismo de Kant, cuya doble influencia ha creado la atmósfera filosófica de la segunda mitad del siglo XIX que se acaba; la investigación metafísica no se ha ahogado, ni se ha resquebrajado la confianza del espíritu humano en su potencia para conocer la realidad universalmente. La filosofía, decididamente, es inmortal, “perennis”, según la expresión de Leibniz”.¹⁶⁴

He aquí delineadas, en sus trazos más gruesos, las líneas tensionales de la propuesta de Mercier: éste ha ensamblado a Aristóteles y Tomás con Kant y Spencer, suponiendo que todos ellos tienen en común el enunciado análogo –cuando en realidad es equívoco, diría Aristóteles- de que “el conocimiento sólo procede de la experiencia”. Pero en el neotomismo de Mercier, -a diferencia del tomismo trascendental de Maréchal¹⁶⁵-, la distinción kantiana entre *fenómeno* y *noúmeno* sigue siendo malinterpretada al modo balmesiano, como análoga a la de *realidad* y *apariencia*. Ahora sabemos por qué no podía Mercier aceptar o asumir a fondo la noción crítica de *fenómeno*: tenía que colocar la *substancia primera* en el lugar del *noúmeno* y enseguida demostrar que su modo de incognoscibilidad no era absoluto, como en Kant o Comte, sino relativo o “virtual”, al modo tomista, esto es, al modo del misterio cristiano. Por tanto, la pregunta que tensionará desde dentro el análisis de Mercier es si el conocimiento virtual ¿está o no comprendido en el conocimiento positivo? Este es el umbral epistémico y epistemológico que ha determinado la elección teórica para la metafísica del prelado belga, y explica que ésta se inicie propiamente con un “Análisis general de la noción de *substancia primera*”.¹⁶⁶

¹⁶⁴ MERCIER, D. “Le bilan philosophique...,” p. 32.

¹⁶⁵ La obra mayor de Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, lleva un inequívoco subtítulo: *Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. [Bruxelles/Paris, L'édition universelle/Desclée de Brouwer, [1944²], [1923¹].

¹⁶⁶ ID., *Cours de philosophie. Métaphysique...*, p. 25; *Traité élémentaire...*, p. 449.

Una anotación necesaria: no estamos hablando acá de la suficiencia intelectual o la intencionalidad psicológica de ninguno de los autores, se trata de describir las tensiones constitutivas de la formación discursiva en medio de las se diseñaban las soluciones: en este caso, como acaba de verse, el punto álgido era la dependencia entre la epistemología y la metafísica, -esa tensión típicamente moderna que atrapó al canon neotomista- en lugar de resolverse, se acentuaba. La metafísica y la epistemología se remitían mutuamente la posibilidad del éxito de sus soluciones, pero en la medida en que se aceptaban progresivamente los términos de la epistemología crítica, se acentuaban las inconsistencias y chirridos en la arquitectura de la metafísica neotomista, y por ende en el conjunto del canon: el ordenamiento metódico de las materias y la adscripción definitiva de ciertos temas a ciertos tratados con que soñaba Gény, lejos de estabilizarse y agruparse, continuaban flotando entre tratados, y fragmentándose en “cuestiones y tesis”.

3. *Una metafísica positiva*

No trataré acá de dar cuenta del conjunto de la estructura de la metafísica del cardenal Mercier. Querría solamente mostrar cuál es su hilo conductor, y sobretodo, en función de esta investigación, sacar a luz el modo como aborda la articulación de los métodos racionales y experimentales.

Ya he citado varias veces ese famoso pasaje donde Mercier declara su propósito: demostrar que la metafísica es una ciencia, y que su objeto, la *substancia*, puede ser legítimamente considerado como un objeto científico.¹⁶⁷ Y no habrá equívoco si se lee esta declaración en el mismo sentido en que Gény afirmaba la continuidad –y primacía– entre Filosofía y Ciencia. Todos estos temas fundamentales –y sus tensiones– se hallan ya en las primeras páginas de sus dos tratados, el mayor o *Curso* y el abreviado o *Tratado elemental*, para uso de los estudiantes, a los cuales continuaré haciendo referencia, junto con algunos artículos suyos publicados en la *Revue néo-scolastique de Philosophie*.

En su artículo de 1901 contra el “fenomenismo” –lo que equivale a decir, en su capítulo sobre “la substancia”– Mercier escribió:

¹⁶⁷ “Aportaremos en el curso de este tratado, la prueba positiva y directa de que la concepción metafísica de la substancia tiene por objeto una realidad que no puede en modo alguno identificarse con las manifestaciones adventicias que caen inmediatamente bajo el dominio de los sentidos, o sea con los fenómenos. Nos basta, por el momento, desvanecer los equívocos en nombre de los cuales querrían los agnósticos privar al metafísico hasta del derecho de afirmar y probar la existencia de la ciencia metafísica. Demostraremos, pues, que el objeto de la metafísica no es extraño a las realidades de la naturaleza; determinaremos los métodos que ella emplea para conocerlo, y concluiremos que no se le puede negar, imparcialmente, el carácter científico”. [El texto se repite idéntico en el *Curso* y en el *Tratado*. Cfr: MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie*. Première partie, § 1, No. 6, p. 11; y: MERCIER, D. J., et al. *Traité élémentaire..., Métaphysique générale*. Première partie: L'être. § 1, No. 6, p. 443. Ver *supra*, Cap. 5, nota 404.

“Un gran número de filósofos modernos juzgan superflua la distinción entre substancia y accidentes. [...] Los metafísicos substancialistas deben por demás confesarlo: ¿qué saben ellos de la substancia, sino que ella es *algo indeterminado, no conocido en sí*, que sirve de soporte a los accidentes? [...] Tal es la queja del fenomenismo [...]: de una parte, [que el substancialismo] carece de pruebas, sacadas sea de la observación exterior, sea de la conciencia, a favor de la substancialidad de los seres o del yo consciente. De otra parte, la facilidad de explicar la ilusión psicológica que ha hecho dar cuerpo a estas ficciones. Agregad a esto la confesión de los metafísicos que declaran que las substancias les son desconocidas.

Sería superfluo subrayar la importancia del presente debate. Pocas nociones ocupan, como esta de substancia, el pensamiento moderno: campeones o adversarios se dan cuenta de que al éxito o al fracaso del substancialismo está ligada la suerte de la metafísica”.¹⁶⁸

Ya vimos cómo, contra la distinción wolfiana, su demostración de que “el objeto formal de la metafísica es uno, la substancia”, pasa, en buena ciencia moderna, por una crítica del conocimiento. Y una vez puesto en esta vía, el problema es cómo conciliar sus dos tesis epistemológicas, la “racional”, que sostiene la existencia de unos “principios primeros de los que depende todo pensamiento posible” [...] y que son “relaciones esenciales, absolutos, independientes de la constatación de los hechos concretos”,¹⁶⁹ con la “positiva”, en la que ha afirmado que “todo lo que sabemos de *positivo* respecto de los seres inmateriales es de la misma naturaleza que el contenido de nuestros conceptos sobre el mundo material”.¹⁷⁰ Mercier abre su tratado de Metafísica preguntándose por el “lugar de la metafísica en el conjunto de ciencias filosóficas”, y para ello establece de entrada una distinción en los tipos de conocimiento. No hay duda, ¿el punto de partida de su metafísica es la epistemología: sobre esta distinción podrá caracterizar el tipo y el método propios del conocimiento metafísico: los tres temas están en mutua dependencia, pues en últimas se trata de un único argumento de estilo trascendental:

“Aristóteles llamaba a la Metafísica la *filosofía primera*, y la definía: la ciencia del ser y de sus atributos esenciales. ¿Cuál es el alcance, la razón de esta apelación? La respuesta que daremos a esta cuestión nos permitirá determinar el lugar de la metafísica general en el conjunto de la filosofía. Y por añadidura, nos permitirá clasificar según su importancia respectiva los diversos conocimientos humanos”.¹⁷¹

De inmediato Mercier aborda tal clasificación, que recuerda la de Balmes: hay un conocimiento espontáneo y luego un conocimiento reflexivo. De hecho, al lado del

¹⁶⁸ MERCIER, D.-J. “Le phénoménisme et l’ancienne métaphysique”. *RNsP*. Louvain, vol VIII, (1901), p. 320-337. ID., *Métaphysique générale ou Ontologie...*, § 138, p. 270.

¹⁶⁹ MERCIER, D.-J. “La philosophie néo-scolastique”. *RNsP*, Louvain, t. I, (1894), p. 12.

¹⁷⁰ ID., *Traité élémentaire...*, § 3, p. 441, ID., *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, § 3, p. 8-9.

¹⁷¹ ID., *Traité élémentaire...*, § 1, p. 437.

argumento trascendental, en su debate contra los “fenomenistas”, Mercier no se ha privado de recurrir a otro argumento ya conocido:

“¿Es creíble que tantos pensadores de primer orden, Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine, hayan desconocido verdaderamente el carácter substancial de las cosas y del yo? ¿No habrían visto que se ponían en rebeldía abierta contra el buen sentido? [...] ¿Es verosímil, por el contrario, que el genio de Aristóteles [...] y todos los escolásticos que han incorporado la distinción peripatética de la sustancia y los accidentes, se hubiesen equivocado todos en la interpretación de una elemental verdad de sentido común?”¹⁷²

Antes de hacer la demostración, ya el conocido argumento “paleo” le asegura el triunfo de antemano. Con esto, tenemos ya la prueba de la presencia también en Mercier, de la combinatoria de los cuatro polos de la matriz epistemológica neotomista -su lado “paleo”-. Pero iremos viendo cómo esta vez ellos son tensionados desde el polo “positivista”, pero a diferencia de Gény, sin minimizar tanto el elemento trascendental implicado. Ya sabemos que “el sentido común” era la salida más “eficaz” para hacer de lo empírico un argumento trascendental, asegurando “el triunfo” antes de toda otra discusión. Sin embargo, habiendo Mercier mismo atacado al sentido común como argumento mayor, enfrenta el paso por el doble debate, crítico y positivo. Esto es lo que emprende con la distinción de modos de conocimiento:

“Desde el primer despertar de la vida del espíritu, el pensamiento se ejerce de una forma *espontánea*. Las cosas de la naturaleza, el curso de los acontecimientos, dirigen el conocimiento.

Más tarde, el hombre toma conciencia de las ventajas que el ejercicio espontáneo del pensamiento le ha procurado, aplica *deliberadamente* su atención a ciertos objetos determinados a que se aplica especialmente a conocer: su conocimiento es *reflexivo*. Estudia así los fenómenos de actividad del mundo inorgánico, de la vida vegetativa, de la vida animal, de la vida intelectual. Toma conciencia de la historia de la tierra y de la humanidad. Su pensamiento reflexivo, agrupando los diversos conocimientos relativos a un mismo objeto formal, da nacimiento a las *ciencias particulares*.”¹⁷³

De tal consideración, Mercier deriva enseguida el método:

“En la elaboración de las ciencias, así comprendidas, el trabajo del pensamiento es *analítico*, está limitado a un grupo particular de cosas de la naturaleza y de ellas hace un estudio descriptivo, comparativo, inductivo: la razón va de las manifestaciones accidentales a la naturaleza del sujeto, de los efectos a sus causas”.¹⁷⁴

Acá sitúa Mercier el ámbito del conocimiento científico o “positivo”, en su ascenso inductivo del “sentido común” hasta la ciencia, en un lenguaje ambiguamente clásico,

¹⁷² ID., “Le phénoménisme...,” p. 323.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

pues no hace referencia explícita a los procedimientos experimentales. Pero Mercier postula al lado, o mejor, más allá de éste, otro tipo de conocimiento:

“Pero, una vez acabado este trabajo, una reflexión más penetrante sugiere investigaciones de un orden nuevo. En esos diversos *objetos formales* de las ciencias particulares ¿no podríamos descubrir un objeto inteligible *común*? ¿No podríamos llegar a la unificación total del saber humano uniendo por medio de este objeto común las ciencias particulares?”¹⁷⁵

He ahí el dilema spenceriano: ¿el objeto metafísico es un objeto común a las *ciencias particulares*? Ya en estos breves párrafos la suerte está echada: la demostración metafísica está implícita en estas premisas racionales, pero, por otra parte, se ha anunciado que se hará la demostración experimental: mas la descripción del método propio de este conocimiento *abstractivo*, no parece situar esa demostración en tal terreno:

“La *filosofía* intenta la respuesta a esta cuestión general. Ella apunta al conocimiento abstractivo de lo que hay de común a los diversos seres del mundo, a fin de explicarlos enseguida por este objeto. Ella sigue una marcha *sintética*. Ella redesciende de los principios a sus consecuencias, de las causas a sus efectos”.¹⁷⁶

A continuación, para establecer la unidad, orden y dirección de la marcha del espíritu, Mercier establece una jerarquía del conocimiento, recuperando –traduciendo– la idea aristotélica de los “tres grados de abstracción”:

“Ahora bien, de las cosas observables, el espíritu puede abstraer gradualmente un triple objeto común: *el movimiento, la cantidad y la substancia*. De allí la triple subdivisión de la filosofía: la física, la matemática, y la filosofía primera”.¹⁷⁷

Mercier afirma, como pretendía también Gény, estar restaurando con ello el orden peripatético de los “tres grados de abstracción” y la *jerarquía “antigua” de las ciencias*. Aplicándole a esta jerarquía la clasificación de los tipos de conocimiento, llega Mercier, en tres pasos ascendentes, a establecer que el objeto último de ciencia es *la substancia*, y que ésta es el ser:

“Bajo el nombre de movimiento, hay que entender el cambio en general, sean las modificaciones accidentales, sean las transformaciones substanciales de los cuerpos de la naturaleza. Una vez penetrada la naturaleza íntima del movimiento, la Física permite redescender de ésta a los diversos movimientos corporales, y explicarlos por ella.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 438.

¹⁷⁶ *Ibid.* En el texto del *Curso*, Mercier añade: “La *ciencia*, en la acepción hoy corriente, se opone a menudo a la filosofía; pero entre la ciencia perfecta tal y como la concebía Aristóteles, y la filosofía en el sentido moderno del término, no hay ninguna diferencia esencial. Cfr. S. Thomas., 1º *Met.*, lect. 3”.
MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie...*, p. 3, nota 1.

¹⁷⁷ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie...*, p. 3 ; *Traité élémentaire...*, p. 438.

Cuando hacemos abstracción de los cambios tanto substanciales como accidentales, permanecemos en presencia de una nueva propiedad común a los cuerpos: la cantidad, el objeto de la Matemática en la división aristotélica de la Filosofía. Esta propiedad, común a los cuerpos, a diferencia de la precedente, es *permanente*. Por otra parte, ella es *inseparable* de la materia.

Y por fin, cesemos de mirar en los seres corporales el movimiento y la cantidad, nuestra inteligencia captará allí lo que hace que cada uno de ellos sea un ser subsistente en sí y distinto de los otros. En este tercer grado de abstracción estudiamos la *substancia* en general, lo que podemos también llamar el ser en general, porque la substancia es en efecto el ser por excelencia, como tendremos ocasión de establecerlo. Esta realidad captada en los seres corporales es, pues, concebida sin movimiento ni cantidad: ello quiere decir que ella es concebida sin materia; porque la cantidad es la propiedad de los seres corporales. La substancia en general forma el objeto de la ciencia filosófica más profunda. También Aristóteles la llama *filosofía primera*¹⁷⁸.

Que era lo que se quería demostrar: con ello, un par de párrafos más adelante, toda la ciencia sagrada está a salvo:

“Aristóteles llama también *teológica* esta parte fundamental de la filosofía. Y se explica diciendo: ‘si existe una substancia absolutamente inmaterial e inmutable, ella debe ser algo divino, principio primero y supremo de todas las cosas’. Mostraremos más adelante porqué la ciencia que tiene al Ser divino por objeto, no difiere formalmente de aquella que trata de la substancia en general”¹⁷⁹.

Así, la metafísica de Mercier se propone mantener unidas tres “cosas”: los seres individuales empíricos, la substancia primera, y el Ser Divino. En primer lugar, Mercier precisa que “según el pensamiento de Aristóteles, el objeto de la metafísica es la substancia de las cosas de experiencia, la substancia de las cosas individuales que existen en la naturaleza y que nos ofrece la experiencia”¹⁸⁰. En segundo lugar, debe probar que la substancia primera, la que se obtiene después de abstraer los caracteres del objeto de experiencia, “por abstracta que sea, esta no es menos el objeto que la experiencia nos ha proveído originariamente”¹⁸¹. Y sobre Dios, ya ha dicho que su ciencia “no difiere formalmente de la de la substancia en general”. Su empeño es mantener unidos estos tres “modos de ser” mostrando que la metafísica es un conocimiento científico de ellos. ¿Qué ciencia?: una ciencia trascendental, pues al final funda todo conocimiento posible:

“La metafísica así comprendida es la primera de las ciencias: “la filosofía primera” por una doble razón: 1ª ella profundiza las nociones primeras; 2ª ella proporciona a las otras ramas del saber sus primeros principios.

1ª La metafísica trata de las nociones más generales de ser, de realidad, de unidad, etc., que captamos desde que nuestro pensamiento se despierta. Estas nociones son irreductibles a nociones anteriores, ellas se comprenden por ellas mismas, mientras

¹⁷⁸ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie...*, p. 3-4; *Traité élémentaire...*, p. 438-439.

¹⁷⁹ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, p. 4; *Traité élémentaire...*, p. 439.

¹⁸⁰ ID., *Traité élémentaire...*, § 7, p. 443-444.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 445.

que nada penetra en el dominio del conocimiento intelectual sin pasar por ellas. Así también, no es posible conocer una cosa sin saber que ella es un ser, una realidad, que ella es una. Estas nociones, dice santo Tomás, son la primera y la última palabra del conocimiento intelectual.

2ª Nuestro espíritu no se limita a aprehender conceptos, los compara, los une o los separa en juicios. El confronta también las primeras nociones y de su acercamiento o de su contraste nacen los principios más generales que dirigen o fundan todas nuestras demostraciones: tales son los principios como “lo que es, es”; “un todo es igual al conjunto de sus partes”; “lo que es no puede no ser”; o “el todo es mayor que alguna de sus partes”. Con estos principios ocurre como con las primeras nociones: todo hombre las forma espontáneamente y las comprende; son esenciales para los actos ulteriores, sea de juicio, sea de razonamiento. Y después de haber elaborado las ciencias particulares y la filosofía, cuando el espíritu humano busca conocer reflexivamente sobre qué se apoya la validez de sus demostraciones, se encuentra una vez más en presencia de estos mismos principios generales”.¹⁸²

Pero es una ciencia “para-trascendental” pues lo que constituye a este sujeto son las “nociones primeras” y “principios generales” de la epistème racional, insertas ahora en el modo experimental, funcionando o haciendo las veces de *a priori*. Acá, así como Gény había hecho valer lo racional como experimental, Mercier, por su parte, ha hecho valer lo *racional* como *trascendental*. El procedimiento es de retener, tanto más cuanto que gracias a él, ya no hay necesidad de recurrir a ninguna “función virtual” de la metafísica, todo lo contrario.

Aquí está, en esquema, la estructura de partida de la metafísica del profesor lovanista. Se ve cómo ella pudo coincidir, analógicamente, -y seguramente para contrarrestarla- con la estructura de la pirámide de las ciencias al modo comtiano y/o spenceriano: un orden racional, coronado por una “ciencia de ciencias”, fungiendo la metafísica como ciencia trascendental en *los dos sentidos a la vez*, tanto en el sentido clásico como en el crítico.¹⁸³ Justificando el modo anti-wolfiano de organizar el canon, esta misma estructura se halla también en las “nociones propedéuticas” que abren el tratado escolar, -del cual, hay que decirlo, ha desaparecido el párrafo sobre el “valor virtual”:¹⁸⁴

¹⁸² MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, p. 14-15; y *Traité...*, p. 445-446.

¹⁸³ “La filosofía es, por definición, el conocimiento de la universalidad de las cosas por sus causas supremas. Mas, ¿no es evidente que antes de llegar a las causas supremas, hay que pasar por aquellas, más próximas, que investigan las ciencias particulares?”. MERCIER, D.-J. “La création d’une École supérieure de Philosophie à l’Université de Louvain. Leçon d’ouverture (octobre 1890)”. Extrait de *La Science catholique*. Paris-Lyon, (15 déc. 1890), p. 9.

¹⁸⁴ En el párrafo correspondiente del Tratado, la polémica contra el fenomenismo se ha reducido a dos argumentos más “clásicos” o más bien “balmesianos”; y en todo caso nada experimentales: “1^{er} Argumento de conciencia: [...] el testimonio de la conciencia es verídico: el objeto de toda intuición intelectual es una substancia o supone una”, y “2^o argumento, sacado de la existencia de accidentes: “Existen accidentes, es decir, seres cuya naturaleza es existir en otro. Dado que existen, es que por tanto hay sujetos en los cuales ellos existen. [...] Así, los fenomenistas *absolutos* [cursiva O.S.] caen en una contradicción inevitable: de una parte, admiten la existencia de accidentes, de otra, niegan la existencia

“Como que el espíritu parte siempre de la observación de la realidad, corresponde al primer lugar a las ciencias de observación, cuyo complemento filosófico es la *Física* general, representada hoy en día por la Cosmología, la Psicología y la Teodicea. Con la Psicología empalman la Criteriología y las tesis fundamentales de la Ética o ciencia de las costumbres. Siguen a la Física, las *Matemáticas*. La *Metafísica general* u *Ontología* estudia de un modo sintético los resultados de los estudios físicos y matemáticos. Toda ciencia –física, matemática o metafísica- se forma de un conjunto de relaciones sujetas a un orden racional. La ciencia de este orden se llama *Ciencia racional* o *lógica*, en una palabra, la *Lógica*. Con ella, la filosofía especulativa, que contiene todo lo esencial de la filosofía, queda completa”.¹⁸⁵

Y, para que no quedase duda sobre el fundamento abstractivo de tal orden, reitera:

“Nº 11: *Superioridad de la filosofía sobre las ciencias particulares*: La facultad de abstraer confiere al hombre su perfección distintiva, le hace superior al animal. Las ciencias filosóficas llevan la abstracción lo más lejos posible. Luego exceden en perfección a los demás conocimientos. Las matemáticas son superiores a las ciencias físicas, y sobre unas y otras está la metafísica”.¹⁸⁶

Y añade en su apoyo una cita de H. Taine, el historiador positivista, donde se condensan casi todos los tópicos comtianos: biologicismo, filosofía de la historia, doctrina de la razón general, y síntesis subjetiva por medio de principios racionales deductivos:

“Las tres cuartas partes del género humano, escribe Taine, toman por especulaciones ociosas las concepciones de conjunto. Tanto peor para ellos, añade. ¿Por qué, sino para formarlas, vive una nación y un siglo? Sólo así llega el hombre a su perfección completa. Si descendiera un habitante de otro planeta y preguntase a qué altura se halla nuestra especie, habría que mostrarle las cinco o seis grandes ideas que del espíritu y del mundo tenemos. Esto le daría la medida y capacidad de nuestra inteligencia”.¹⁸⁷

Así, cuando Mercier habla de recuperar el orden epistemológico peripatético, yendo de lo menos abstracto a lo más abstracto, parece separarse del método racional, que predicaba *ir de lo más simple a lo más complejo*. Pero su descripción del proceso de abstracción, con que abre el umbral de sus Nociones propedéuticas para la filosofía, es digna de figurar al lado de las meditaciones sobre el durazno o la manzana que ya hemos recorrido en el universo racional, clásico, de Destutt y de Balmes. Como “experimental”, la meditación de Mercier versa sobre el cristal de sulfato de cobre:

de substancias y por tanto de los accidentes, dado que estos no existen sino en un soporte substancial”.
MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, § 83, p. 509, 510.

¹⁸⁵ MERCIER, D. *Tratado elemental de filosofía...*, I. *Introducción y Nociones propedéuticas*. nº 10, p. 32. [versión castellana].

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ TAINÉ. *Le positivisme anglais*, p. 11 y 12. Cit. por MERCIER, D. *Traité élémentaire...*, p. 28. [*Tratado elemental...*, p. 33, nota 1].

“Entre la comprensión y la extensión de una idea hay una relación tal que, menos la idea tiene de comprensión, más tiene de extensión; en otras palabras, mientras más una idea es simple, más tiene una aplicación general; entre nuestras ideas, aquellas que tienen el minimum de comprensión tendrán el máximo de universalidad.

La idea de una cosa extensa, de forma triclinica, azulada, colocada en ese momento en el índice de mi mano, se aplica a este cristal de cobre que está aquí, a él solo. La idea de una cosa extensa, de forma triclinica, azulada, se aplica a todos los cristales de cobre; donde quiera que estén, y en no importa en qué momento se les suponga existir. La idea de una cosa extensa, de forma triclinica, se aplica a la vez a los cristales de sulfato de cobre y a muchos otros cristales. La idea, más simple aún, de cosa extensa, se aplica a todos los cuerpos de la naturaleza, cristalinos o amorfos. En fin, la idea de cosa, la más simple posible, tiene una extensión ilimitada”.¹⁸⁸

Ya estamos en el terreno de la Ontología, es decir, de *la idea de cosa en general*.¹⁸⁹ Pero, usando tanto el lenguaje aristotélico-tomista de los *principios y las causas* y de la *jerarquía de las ciencias*, como el lenguaje clásico sobre “el elemento más simple”, Mercier define la filosofía como “la explicación sintética de las cosas, *la ciencia de la universalidad de las cosas por sus razones más simples y generales*”, para formular una pregunta que reúne el lenguaje clásico ¿destuttiano? y el comtiano, gracias al isomorfismo racional que parecen tener en común:

“¿Cuáles son aquellas nociones más simples por las que una ciencia superior pretende dar razón de las ciencias particulares? ¿Cómo ejerce la filosofía la hegemonía del pensamiento?”.¹⁹⁰

En este punto, su “meditación sobre el cristal de cobre” culmina con la pirámide donde ciencia y metafísica alcanzan su “punto balmesiano”, que no se parece, por supuesto, lo “simple bernardiano”:

“La simplicidad de una idea y su universalidad van de par.

Mas, es fácil comprender que, para *explicarse* las cosas, hay que descomponer el complejo en sus elementos más simples, a efecto de *comprender* enseguida (cumprehendere) lo complejo por medio de lo simple. Las nociones más generales los de objetos más simples servirán para hacer comprender las nociones más particulares de las cosas más complejas.

Pero la descomposición no puede ser llevada hasta el infinito; ella desembocará en elementos no descomponibles.

Éstos no se explicarán por nada anterior a ellos, sino que por ellos se explicará todo el resto.

¹⁸⁸ MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, § 2, p. 12-13.

¹⁸⁹ COURTINE, J. F., *op. cit.*, p. 535-536. Ver *supra*, Cap. 2, nota 348.

¹⁹⁰ MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, § 2, p. 11, 18. MERCIER, D., et al. *Tratado elemental de filosofía...*, Tomo I: *Introducción y Nociones propedéuticas...*, p. 19, [Versión castellana, en fiel y excelente traducción].

Los objetos más elementales del pensamiento, por medio de los cuales los otros se comprenden, se llaman, *los principios de las cosas*. [Atención acá a este deslizamiento de la idea a la cosa, O.S.]

Los principios se llaman también, las *razones* de las cosas. Se ve de inmediato por qué: ellos proporcionan en efecto, la razón explicativa de los objetos complicados frente a los cuales se halla el espíritu humano, cada vez que éste interroga la naturaleza o se esfuerza por sondear su conciencia.

En suma, los principios o las razones fundamentales de las cosas son las soluciones últimas de los problemas que se plantea el espíritu humano, cuando se pone a reflexionar sobre el mundo o sobre sí mismo. Ellos responden a los *porqués últimos* de la razón”.¹⁹¹

Mas una segunda definición de filosofía que Mercier se siente obligado a proveer unos párrafos más adelante, está más claramente cercana del lenguaje comtiano, donde inserta los *porqués* en una jerarquía causal del cosmos:

“6. Otra definición de filosofía: No siendo el orden otra cosa que el conjunto de relaciones causales que enlazan unos con otros los seres del universo, la definición de filosofía puede traducirse en estos términos: *la ciencia más profunda del orden universal*, [...] de los deberes que del mismo se derivan para el hombre y de la ciencia que éste adquiere de la realidad. [Nota: Sobre la noción de orden véase *Ontología*, n° 256 y siguientes]”.¹⁹²

El texto a donde remite el profesor belga es la versión mayor de su *Curso de filosofía*, como para que no haya sospecha de que lo anterior podía haber sido efecto de una simplificación pedagógica. Allá hallamos lo que, a mi modo de ver, no puede ser sino una reinterpretación positivista de la noción aristotélico-tomista de orden. He aquí otra cita, donde Mercier se apoya esta vez en el economista, matemático y filósofo Augustin Cournot:

“256: *La noción de orden*.- El juego regular de las causas produce un conjunto de relaciones, que constituye el orden de la naturaleza. Espontáneamente marchamos en busca del orden. ¿Qué es éste? [Nota de Mercier: “Cournot desarrolla con insistencia justificada esta observación. En el texto que le tomamos prestado, y que se leerá enseguida, se notará que la “forma” designa las relaciones cuyo conjunto “forma” el orden. «Sobre cualquier objeto que versen nuestras observaciones y estudios, lo que nos impacta de entrada [...] es la forma... La idea de forma se aplica a los objetos que no caen sino bajo el ojo del entendimiento, lo mismo que a los objetos corporales visibles y palpables. Los actos legislativos y jurídicos tienen su forma, organizar un tribunal [...] es asignar la forma de una institución política o judicial. La sucesión de las fases conocidas de una enfermedad constituye la forma de un fenómeno mórbido. El autor de un sistema de botánica, asigna, desde su punto de vista, una forma al

¹⁹¹ MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, § 2, p. 13.

¹⁹² MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, § 6, p. 23. [Versión castellana, p. 28].

conjunto o a una parte del reino vegetal». COURNOT, Augustin. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. [1861] t. I, pp. 1 y 2. »¹⁹³

Y agrega Mercier sin vacilación:

“Ahora bien, añade Cournot, es fácil ver que la idea de forma se confunde con la idea de orden. «Lo que llamamos [...] la forma de un fenómeno mórbido no es otra cosa que el orden según el cual las fases del fenómeno se suceden.»

Pero las nociones de *forma* y de *orden* son idénticas también a la *relación* de Aristóteles y de los escolásticos. El orden se encuentra en todas partes, es el objeto primero y principal del conocimiento vulgar, y es también lo que las ciencias se esfuerzan por alcanzar. El análisis descompone el sujeto cuya simple inspección nos deja percibir las relaciones formales y se halla en presencia de elementos ordenados. Y por otra parte, ¿qué hacemos en las ciencias, sino «clasificar, distribuir, construir, ordenar?» (COURNOT, p. 3). En fin, un cierto orden comanda las instituciones políticas, judiciales y sociales, ellas «se ordenan del mismo modo y bajo el imperio de las mismas ideas regulatrices». (Ibid, p. 4)”.¹⁹⁴

Nótese la ambivalencia: la noción de ciencia utilizada evoca la ciencia racional “del orden y la medida” o *mathesis*, pero a la vez, se trata de un orden inmutable que “el sujeto pone”: no es otra cosa que el mismo “efecto de bisagra” detectado en Balmes, Comte o Bernard. Y después de esta universalización de tal idea de orden, Mercier procede de inmediato a encadenarla con una definición de Santo Tomás:

“El orden implica: 1º Muchas cosas distintas la unas de las otras; 2º entre ellas, ciertas relaciones de sucesión; 3º un mismo principio que preside al establecimiento de tales relaciones. «Ordo, dice Santo Tomás, nihil aliud dicit quam rationem prioris et posteriores in distinctis sub aliquo uno principio». (*Summ. Theol.*, Ia, q. 47, art. 2, C.)”.

[...] Se ha podido decir que el orden es la unidad en la multiplicidad, o aún, la unidad en la variedad. ¿Cuál es el principio de unidad del orden? Es el punto de vista en el que nos coloquemos para establecerlo, es decir, el fin de la obra ordenada. [...] De ahí esta otra definición, más profunda, de santo Tomás de Aquino: *El orden es la exacta adaptación de las cosas a su fin: Recta ratio rerum ad finem*. (*In II Phys.*, lect. 13)”.¹⁹⁵

Al hilo de esta argumentación, la noción positivista de orden (la estática subordina la dinámica),¹⁹⁶ la noción clásica de ciencia racional (clasificar y ordenar), mas la noción

¹⁹³ INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE. (MERCIER, D. J, cardinal). *Cours de Philosophie. Volume II. Métaphysique générale ou Ontologie*. Louvain/Paris, I.S.P./Alcan, [1923], p. 535-536, nota 1.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 536. Antoine Augustin Cournot (1801-1877), reconocido hoy como uno de los “precursores” de la economía marginalista. De él Félix Ravaisson dijo, en su *Historia de la filosofía del siglo XIX*, que llegó por un camino distinto al comtiano, a nociones de orden similares a las positivistas.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 536, 537.

¹⁹⁶ El tema de la estática y la dinámica no es secundario en Mercier, por el contrario, ocupa un lugar central una vez demostrada la existencia de la substancia, para aplicar la teoría aristotélica de las causas: “Pasemos al estudio de las *causas del ser*. En este nuevo estudio, es siempre con la sustancia con lo que tendremos que ver. Solamente, que en lugar de considerarla en tanto que ella es, nos preguntaremos

teleológica de naturaleza, propia del aristotelo-tomismo, y la arquitectónica del “punto balmesiano” terminan por ensamblarse:

“Nº 258: Definición general del orden: Se comprende, según esta explicaciones, el alcance de la definición general de orden propuesta por san Agustín: “Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio” (*De civ. Dei.*, XIX, 13.) [...]. Ella podría traducirse así: el orden es la disposición en virtud de la cual diferentes cosas se hallan, cada una, en su lugar, y responden a su destinación respectiva. Más brevemente: “El orden es la exacta disposición de las cosas en las relaciones comandadas por su fin”.¹⁹⁷

El problema de las relaciones ambivalentes entre el neotomismo de Mercier y el positivismo ya han sido relevadas por varios autores. El filósofo lovanista L. de Raeymaeker había notado, en 1961, el punto de tensión, y trató de conciliar esta dificultad en el pensamiento del cardenal, así:

“Mercier ha observado que ‘no hay sino una divergencia de superficie entre la concepción antigua de la metafísica y esta gran especialidad nueva que reclamaba A. Comte y a la cual él asignaba por objeto el estudio de las generalidades científicas’. (*Les origines de la Psychologie contemporaine...*[1908²] p. 407, [1925³] p. 393). Pero, si ello es así, ¿cómo explicar que D. Mercier se haya enfrentado con tanta virulencia al positivismo de Comte y al agnosticismo de Kant? Es que la supuesta “divergencia de superficie”, parezca lo que parezca, recubre una oposición de puntos de vista que permanece inconciliable. Sin duda Auguste Comte introduce un punto de vista que supera el de cada una de las ciencias particulares y desde donde debería hacerse la síntesis de éstas; pero no se trata de un verdadero más allá de las ciencias, dado que no puede situarse más allá de del nivel de los datos positivos. Mas, en el sentido de Mercier, tal síntesis, por lo mismo que no se funda sino sobre una base positiva, no puede constituir la síntesis final: ésta debe ser de naturaleza metapositiva, metafísica; en el sentido propio de estos términos. Es verdad que Mercier nunca llegó a definir con precisión la diferencia a establecer entre la causa de orden científico y la causa de orden metafísico. Estaría fuera de lugar hacerle un reproche sobre ello, a él no le era posible de llegar a ella porque en su tiempo la “crítica de las ciencias” no había sido elaborada suficientemente. Sin embargo es incontestable que Mercier consideraba esta diferencia como esencial, y que concebía los principios de la síntesis metafísica como irreductibles a aquellos que dirigen las síntesis proporcionadas por las ciencias positivas”.¹⁹⁸

cómo ella deviene tal cual es, y cómo actúa de la manera como la vemos actuar. Desde el punto de vista estático –la *substancia*- pasaremos al doble punto de vista genético, -la *constitución* de la *substancia*- y dinámico –la *naturaleza*-. Este doble punto de vista envuelve las causas, las unas intrínsecas, las otras extrínsecas, del ser substancial”. *Ibid.*, § 202, p. 423. “No, no todo *deviene*, hay cosas que *son* y que *persisten*”. *Ibid.*, § 204, p. 427. [Cursiva de D.M.].

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 539. [Mercier añade esta nota: “Sobre la extensión y las múltiples aplicaciones de la idea de orden, ver: DESCAMPS, *La science de l'ordre. (Essai d'harmonologie)*, *Revue Néo-scholastique*, 1898, p. 30 sqq.”].

¹⁹⁸ RAEYMAEKER, L. De; “Soixante années d'enseignement de la métaphysique...”, p. 596-607.

Tal explicación parece insuficiente, pues de un lado elude el punto de cómo el propio Mercier trató de articular los dos órdenes de saber –de hecho, ésa fue su preocupación central de método-, y de otro, “excusa” a su antecesor con un anacronismo en historia de las ciencias. Por el contrario, otro trabajo anterior, la tesis ya citada del también lovanista abate Pirlot (1944) donde se examinaban varios manuales de metafísica neotomista, dedica importantes páginas al Curso de Mercier -sobre las que volveré adelante-, y ensaya otra explicación, bastante difundida por demás, y que ya hemos comentado: que Mercier usaba tal lenguaje para lograr ser escuchado por sus adversarios y vencerlos en su propio terreno, en una palabra, “convertirlos”:

“Mostrar el acuerdo entre la verdad científica y la verdad filosófica, venir en ayuda de los científicos proporcionándoles nociones generales sólidas y principios de síntesis, eliminar los prejuicios antimetafísicos o las pseudofilosofías basadas sobre las ciencias positivas, es una preocupación primordial del cardenal Mercier. Numerosas páginas de su manual se explican por la preocupación de “convertir” a los científicos positivistas [...] Este ideal conciliador supone, y por una parte, implica concepciones particulares respecto a las relaciones a establecer entre ciencia y filosofía”.¹⁹⁹

No habría sido entonces falta de “crítica de las ciencias”: expresamente, el quijotesco proyecto del fundador del I.S.P. fue el de borrar la diferencia entre metafísica y ciencia para tratar la salvar la diferencia de la metafísica. Superando los juicios piadosos del tipo “hay que comprender al hombre en su época”, Pirlot muestra que ese contacto con el positivismo era mucho más profundo que un mero problema de “camuflaje retórico” o de una “pastoral para científicos”.²⁰⁰ Era la vía que había emprendido la restauración tomista, en cuyo surco Mercier se tomó el trabajo de modificar creativamente la metafísica heredada de los manuales, que empezaban de modo invariable por estudiar “el ser en su fondo y en sus causas”:

“Esta preocupación de dar la cara a los modernos desde dentro de la vieja filosofía, ha influenciado la metafísica de Mercier. Por este hecho, ella misma ha tomado forzosamente un carácter moderno, por el acento que se ha puesto sobre el problema de la sustancia. Para Mercier, en efecto, la noción de sustancia está en el primer plano de la filosofía contemporánea y sobre todo de la actitud negativa en que ella se complace [...] Así, desde el comienzo, cuando se trata de asignar a la metafísica su objeto, Mercier evita de hablar del ser...del ser en su fondo y en sus causas, él habla de inmediato de la sustancia. Con ello, está seguro de tocar un problema vital y de llamar la atención de aquellos que le interesan; por lo demás, no es pura maniobra; él

¹⁹⁹ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 154.

²⁰⁰ En ello Mercier estaría muy cerca de la postura que mostró en 1893 la *Revue Thomiste*, dirigida por el P. Marie-Tomas Coconier O.P. (1846-1908), y órgano del neotomismo de los dominicanos franceses, cuya intención, ha resaltado Beretta, “era misionera: ayudar a la ciencia a mantenerse o a volver a ser cristiana, ayudar a los científicos a permanecer o a volver a ser cristianos”, ofreciendo “a los espíritus cultivados de nuestro tiempo la posesión más cierta y más amplia del bien más precioso de todos :la verdad, la verdad sobre las más altas realidades, *la verdad tal cual la dan la ciencia y la fe reunidas*”. *RThom* 1 (1893) p. 2, cit. por BERETTA, F. “La “*Revue thomiste*” et les sciences expérimentales de 1893 à 1905...” *op. cit.* p. 20

mismo ve bien en la substancia, el objeto adecuado de toda metafísica. Todo viene de allí, es para elucidar la noción de substancia que llegará a explicar la distinción de esencia y existencia, la noción de individuo, es incluso esta misma la parte más originalmente agenciada de su obra”.²⁰¹

¿Nos arroja este punto, nuevas luces sobre cómo se tradujeron las relaciones y diferencias entre “paleos” y “neos” en el terreno estratégico de la “pastoral pedagógica”, de la “política escolar” que diseñó la restauración del tomismo? ¿Podría decirse, casi como una *boutade*, que el propósito filosófico-pastoral de los “paleos” fue evitar que los jóvenes se volvieran positivistas al entrar en contacto con las ciencias experimentales, mientras que el propósito de los “neos” era que los ya positivistas (¿menos jóvenes?), se convirtiesen, se reconciasen de nuevo con el catolicismo? En el lenguaje poulatiano de las funciones asignadas a la *filosofía buscada*, filosofía católica (ver Grafo N° 1, cap. 2 § V.A)-; la diferencia aparece menos risible si pensamos que los primeros cumplen funciones sobre el *eje pedagógico-apologético*, mientras que los segundos operan sobre el *eje de las funciones filosófico-dogmáticas*. Y entonces no sería descabellado afirmar que los “neotomismos tradicionalistas” o los de “sentido común” pudiesen bastar para asegurar el primer propósito, mientras que el segundo, mucho más exigente y de mayor nivel académico, demandaba neotomismos “positivistas” y/o “críticos”. Y allí la diferencia sería de grado, como del bachillerato a la universidad, entre funciones complementarias y simultáneas.

Muy bien, pero cuando ya hemos establecido que en el nivel epistemológico, pasar de un nivel al otro implicaba dar el salto entre los métodos racionales y los métodos experimentales, –y de ello son testigo las críticas de los “neos” hacia los “paleos”–, esta distinción nos plantea una serie de problemas en el nivel institucional de la educación secundaria, y por tanto en el de las estrategias de formación de la juventud letrada: por ejemplo, descubrir que, al menos en el bachillerato clásico, la pedagogía se mantiene anclada básicamente en la filosofía racional –de ahí que se mantenga el rol “renacentista” o “ramista” que la filosofía cumple como pedagogía–; mientras que en las facultades universitarias los métodos se acercan cada vez más a los de las filosofías experimentales.

Aunque sea arriesgado sostener a priori esta hipótesis,²⁰² ella nos indica al menos que debemos poner atención a las diferencias que, derivadas del discurso filosófico-pedagógico, se inscribieron de modo significativo en las instituciones de enseñanza y en los sistemas educativos: diferencias entre los sofisticados ambientes universitarios y los parroquiales colegios de secundaria; entre los tipos de filosofía usados como métodos

²⁰¹ *Ibid.*, p. 88-89. “Evita hablar del ser”: este es el punto de separación frente a la estructura heredada de los manuales tomistas.

²⁰² En realidad no es tan a priori: basta echar una ojeada a las discusiones que las comunidades religiosas sostuvieron a lo largo del siglo XX, tanto en Europa como en Colombia, para defender la validez del “bachillerato clásico” o Humanístico frente al “bachillerato moderno” o Técnico. Ver *infra*, Cap. 8.

pedagógicos en esas instituciones; diferencias respecto a los fines formativos que escalonan y clasifican a los jóvenes según ciertas “teorías psicopedagógicas del aprendizaje”; y *last but not least*, la jerarquización social que se produce y se refuerza a partir del acceso discriminado expresamente a unos u otros tipos de métodos filosóficos, jerarquías que se amplían y reproducen en la división poscolonial entre las metrópolis y las periferias culturales.

Un tercer autor, de nuevo el filósofo contemporáneo Gustavo Bueno, ha abordado el problema de una “organización positivista” en el canon neotomista, mostrando que esto no fue sólo una “tentación” particular de una cierta línea de neotomistas (los “neos”, o progresistas), y su análisis es clave para evitar achacar, erróneamente, a Mercier y a sus epígonos lovanistas, la responsabilidad de haber acercado el neotomismo al positivismo. El análisis de Bueno sobre las decisiones epistemológicas que organizaron, no sólo la obra del cardenal González, entre 1860 y 1870, sino la sus antecesores, los “pioneros romanos” del neotomismo,²⁰³ es meridiano, al mostrar que, una vez tomada la vía de tratar de validar la filosofía con la ciencia, y a la vez diferenciarla para salvar la legitimidad epistemológica de la metafísica, no había alternativa que “alinearse en el horizonte del positivismo”:

“Fray Zeferino se acomoda, pues, a esta división moderna [la wolfiana], que no contempla a las Matemáticas (el segundo grado de abstracción de Aristóteles) -porque ellas, o serían una ciencia no filosófica o, si son filosóficas, serían tan sólo una parte de la Física o acaso de la Lógica. Pero quedaba pendiente el problema de diferenciar la filosofía de las ciencias positivas, en sentido estricto. Como Fray Zeferino reconoce la diferenciación entre filosofía y ciencias positivas, como una cuestión de hecho, cabe afirmar que se encuentra también, de hecho, ante el problema de los criterios de diferenciación (pues ha negado el sentido lato de la filosofía). El criterio al que Fray Zeferino se acoge es aproximadamente el criterio ya utilizado por Comte; con ello cabría decir que se pone de algún modo en la línea del horizonte del positivismo. En efecto: Podía haber recurrido a otros criterios, como por ejemplo la distinción entre los conocimientos que proceden por principios (deductivos) y los conocimientos que proceden empíricamente (inductivos), siendo desde luego la filosofía deductiva. Pero entonces las matemáticas serían filosóficas. Podía haber seguido el criterio según el cual la filosofía se ocuparía de las cosas más oscuras o inciertas mientras que las ciencias tratarían de las cosas claras y distintas. Pero tampoco sería coherente esta distinción con sus premisas, toda vez que está establecido que la filosofía es una ciencia segura y evidente. Podía haber dicho, en fin, que la filosofía se mueve impulsada por los principios de la sabiduría (en su sentido de suprema virtud intelectual, *sapientia*, de los escolásticos), mientras que las ciencias positivas se mueven impulsadas por la virtud del *habitus conclusionis*; pero Fray Zeferino difícilmente hubiera podido decir esto, dado que la sabiduría de que habla Santo Tomás se refiere a la Metafísica y Fray Zeferino ya había dicho que la filosofía es también Antropología y Cosmología. Fray Zeferino no está solo al tomar esta decisión, entre los

²⁰³ No sobra recordar que Mercier, cuando fue profesor del seminario de Malinas, usó, si bien a su modo, el texto del cardenal Zeferino. Ver *supra*, cap. 4, nota 89.

neoescolásticos (que, a fin de cuentas, seguían el precedente de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, las cuales se ocupaban no sólo del accidente *cantidad* -Disputa XL-, sino también de la sustancia material *in communi* -Disputa XXXVI-); sin embargo la decisión de incluir a la Cosmología en el cuadro de la Metafísica especial era considerada por la tradición aristotélica más ortodoxa (reforzada después por la influencia del cartesianismo y del espiritualismo) como un rasgo propio de los tomistas modernos, «inconsecuentes», dado que la Metafísica, en tanto se mantiene en el tercer grado de abstracción (que determina la remoción de toda materia), habría de atenerse a los objetos inmatrimales: la Ontología, o Metafísica general, se organizaría en torno a los objetos *precisivamente* inmatrimales; la Metafísica especial se organizaría en torno a los objetos *positivamente* inmatrimales, identificándose por tanto, con la Pneumatología de Leclercq-Wolff, que comprende dos ciencias: la Teología Natural y la Psicología Racional, ocupadas respectivamente en el espíritu infinito o en los espíritus finitos: «Muchos tratadistas modernos [decía Daurella y Rull, en sus *Instituciones de Metafísica*, Valladolid, 1891, pg. 20-21; y entre ellos cita a Stöckl, Zigliara, Liberatore, González] incluyen en la Metafísica Especial la llamada *Cosmología*; pero esta ciencia no pasa de ser una Física general o, si se prefiere, una Filosofía de la Naturaleza, no llegando en modo alguno a la categoría de ciencia metafísica porque, refiriéndose sus investigaciones al mundo material, usa de principios inmediatamente fundados en la experiencia y no requiere el tercer grado de abstracción que la Metafísica exige». Así, pues, y obligado en parte por la división de la filosofía que él tomó de Bacon-Wolff y por su mismo concepto de la filosofía, Fray Zeferino, a efectos de mantener la distinción entre filosofía y ciencias particulares, se acogerá a un criterio positivista, como hemos dicho, afín al que propuso Comte (*Discurso sobre el espíritu positivo*, primera parte, capítulo tercero), aunque aplicándolo a su terreno y distinguiendo en cada región de la metafísica especial (Dios, Alma y Mundo) las cuestiones más generales de las más particulares. Comte había utilizado este criterio de lo general y lo particular sobre todo en el terreno de la Cosmología (incluyendo aquí a las Matemáticas) -puesto que rechaza la Teología y la Psicología como ciencias, negando la primera y sustituyendo por la Sociología, o Física social, la segunda (Comte, *Cours de Philosophie positive*, lección segunda). Fray Zeferino lo que hace (podríamos decirlo así) es aplicar el principio de Comte también a la Teología y a la Psicología racional. Pero su construcción, a nuestro juicio, es vacía: no se entiende cómo pueden darse unos conocimientos teológicos «particulares» y que sigan siendo filosóficos:

«La filosofía, [afirma González], tomada en su sentido natural y más racional, extiende sus investigaciones a todos los seres, pero de una manera peculiar y como característica. Con respecto a Dios y al hombre, que constituyen los dos objetos más importantes para la humanidad, la Filosofía no se contenta con un conocimiento general, sino que desciende a conocimientos más determinados y concretos sobre los atributos, relaciones, causas y leyes de dichos objetos; pero aún en este caso la Filosofía se mantiene en cierto grado de generalidad; pues ni la Teodicea desciende a examinar todas las relaciones de algunos atributos divinos entre sí y con el mundo, o las que cada ser determinado tiene con Dios; ni la Psicología desciende al terreno propio de la Fisiología o de la Medicina. Con respecto al tercer objeto o sea el mundo, la Filosofía se limita al conocimiento general de sus elementos, causas, propiedades y

leyes comunes, sin descender a la investigación especial de los seres particulares que contiene, la cual deja a las ciencias físicas, exactas y naturales» (FE,1,7-8).²⁰⁴

Lo notable del análisis de Bueno es que saca a luz dos puntos que han pasado desapercibidos en los análisis del neotomismo: primero, que la reorganización del canon bajo la tensión entre filosofía y ciencias positivas conducía, inexorablemente, a dejar sin piso epistemológico al tratado sobre Dios: ¿cómo deslindar el terreno entre una ciencia del ser en general que debe dar cuenta a la vez de las esencias de todos los seres individuales incluido Dios, y las ciencias positivas que aspiran a explicar el orden de las relaciones materiales entre los fenómenos? Tal fue la apuesta del neotomismo, y si esta hipótesis es plausible, se abre una inquietante veta de investigación para la historia de la teología católica del siglo XX.²⁰⁵

Y segundo, que el proyecto neotomista quería hallar una vía que le permitiese a la vez separar y mantener unidas -rivales y cómplices- la metafísica y las ciencias, al tratar de usar *al mismo tiempo* argumentos metafísicos –“trascendentales”- y argumentos positivos –“empíricos”-: en dos palabras, hacer de la metafísica, o “directamente” una ciencia “positiva” del ser, o “indirectamente”, que pudiera al menos sostener(se) sobre una psicología, una antropología y una cosmología “positivas”.

4. Método experimental en Mercier

Mercier insiste en varios pasajes de su *Curso* y su *Tratado* sobre el modo como procede el conocimiento metafísico, separándose de la “doble realidad” balmesiana,

²⁰⁴ Concluye Bueno: “De esta manera ofrece Fray Zeferino una definición más precisa de la filosofía, diciendo que es: «el conocimiento cierto y evidente, pero relativamente general, de Dios, del mundo y del hombre, adquirido por las fuerzas propias de la razón humana». Definición, dice, en la que no tiene inconveniente en sustituir el enunciado «el conocimiento cierto y evidente» por «el conocimiento científico y racional», toda vez que, dice, buena parte de nuestros conocimientos se apoyan en probabilidades, analogías e hipótesis que, sin ser rigurosamente científicas, constituyen sin embargo una parte importante de la filosofía”. BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica de...*, p. 201-202.

²⁰⁵ Por otra vía, Pirlot confirma el problema que planteaba la teología concebida como “metafísica especial”: “La clasificación wolfiana comportaba tres metafísicas, uniendo la teodicea a la cosmología y a la psicología racional. Pero pensamos que la teodicea no debe formar un tratado aparte; pues ella es, por el contrario, una parte integrante y el coronamiento de la metafísica general que, sin ella, se detiene a mitad de camino en su explicación. Ninguno de nuestros autores lo ha comprendido así, sin duda en virtud de un cierto inmovilismo característico de los manuales escolares. [...] El cardenal Mercier, cosa curiosa, afirmaba la imposibilidad en que el espíritu se encuentra de constituir una ciencia separada del ser inmaterial, el hombre no tiene, dice, ni principios ni definiciones propias que le permitan hablar de Dios. Esta razón fundamental lo habría debido conducir a hacer de la teodicea un simple departamento de la metafísica general”. PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 185. Cfr. MERCIER, D.J. *Traité élémentaire...*, tome II, Théodicée. § 2, p. 7. Notemos de paso que el § 11 de la Teodicea en el *Traité* está dedicada a una larga refutación de la “teoría de los tres estados de Comte” y su “confusión entre el método positivo y el método experimental”. *Ibid.*, p. 18-22.

pero consciente de las dificultades de método que suscita su propósito de partir de los “objetos de experiencia” para arribar a la “substancia primera”:

“¿Cómo una cosa individual puede ser el objeto de una ciencia que por definición es la más abstracta de todas? ¿No hay una especie de contradicción en atribuir al esfuerzo supremo del pensamiento metafísico el mismo objeto que a los primeros ensayos del pensamiento espontáneo?”

La identidad de los dos objetos no es más que aparente. En efecto, la noción *inicial* de un ser subsistente es la más imperfecta [y aislada] de todas las que poseemos, la noción metafísica del ser subsistente es, por el contrario, la más perfecta que nos es posible adquirir. Tanto la primera es superficial, confusa, estéril, tanto la segunda es penetrante, distinta, fecunda.

Es mediante una alternancia prolongada de análisis y de síntesis como nosotros buscamos adquirir un conocimiento distinto y a la vez completo, de las cosas de la naturaleza.

Hemos visto que la inteligencia, al despertar de su actividad, capta este primer objeto: una cosa situada en el espacio, extensa, coloreada, reposando en sí. Esta noción es indistinta. Nuestra ciencia no está allí sino en su primer paso. Pero enseguida la inteligencia penetra la realidad de los seres por múltiples abstracciones y se la representa por numerosas operaciones de síntesis.

La reflexión sucede al conocimiento espontáneo, elabora las ciencias particulares y las completa por la filosofía.

En la cima del saber nos encontramos en presencia de la noción de substancia en general [...] la *razón explicativa última* de los seres y de todo lo que hay de ser en cada uno”.²⁰⁶

Su respuesta consiste también en afirmar, con insistencia, esa marcha “regresiva, “descendente” del pensamiento, que tiene por fin, no “descubrir objetos nuevos por vía de análisis, sea directo, sea reflexivo, sino de dar cuenta, *sintéticamente*, de los resultados obtenidos por el análisis”.²⁰⁷ Y en este punto vuelve a asimilar este procedimiento sintético a los de las ciencias, según la escala de los tres grados de abstracción:

“Este rol sintético de la filosofía se verifica ya en la física: porque la física tiene por misión hacer comprender, por la noción general de movimiento, la κίνησις de Aristóteles, las modificaciones accidentales y las transformaciones substanciales de la naturaleza. A su vez, la matemática aplica la noción general de cantidad a las figuras geométricas y a los números.

Pero pertenece principalmente a la metafísica perfeccionar la obra sintética del pensamiento. Si es cierto que la ciencia consiste en comprender un objeto por sus principios, -la ciencia, dice Aristóteles es el conocimiento de las cosas por sus causas- la metafísica posee por tanto, y a título eminente, el carácter científico”.²⁰⁸

²⁰⁶ MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, § 10, p. 447.

²⁰⁷ ID. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, § 10, p. 18

²⁰⁸ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, § 10, p.18-19.

Pero esta ciencia deja el sabor de “ciencia clásica”. ¿Es que ignoraba realmente Mercier la distinción bernardiana entre experiencia y experimentación? En absoluto: en una discusión tenida en 1900 entre el prelado belga y uno de sus interlocutores romanos, Stefano Bersani,²⁰⁹ a propósito de la diferencia entre el concepto de *inducción* en la lógica aristotélica y en la ciencia moderna, se halla, en efecto, la diferencia de método entre las ciencias racionales y las ciencias positivas, la cual se afanaba monseñor Mercier en enseñar a sus colegas menos avisados. Dice Mercier que en su tratado de *Lógica*:

“Luego de haber subrayado la oposición que hay entre la *deducción* y la *inducción*, profesamos allí que la *inducción científica* moderna, este instrumento fecundo de nuestras ciencias positivas, no puede ser confundido con la *inducción “completa”* de los antiguos.²¹⁰

Y la argumentación de fondo no deja dudas sobre su claridad respecto a la divergencia racional/experimental, y la necesidad que tenía el neotomismo de no confundirlas, so pena de pasar al lado de la ciencia de su tiempo:

“Así pues, mientras que en las ciencias racionales la deducción es inmediatamente posible a partir de algunas definiciones o principios primeros, que un simple análisis puede proporcionar rápidamente; en las ciencias de observación, el procedimiento que lleva a la ciencia es mucho más complicado. Antes de desembocar a la ciencia propiamente dicha, que es deductiva, éste debe actualizar, si no total, al menos parcialmente, la naturaleza del asunto alrededor del cual se concentran las preocupaciones de la ciencia. De allí resulta que si llamamos *procedimiento inductivo en general*, o *inducción en general*, el procedimiento que sirve para establecer las conclusiones de las ciencias positivas, nos vemos abocados a distinguir allí dos partes: una *deductiva*, aquella que inaugura la fase científica propiamente dicha, es decir, la explicación, por sus causas, de los hechos observados; la otra *preliminar* a la deducción o a la explicación de los hechos por sus causas y que, según los lógicos modernos, llamamos *inducción*, en la acepción *especial* del término; esta segunda parte es, en efecto, especialmente inductiva, atendiendo a que es por esta fase primera de sus procedimientos como las ciencias positivas se distinguen de las ciencias racionales”.²¹¹

Pero el error de Bersani, sostiene Mercier, no ha sido siquiera el ignorar los aportes de los métodos experimentales sino más bien el de subsumir –“traducir”- los términos modernos bajo los antiguos! Y, finalmente, como lo creyó también Géný, Mercier

²⁰⁹ Stefano Bersani era colaborador de la importante revista neotomista romana *Divus Thomas*; [Cfr. BERSANI, S. “De inductionis natura apud Veteres et apud Recentiores, Animadversiones criticae”. *D.T.* (fasc I; Ser. II, Vol I, (1900)) y fue luego uno de los traductores al italiano del *Curso de Filosofía* de Mercier. Cfr. sobre algunas discrepancias entre traductores: Carta de S. Bersani a D. Mercier, (Roma, 08/12/1902), *Archives de l'Université catholique de Louvain*, (L-I-N), fonds *Mercier*, liasse 54.

²¹⁰ MERCIER, D. “Induction complète et induction scientifique”. *RNsP*. Louvain, vol VII, (1900), p. 204-228. [Cursiva de D. M.].

²¹¹ *Ibid.*, p. 209-210.

reafirma la necesidad de asimilar los aportes de las lógicas modernas como la de Stuart Mill, lo cual no demeritaría para nada el aporte de Aristóteles y los medievales:

“¿Cómo no ha visto [M. Bersani, aún cuando cita a S. Mill], que el empleo de los métodos experimentales es justamente lo que diferencia la inducción incompleta de los modernos, de la inducción completa o completada de los antiguos? Cuando, en la descripción que hacemos del procedimiento inductivo, hablamos de una fase *preliminar* a aquella de aplicación o de deducción, es justamente del empleo de los métodos inductivos de lo que queremos hablar. Mientras que la mera observación no permite de ordinario discernir con seguridad entre una coincidencia fortuita y una conexión necesaria, la experimentación puede conducir a ese discernimiento cierto, y es por tal motivo que los métodos experimentales son el nervio de la inducción científica. Entre nuestro amigo y nosotros hay pues un *quiproquo* manifiesto”.²¹²

Mercier, pues, no sólo conoce la distinción bernardiana, sino que también denuncia, con todas sus letras, el *quid pro quo* establecido entre los propios neotomistas, entre aquellos que usaban de distinto modo el lenguaje aristotélico-tomista: no puede quedar más clara la línea de demarcación “paleo/neo”.²¹³ Y en ella, queda claro que aquellos *recentiores*, como Mercier, parecían disponer de una ventaja comparativa en la polémica contra los adversarios: la de poder moverse con soltura entre los tres registros -el antiguo, el clásico y el moderno-, pudiendo reutilizar el lenguaje de su propia “tradición intelectual”, el *aristotelo-tomismo* recuperado, *la escolástica wolfiana*, pero traduciendo desde las estructuras de la configuración epistémica de las ciencias positivas y humanas. Pero es evidente también que no todos -¿muy pocos?- los neotomistas dispusieron de tal capacidad y claridad, porque, como se ha probado, el modo como la *philosophia perennis* pretendía mantener la articulación racional/experimental, o si se quiere, “paleo” y “neo”, hacía realmente laberíntica la labor de decantar los conceptos en medio del vórtice donde se estaba operando esta reconfiguración del campo de saber.

Volvamos entonces a lo que Mercier entiende por método regresivo, esta vez en un pasaje conclusivo de su manual escolar de Lógica -en el lugar canónico donde estos manuales, desde la Lógica de Port Royal, se refieren al “Método”-: monseñor insiste en la continuidad de método entre la ciencia y la filosofía:

“El método científico es pues, en definitiva, único: *inductivo-deductivo, analítico-sintético*.
§ 97. *El método de la filosofía*: el mismo método analítico-sintético rige la especulación filosófica. Siendo la filosofía la ciencia del ser, en general, de *todo el ser*, abraza a la vez el orden ideal y el orden empírico. Ella atraviesa *analíticamente* al uno y al otro, para en

²¹² *Ibid.*, p. 233.

²¹³ En el tratado de Lógica de su *Tratado elemental*, tras exponer los “métodos sintético o deductivo, propios de la ciencia racional” (§ 88) y los de las ciencias positivas (método analítico o inductivo, § 89 y § 90), dedica otro párrafo a los métodos inductivos según Stuart Mill (concordancia, diferencia, variaciones concomitantes, residuos y compuesto (§ 91), y a los métodos estadísticos (§ 95); vuelve a insistir, en nota, que “no se trata acá de la inducción *completa*, que no es científica”. MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, tomo II, Logique, p. 210-213.

seguida, dar cuenta de ellos, *synthéticamente*. En este sentido se la ha definido con Aristóteles: la ciencia de las cosas por sus razones más profundas, o aún, la ciencia en profundidad de orden universal”.²¹⁴

Ya hemos visto cómo Mercier se adhiere al tema clásico-positivo de la ciencia del orden. En lo que sigue, el prelado vuelve a explicar cómo *ya desde las ciencias*, la filosofía practica el método analítico-sintético: aquí tenemos en condensado todo el procedimiento que los manuales neotomistas “neo” utilizaron para separar y unir a la vez los “resultados –o datos- de las ciencias” con las “síntesis racionales” o “filosóficas”, reutilizando la idea tradicional de los “tres grados de abstracción”. En estas líneas se resumen los propósitos de cada uno de los tratados del canon de los manuales producidos por el proyecto lovanista-:

“En cada una de sus partes (física, matemática, metafísica) la filosofía practica el método analítico-sintético.

1º La Física de los Antiguos está hoy repartida en Cosmología y Psicología (!!!). Con la ayuda de las ciencias físicas, químicas, mineralógicas, la Cosmología llega a *conclusiones inductivas* generales como que la substancia corporal está compuesta de materia y forma, y produce ciertas operaciones propias y características. Mediante estos principios, el filósofo da cuenta *synthéticamente* del movimiento de la naturaleza corporal y tanto de la diversidad como de la estabilidad de las leyes que los rigen.

En psicología, los hechos autorizan la conclusión *inductiva* de que el sujeto primero de la vida humana es un compuesto material informado por un alma inmaterial. Esta conclusión, principio de la psicología *synthética*, hace comprender mejor el objeto de la razón humana, la complejidad de la vida psicológica y la interdependencia de sus diversas manifestaciones.²¹⁵

Es, diría Foucault, el paroxismo del argumento empírico elevado a nivel de trascendental. Continúa la escala con las matemáticas, matizando, de nuevo, la bisagra bernardiana: aquí, las ideas matemáticas tienen “algún origen” experimental:

“2º La filosofía de las matemáticas está ligada, de hecho y de derecho, a la ciencia matemática. Los matemáticos no han separado jamás sus teoremas de los axiomas de donde los han deducido. Algunas observaciones rudimentarias sugieren los axiomas, principios de las *synthesis* que forman las ciencias las ciencias del número y de la cantidad y conducen ulteriormente a las especulaciones más abstractas de la geometría pura”.²¹⁶

A mi ver, ya no puede quedar duda de la analogía con la pirámide positivista de las ciencias, y su propósito de coronarla con una ciencia de síntesis. Digámoslo de una vez y con todas sus letras, estamos ante una versión católica del proyecto positivista de gobierno social por medio de la(s) ciencia(s). Culmina, triunfalmente, Mercier:

²¹⁴ MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, tomo II, Logique, p. 215.

²¹⁵ MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, tomo II. *Logique*, p. 215-216. [*Tratado elemental...*, edición castellana de 1927, tomo II, § 97, p 195].

²¹⁶ *Ibid.*, p. 216.

“3° Las diferentes partes de las ciencias filosóficas conducen a objetos *indefinibles*: la Física, a la substancia compuesta de potencia y de acto; de materia y de forma, a los movimientos producidos por una causa eficiente en un sujeto pasivo, determinado por un fin intrínseco; la Matemática, a lo uno, a lo distinto, a la adición, al número, etc, o a la cantidad continua, tal como la línea, la superficie, etc; la Criteriología a la verdad, la Ética al fin moral, al bien moral, la Lógica, en fin, al ser de razón, al ordenamiento de los objetos de la razón. La filosofía primera o metafísica toma por objeto esos indefinibles y sus relaciones, ellos son el punto de partida de la *síntesis* general que constituye, en la acepción *formal* y *estricta*, la sabiduría racional o la filosofía”.²¹⁷

Y termina alcanzando, ya sin sorpresa para nosotros, la cumbre del “punto balmesiano”:

“El ideal de la filosofía sería poder dar cuenta del universo, de sus elementos y de sus leyes, juzgándolo desde lo alto por medio de un conocimiento sintético, tan perfecto como nuestra naturaleza lo pueda obtener, de la Causa primera que ha creado el mundo por un acto de su omnipotencia, y continúa gobernándolo por su sabiduría providencial: el “retorno sintético” o el estudio del mundo en su causa primera es la cima de la filosofía”.²¹⁸

Pero queda la duda de si este “retorno sintético” puede convencer experimentalmente, y menos aún convertir, a un “positivista agnóstico”. Creo que podremos hallar una clave en las páginas iniciales del tratado de Criteriología. En ellas Mercier emprende una demostración racional de la capacidad que el espíritu humano tiene para conocer la verdad, y distingue tipos de verdades y certezas. De repente, sin transición previa, en el párrafo 7 leemos una “hipótesis” donde se apela al “retorno sintético” para explicar qué entiende por “verdad ontológica”:

“§ 7. Dios es el fundamento de toda verdad. *Supongamos* [cursiva de Mercier] un momento como demostradas la aptitud de la inteligencia para conocer las cosas tal como ellas son, así como la validez de los principios que ella pone en obra; podremos entonces gozar de la admirable vista sintética de la verdad desarrollada por santo Tomás de Aquino.

Dios, ser necesario, existente desde toda la eternidad, poseedor de una inteligencia infinita, se conoce a sí mismo infinitamente, es decir, tanto como es cognoscible. Por ello, él se conoce no sólo tal como él es en sí mismo, sino en tanto que es imitable, muy imperfectamente por demás, por los seres finitos que él tiene el poder de crear.

[...]

Así, todas las cosas creadas responden adecuadamente a la idea eterna que Dios se hace de su naturaleza: esta correspondencia adecuada es su verdad, esta es *esencial* a las

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.* Por si el lector ha albergado la duda de que este procedimiento gira sobre sí mismo, Mercier añade enseguida una pedestre nota de método: “Se comprende así cómo la demostración *circular* escapa al círculo vicioso”. *Ibid.* nota 1.

cosas, e inmutable. La verdad resultante del conocimiento humano no es sino un reflejo de la verdad repartida por Dios en sus obras.

Cuando se considera desde lo alto el orden universal, es pues permitido decir que la verdad reside, en primer lugar, en la inteligencia divina que concibe eternamente la idea de sus obras. –Ella pertenece, en segundo lugar, a las cosas en tanto que ellas son realizadas en conformidad con su arquetipo eterno-. De las cosas, la verdad pasa, en fin, al conocimiento humano, cuando éste se representa las cosas tal como ellas son.²¹⁹

Pero lo que es de todo el interés para nuestro estudio, para ver como funciona su “demostración sintética”, es el párrafo con que cierra la exposición precedente:

“Esta vista sintética es legítima al término del estudio criteriológico; sería anticientífico postularla al comienzo, en el orden analítico: la existencia de un Dios infinitamente perfecto exige, en efecto, ser demostrada por medio de premisas, cuya verdad es necesario establecer previamente”.²²⁰

Como respecto de la existencia de la substancia de había asegurado previamente con un argumento de “sentido común”, Mercier no se ha eximido acá de empezar también por la afirmación dogmática de la existencia de un Dios que garantiza la realidad y la verdad, en ello no hay diferencia dogmático-apologética con el método “paleo”, que postula la existencia de Dios al comienzo, como “principio” – innato o de sentido común-. Pero, ya se ve, tras el impacto de la crítica y la ciencia positiva en la filosofía escolástica, el prelado belga se ve en necesidad de plantear tal principio como *suposición*, y por ende, tomarse el trabajo de demostrar la verdad científica de las premisas del punto que el “retorno sintético” ha mostrado desde “lo alto”: lo que Mercier mismo denomina “dogmatismo realista”, en contraposición al “dogmatismo extremo”.²²¹ Llevando las cosas al límite, ¿sería otra *boutade* si dijéramos que hablar de Dios *a priori* o *a posteriori*, tal habría sido uno de los efectos de la diferencia entre “paleos” y “neos”? Si ello es así, allí estaba en juego la capacidad del neotomismo para asimilar los efectos de tal transformación epistemológica, su capacidad para articular con coherencia los argumentos racionales con los experimentales. Más adelante, en su Curso de Ontología, la oposición y complementariedad de método con los “paleos” se afirma, volviendo a poner en tensión los métodos científicos con los metafísicos:

“§ 99. “La verdad de una cosa es su conformidad con la representación intelectual de su naturaleza. La verdad ontológica en general, es la relación de conformidad de los seres con la noción abstracta de su naturaleza. [...] § 100: [...] La afirmación de que el Ser divino él solo la razón explicativa de la unidad y de la inmutabilidad de la verdad metafísica, reposa sobre un equívoco: en el orden ontológico, la Inteligencia suprema es la causa ejemplar de toda realidad, y es justo concluir que todo ser es verdadero en razón de su conformidad con una idea divina: ni pensamos siquiera en negar la existencia de este orden.

²¹⁹ MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, tomo I, Critériologie, p. 374-375.

²²⁰ *Ibid.*, p. 375.

²²¹ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, § 183, p. 385.

“Pero es necesario comenzar por establecerlo.

“La existencia de Dios no nos es conocida por intuición, ella debe ser demostrada. La afirmación de esta existencia no es para nosotros un principio, sino una conclusión. Si la existencia de Dios es demostrable, es con la *doble condición* [cursiva O.S.] de que haya principios, cuya verdad sea para nosotros independiente de la afirmación de la existencia de Dios; y de que existen seres contingentes, -sujetos de aplicación de estos principios- cuya verdad metafísica esté fundada sobre otra cosa que sobre la esencia divina. Los filósofos idealistas han cometido un vicio de método confundiendo el orden analítico con el orden ontológico.

“La unidad, la inmutabilidad, la eternidad de la verdad metafísica no tienen nada de común con la unidad, la necesidad, la eternidad del Ser Divino y de las ideas divinas. Hemos podido dar razón de las primeras sin siquiera pensar en las segundas. Es más, la diversidad entre los atributos divinos y los de la verdad metafísica es tal que, si los primeros nos fueran conocidos, lejos de proveer la explicación de los segundos, pondrían en evidencia su contraste con ellos”.²²²

Ello confirma que la opción de Mercier fue más “para-kantiana” que “tomista” cuando trató de establecer una diferencia entre *ciencia y conocimiento*-, a pesar de que tenía a su disposición la noción de sabiduría del Angélico Doctor para oponer a las “hordas positivistas”.

5. Racional y experimental, positivo y trascendental

He acá, entonces, la razón por la cual Mercier parece abandonar su tesis de una “función virtual” del conocimiento metafísico: ella lo hubiera llevado a salirse del camino que llevaba a concordar la ciencia con la metafísica y la religión. Aunque la tensión entre lo “positivo” y lo “virtual” emerge todo el tiempo en su análisis, atravesando de borde a borde el proyecto del filósofo lovanista, la preocupación por razonar científicamente parece al fin dominar la estructuración de su metafísica. Para mostrar estas tensiones, recogeré el análisis que hizo el abate Pirlot en su ya citada tesis –bajo la dirección del canónigo Ferdinand van Steenberghe, en 1944-: este trabajo es de alto interés no sólo por haber recorrido pieza por pieza, como filósofo neotomista, el tratado de *Ontología* de Mercier, sino porque su postura es también una importante fuente histórica para situar el “final” del neotomismo, -de ese neotomismo tomado en el amplio sentido gilsoniano: el tomismo cartesiano-kantiano, o en lenguaje foucaultiano, los tomismos empiriocríticos.²²³

²²² MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, § 100, p. 211-212.

²²³ PIRLOT se ha inspirado en las agudas ideas de su director, F. Van STEENBERGHE [“Réflexions sur la systématisation philosophique”. *RNSP*, Louvain, tome 41, (mai 1938), p. 186 ss.]; tanto como en el trabajo crítico y los documentos inéditos que el profesor Nicolas Balthasar había proveído sobre el Tratado de Metafísica de Mercier, en una colección de textos publicados a raíz de la muerte del cardenal. Cfr. BALTHASAR, Nicolas. “Le [cardinal Mercier], métaphysicien”. *RNSP*, Louvain, (mai 1926), p. 153-185. Más aún, la postura metafísica de Pirlot se apoya en esta “escandalosa” tesis

De hecho, según el epistemólogo G. Van Riet,²²⁴ hacia 1937 había ya aparecido en la escuela neotomista italiana, otra distinción que tiene que ver con las relaciones entre epistemología y metafísica. La obra de Monseñor F. Olgiati²²⁵ propuso un acercamiento que nacía de un método histórico, y que salía al paso de las soluciones “fenomenistas”. Afirma Van Riet que “el cuadro de conjunto de la evolución de las doctrinas filosóficas, tal como las ha esbozado monseñor Olgiati, y sus conclusiones, recuerdan las propuestas de M. Gilson y M. Verneaux. [...] Critica las soluciones que pretenden conciliar el fenomenismo y el realismo: ¿no pretende que el mundo exterior aparece inmediatamente a la conciencia como “fenómeno”? ¿y, por una extraña inconsecuencia, no le confiere a la experiencia interna el privilegio de revelarnos el ser ontológico?”²²⁶ Frente a este impasse, Olgiati planteaba que:

“1) Los problemas epistemológicos dependen de la metafísica y no a la inversa. La historia de la filosofía debe ser rehecha, no en función del problema crítico, sino en función de la ontología que lo comanda.

2) El problema crítico propiamente dicho no se plantea ya en la actualidad, dado que depende de una concepción fenomenista de la realidad, y el fenomenismo ha sido superado, bien por un regreso al antiguo realismo, bien por las filosofías trascendentales.

3) El neotomismo debe mostrar que el problema crítico moderno es un falso problema y que la solución idealista tampoco se impone de suyo. Basta hacer ver que los conceptos de realidad del fenomenismo y el idealismo son “impensables y absurdos”: volviendo a la vieja metafísica del ser, se descarta de un mismo golpe las pseudo-dificultades levantadas por la gnoseología”.²²⁷

Y concluye Van Riet:

balthasariana: no es en la substancia donde hay que buscar la experiencia metafísica del ser, sino en el *yo*: “Hay que reconocer que el yo es el objeto privilegiado, y el tomismo más auténtico no se opone a esta confesión. Nos sentimos afortunados acá de apoyarnos en una autoridad, M. N. N Balthasar (*La méthode en métaphysique*.) [...]”. Cfr. PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 170. Nicolas Balthasar ha fundado el conocimiento del alma por sí misma, como lo describe el P. Ambroise Gardeil. “El “método” consiste en buscar en el yo la fuente de los valores metafísicos, y correlativamente, a exigir una revalorización de los dos productos complementarios del conocimiento espontáneo, lo abstracto y lo sensible. La primera mirada que lanzamos sobre las cosas, no es la de un metafísico, sino la de un hombre dotado de conocimiento sensitivo-racional. [...] Para obtener un conocimiento metafísico del mundo, la inteligencia debe *rectificar* su primera visión superficial: debe *reconquistar* lo sensible sobre la sensación y lo abstracto sobre la abstracción. Y puede hacerlo, porque posee una experiencia inmediata de ella misma, una intuición del *yo* que es “inteligible en acto primero, en cuanto concierne al alma”. BALTHASAR, N. *La méthode en métaphysique. Intériorité et intrinsécisme analogique*. Louvain, I.S.P., 1943, p. 39.

²²⁴ VAN RIET, G. *op. cit.*, p. 421-422.

²²⁵ [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.]

²²⁶ VAN RIET, G. *op. cit* *Ibid.*, p. 422.

²²⁷ *Ibid.*, p. 421-422.

“Si la larga controversia sobre la gnoseología pura no se ha clausurado por una reconciliación de los partidos enfrentados, al menos ha servido para sacar a la luz un importante problema, del cual no pueden desinteresarse los autores que ven en la experiencia el punto de partida de la metafísica. En dos palabras, el problema puede enunciarse así: ¿qué experiencia es necesario colocar a la base de la metafísica? ¿Basta que sea una experiencia cualquiera, o es necesario recurrir a una experiencia privilegiada? ¿El ser hallado en el objeto de una sensación puede conducir la inteligencia discursiva hasta la substancia y hasta Dios? ¿O bien debemos partir de la experiencia del *yo*, la cual tiene, se dice, el privilegio de ser del orden intelectual y por lo tanto proporcionarnos un ser subsistente?”²²⁸

Por la vía de la epistemología, se confirma otra vez el impasse al que ha llegado el Tratado de Metafísica neotomista: contra la reforma de Mercier/Gény, la Metafísica, para Olgiati –y de rebote, para Van Riet-, no corona acá la pirámide de las ciencias basada sobre “el modo de conocer del espíritu humano”; sino que pretende romper con su dependencia de cualquier teoría del conocimiento. Pero este no era un retorno al orden deductivo racional, sino una autonomización de la metafísica, con lo cual se cortaban de tajo las condiciones de posibilidad del proyecto neotomista. A menos que la insinuación de Pirlot y Van Riet, construir la metafísica alrededor del “yo”, significara una nueva vuelta de laberinto de la “objetividad” hacia “la subjetividad”. No es tarea de esta investigación averiguarlo, pero hemos de volver sobre el estudio de Van Riet con más detalle en su momento.

Frente a tal crisis, la postura de Pirlot es, en principio, simple: autores como Mercier y Gény “presionados por el deseo de imponerse a los científicos contemporáneos, al tiempo que a venir en su ayuda, han querido establecer una colaboración estrecha entre la filosofía y las ciencias, no han establecido entre ellas sino una diferencia de grado, manteniendo que sus métodos no son esencialmente diversos”.²²⁹ Es decir, el abate está situado en otro lugar del campo epistémico, pues para él ya parece necesario dar un paso –¿un salto?– filosófico de importancia:

“Los autores recientes, felizmente, no han perseverado en la misma opinión [...] en efecto, hay una distinción radical entre los dos grandes dominios del conocimiento. Las ciencias no explican a fin de cuentas sino el fenómeno experimentable, la filosofía pretende captar lo real existente en sí mismo. Las unas usan conceptos empíricos abstractos, la otra llega a ideas cuyo alcance es metaempírico”. [...] La experiencia ha mostrado, por demás, que la filosofía hace un pobre papel cuando quiere dar lecciones a los científicos, incluso con la loable intención de venir en su ayuda. Ella aborda problemas que no está en capacidad de resolver. [...] Gény quería que los filósofos emprendieran reflexiones sobre las moléculas, los átomos, los iones, los electrones. ¿Pero qué pueden enseñar aquellos a los científicos sobre este aspecto? [...] De tal suerte, el progreso de las ciencias no puede de ningún modo hacer retroceder a la

²²⁸ *Ibid.*, p. 425.

²²⁹ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 159.

filosofía, lo que sería el caso sin duda, si ésta se colocase después de las ciencias, a su mismo nivel”.²³⁰

Y concluye Pirlot su reflexión con un, este sí, verdadero epitafio para el proyecto oficial de restauración del tomismo, en el sentido en que traza una distancia, desde dentro del neotomismo, respecto de su fuente, *Aeterni Patris* –lo que ni el propio Gilson se atrevió a hacer-:

“En estas condiciones, las intenciones generosas de León XIII y del cardenal Mercier, ¿no reposaban sobre una ilusión? Si los métodos son radicalmente distintos, ¿cómo la ciencia se beneficiaría de los progresos de la filosofía? [...] En una palabra, ciencia y filosofía, vueltas a colocar cada una en su lugar, se desarrollan más armoniosamente, sin desperdicio de fuerzas”.²³¹

De modo que esta tesis crítica, hecha en mismo Instituto superior de Filosofía de Lovaina que Mercier fundara, y sostenida por la autoridad de varios de sus profesores, podría ser un importante indicio sobre la fecha en que hizo crisis el proyecto neotomista, si no supiéramos ya que la multiplicación de las querellas era la manera como este dispositivo filosófico mantenía con vida la “*philosophia perennis*”: cada “epitafio filosófico” relanzaba todo el mecanismo de producción de polémicas, libros y manuales.²³² Digamos entonces que esta tesis nos ilustra, sobre todo, acerca de cuál fue el talón de Aquiles del neotomismo (“paleo”/“neo”), de cómo su proyecto de unir ciencia y filosofía que se pensó ser su fuerza, devino su debilidad.²³³

²³⁰ *Ibid.*, p. 160.

²³¹ *Ibid.*, p. 161. En su “artículo programático”, Mercier había dicho: “En el pensamiento de León XIII, la nueva cátedra (tomista) estaba destinada a convertirse en el centro de un *Instituto* que tomara por tarea el asentar mejor la filosofía de la Escuela sobre bases científicas”. MERCIER D.J. “La philosophie...”, p. 10.

²³² Decimos indicio, pues no es posible hacer generalizaciones sin una investigación que no es posible ampliar acá. Sabemos que en 1946, otro canónigo lovanista, Georges Van Riet, publicó un estudio titulado *L'épistémologie thomiste*, cuyo balance, lo veremos, era también pesimista. Por esta misma época, 1946, -y la coincidencia no es casual-, se efectuó el cambio de nombre de la revista fundada por Mercier –la *Revue néoscholastique de philosophie*– por el de *Revue philosophique de Louvain*. Sobre ello dice J. Ladrière “En 1946 la revista del Instituto recibió el nuevo nombre de *Revue philosophique de Louvain*. Sobre este cambio de nombre escribió Noël como explicación que “actualmente, el resurgimiento del pensamiento medieval y también su adaptación a la ciencia contemporánea y al pensamiento contemporáneo, son hechos en gran parte cumplidos” y que la “escuela de Lovaina”, se ha construido a lo largo de los años una “physionomie progresiste” y se ha creado una “tradition originale et caractéristique”. [RPL 44, (1946) 5s.]: cit. en: Ladrière, Jean. “El Instituto de Lovaina en el siglo XX: L. de Raeymaeker, F. Van Steenberghen y otros”. En: CORETH, E., et al. *Filosofía cristiana...*, t. II, p. 499-516.

²³³ La línea de ruptura a partir de un cambio en el modo de concebir las relaciones entre ciencia y filosofía es mucho más sinuosa y compleja de articular en sus interrelaciones. Ya sabemos por ejemplo, que el joven profesor lovanista N. Balthasar se pronunció desde la década de 1920 por tal separación: “Una vez más, -escribe al reseñar el manual del profesor de la Gregoriana, N. MONACO S.J. (*Praelectiones Metaphysicae generalis*, Romae, 1920)-, no sería prudente usar más reserva para hablar de la unión entre la metafísica *absolutamente cierta* y las *observaciones* siempre en curso y en parte al menos

Dicho esto, volvamos al análisis que, desde este estratégico punto de vista, hace Pirlot al conflicto de método en la metafísica del cardenal: de hecho, dice, el propio cardenal reconoció esa posibilidad de separación de los dos métodos, pero, lamentablemente, sólo de modo tangencial. Tras citar un famoso texto de Claude Bernard, en donde éste señala los límites del conocimiento científico (“la experimentación científica responde al *cómo*, pero no al *porqué* de las cosas”,²³⁴ Mercier había concluido:

“El progreso de las ciencias y el de la metafísica misma no pueden sino ganar con la delimitación de los dominios respectivos del científico y del metafísico. Que el especialista busque el *cómo* del fenómeno de la naturaleza, es decir, “su causa próxima o su condición de existencia”, muy bien, él no tiene que buscar, en su calidad de especialista, “la esencia o el porqué de las cosas”. La ciencia experimental es positivista, decía Pasteur en su discurso de recepción a la Academia Francesa, en el sentido en que en sus concepciones, ella no hace jamás intervenir la consideración de la esencia de las cosas, del origen del mundo y sus destinos, ella no tiene ninguna necesidad de ello.²³⁵

De hecho Mercier acepta acá el mecanicismo y el determinismo para explicar las “causas eficientes”, pero su propósito es demostrar la existencia de causas finales, metafísicas. Podemos terminar la cita usando la glosa que aparece en el parágrafo correspondiente del *Tratado elemental*:

“Sin embargo, después de este problema científico, se plantea un problema nuevo, ajeno a la ciencias experimentales, y que concierne propiamente a la metafísica. La determinación de los antecedentes de un fenómeno nos anuncia su aparición inevitable. Pero estos diversos antecedentes, estas fuerzas naturales cuya entrada en ejercicio es la razón del fenómeno, producen a menudo efectos útiles. ¿Cómo es que tales fenómenos reaparecen invariablemente en tales o tales condiciones? A través de la diversidad de lugares, de tiempos, los mismos tipos, buenos y bellos, se realizan, se perpetúan. ¿Por qué es así? Para esta feliz especialización del juego de fuerzas generales de la materia, para la recurrencia regular de los mismos efectos, es necesaria una razón suficiente. Las causas finales la proveen. Sin duda, ellas no reemplazan las causas eficientes [...] pero la orientación constante y armoniosa de las fuerzas

reformables. La certeza de la metafísica no depende del valor de las experiencias; no mezclamos imprudentemente sus objetos”. BALTHASAR, N. “Travaux récents en Métaphysique”. *RNSP*, Louvain, N° 22 (1920), p. 102. En nuestro lenguaje, este texto da la clave de la postura de Pirlot y asociados: se trata de otro uso de la “bisagra bernardiana”, en otra dirección: lo experimental es mutable, lo metafísico es inmutable, *ergo*, no deben regirse el uno por el otro. No podemos afirmar aún si este otro uso significó una ruptura epistemológica en el campo neotomista, pero sí era una línea seriamente disidente, aún en vida del fundador Mercier. Cfr. *supra*, el artículo de De RAEYMAEKER citado antes, nota 111.

²³⁴ BERNARD, Claude. *La science expérimentale*, p. 55-57, cit. en: MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale...*, § 242, « Conception téléologique de la loi de la nature » p. 494, p. 1.

²³⁵ *Ibid.*, p. 495.

múltiples de un sujeto hacia un mismo término, reclama una inclinación fundamental de la naturaleza hacia ese término. La ley de la naturaleza es la determinación interna fundamental en virtud de la cual una substancia, principio primero de acción, tiende a realizar un efecto determinado”.²³⁶

Están presentes en este texto todas las tensiones ya relevadas: la necesidad de diferenciar metafísica y ciencia, el *cómo* y el *porqué*, pero para ponerlas de inmediato en competencia sobre el mismo plano. Con mayor sofisticación, era básicamente la misma operación filosófico-pastoral que ya reseñamos en monseñor Carrasquilla: la metafísica comienza allí donde se detienen las ciencias físicas y matemáticas: ello confirma la profunda unidad del proyecto neotomista, paleo y neo.

La primera observación que hace Pirlot, tras reseñar ese doble movimiento analítico y sintético que, partiendo de los objetos de experiencia, postula Mercier como necesario al conocimiento metafísico, es que la primera “operación espontánea” que Mercier supone, aquella donde se daría esa captación primitiva de la cosa como un todo, como “alguna cosa indeterminada”, no es tan evidente ni tan sencilla como se presenta de entrada, pues

“ella debe poner ya en obra, obscuramente, nuestra aptitud a captar las cosas metafísicamente, es decir, en tanto que ser, en su ser profundo; de otro modo, ¿cómo se quiere llegar a una idea metafísica por un simple trabajo de eliminación, rechazando los detalles inútiles?”²³⁷

Era la crítica que vimos ya enunciada por Olgiati desde 1937. Aunque Pirlot no ha captado sino de paso esa “función virtual” que Mercier ha enunciado,²³⁸ sí se ha dado cuenta que había un problema en plantear que “la apercepción metafísica” sea de la misma naturaleza que el aristotélico “conocimiento abstractivo”. Este pequeño desfase va a tener consecuencias desastrosas a la hora de usar coherentemente los métodos científicos y metafísicos, y a pesar de las declaraciones constantes del cardenal sobre el uso de los métodos de las ciencias positivas -la abstracción científica-, resulta, afirma Pirlot, que en los momentos de demostración metafísica no se han utilizado tales métodos:

²³⁶ *Ibid.*, p. 496-497. ID. *Traité élémentaire...*, § 156, p. 582-583. Este punto de la diferencia entre el “cómo” y el “por qué” entre ciencia y filosofía, lo plantea Mercier desde el comienzo de sus “Nociones propedéuticas”, para poder introducir al novel lector en la teoría aristotélica de las causas: ésta era la iniciación por “lo real”. Cfr. *Ibid.*, § 5, p. 18.

²³⁷ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 92. Mercier reitera varias veces la tesis de la una primera percepción confusa de conjunto, que luego de una reflexión, permite distinguir la substancia del accidente, lo absoluto de lo relativo: Cfr. MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique...*, § 181, p. 379-381.

²³⁸ Cuando cita el pasaje correspondiente, Pirlot lo halla “curioso y poco claro”, tal modestia para el conocimiento metafísico le parece una muestra de cómo Mercier “se ocupaba de conciliar con las pretensiones de los científicos de su tiempo”. PIRLOT, J., *op. cit.*, p. 107.

“Si nos remitimos a la declaración inicial de nuestro autor, sobre el método de su metafísica, especialmente en el pasaje donde decía querer observar los seres en su conjunto con el fin de descubrir sus caracteres comunes y hacer de ello un principio de explicación, constatamos que no ha aplicado sino parcialmente este método, bajo este aspecto particular, y en tareas muy secundarias. Constatamos que la inducción de tipo científico no le ha proporcionado sus principios de exploración metafísica. Cuando se trata de hallar estos principios, recurre bien a una cierta abstracción, pero ésta tiende mas bien a hacerse por una penetración interna, sin buscar en el exterior términos de comparación a fin de observar las célebres variaciones concomitantes. Lo que nos interesa en la noción de substancia no es que ella se verifique en todos los seres, sino que nos revele el fondo de las cosas: es necesario entonces profundizar antes que comparar. Así, en su formulación teórica, Mercier ha caracterizado mal el método que emplea a continuación, *al menos en los lugares esenciales*?”²³⁹

Pirlot prueba su tesis siguiendo de cerca los principales análisis que el cardenal ha hecho en su *Curso* sobre la substancia, sobre la esencia y la existencia, sobre la individuación, la unidad del ser, la finalidad del mundo, y algunos otros, tratando de seguir la consistencia del “método sintético o regresivo” que predica, el retorno hacia los resultados del análisis.

El primer problema que saca a flote Pirlot, respecto a la manera como Mercier combina el recurso a lo experimental para demostrar lo metafísico, es cómo, si el prelado busca por principio, al igual que sostenía Gény, mantenerse siempre “atado a lo real”; en varios de sus textos se efectúa un sutil pasaje de “la cosa” a su “concepto”. El principal y fundamental texto de Mercier donde ese deslizamiento ocurre es el análisis mismo de la substancia. Dice allí el prelado:

“§14. *La substancia primera, τὸδε τι, comprende una quiddidad y el acto de existencia.* Este ser subsistente que hemos llamado con Aristóteles la *substancia primera*, envuelve en su concepto: un elemento quidditativo, lo que la cosa es, la esencia, o, si se quiere, el *ser esencial*; y un elemento complementario, la *existencia*, o si se quiere, el *ser existencial*”.²⁴⁰

Pirlot comenta cómo “evidentemente, el autor se dice bien que no ha abandonado lo real concreto al cual se mantiene como adosado, si puede decirse;²⁴¹ pero parece desviar su mirada de él para atarla directamente al concepto mismo. Es el análisis de este concepto el que le suministra las nociones de esencia y existencia”.²⁴² Lo que Pirlot

²³⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁴⁰ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale...*, § 14, p. 25.

²⁴¹ “Siguiendo a Aristóteles, la metafísica tiene por objeto principal la substancia de las cosas individuales que nos ofrece la experiencia”. *Ibid.*, § 7, p. 12.

²⁴² PIRLOT, J. *op. cit.* p. 94. Pirlot cita otros pasajes: “Más adelante, Mercier prueba la distinción entre esencia y existencia, pero la prueba se hace por ‘el análisis de los conceptos objetivos de la esencia y de la existencia’ (Mercier, *Métaph.*; § 50, p. 105); la esencia es ahora la definición; (*Ibid.*; § 50, p. 106); la existencia es el hecho de existir (*Ibid.*, § 51, p. 108). El ser *como tal*, sería infinito, porque toda perfección, considerada en el *estado abstracto*, es ilimitada (*Ibid.*, § 51, p. 110). “El ser subsistente, es *por definición*, aquel en quien no hay sujeto distinto del ser” (*Ibid.*, § 51, p. 112). “El ser, *en tanto que ser*, es el

muestra a nivel de método –o mejor, de la confusión de métodos-, era lo que Gilson ya había advertido: tras el “desliz” de método, lo que ha ocurrido es el ocultamiento histórico del *actus essendi* propio de la metafísica existencial de santo Tomás, que llegó a Mercier vía Kleutgen:

“El ‘ser real’ es para [los actuales filósofos escolásticos] el objeto propio de la metafísica, pero si se le pregunta a uno de ellos, Kleutgen, por ejemplo, qué significa el *ens reale*, nos dirá, con explícita referencia a la autoridad de Suárez, que significa exactamente la misma cosa que *ens*, pero no *ens* como participio presente del verbo *esse*, sino como el nombre que deriva de él. *Ens* significa, pues, algo que tiene una esencia y es, por lo tanto un ser. En cuanto a la esencia misma, ella es una ‘esencia real’, es decir, ‘la raíz o causa más profunda y principio primero de toda la actividad así como de todas las propiedades de las cosas’; en definitiva, es lo que ‘es más excelente en las cosas y lo que garantiza nuestro conocimiento de las cosas en su fundamento y en su perfección’. Y, como si temiera que no se le entendiese, Kleutgen sigue diciendo: “Se sigue de las consideraciones precedentes que, entre los escolásticos, lo *real* no se confunde con lo que es *actual* o *existente*, ni se opone a lo posible. ‘Lo real puede ser tanto posible como existente’; y esto, añade Kleutgen, ‘es lo que Suárez ha afirmado expresamente’.”²⁴³

Pero acá no se trata de juzgar cuál era la verdadera metafísica tomista, sino de entender la razón epistemológica de esto que Pirlot ha visto como una ambigüedad metodológica, y que no dependía tampoco de la falta de coherencia personal del futuro cardenal, sino de la encrucijada epistemológica en donde se hallaba situado.²⁴⁴ Lo que

ser simplemente, sin más, (*Ibid*); etc. Leyendo estos argumentos –comenta Pirlot- se experimenta la impresión de una cierta confusión resultante de un cambio de método; al comienzo de la investigaciones consideraba el ser real experimentado y se trataba de penetrar su naturaleza metafísica, ahora, se razona sobre conceptos, sobre el ser en lo que es por esencia, por definición; etc. Sin duda, Mercier se interesa siempre por la realidad, es ella la que quiere conocer; en ella es donde quiere insertar la célebre distinción citada (§ 14, p. 25) [...] nos dice que quiere hablar de “la esencia de una cosa existente (*Ibid*.; § 50, p. 103-104); pero él habla tratando de su concepto, su pensamiento progresa por análisis de conceptos, objetivos por demás.” PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 94-95.

²⁴³ GILSON, E. *El ser y los filósofos...*, p. 145. Y añade el siguiente comentario ácido de maestro: “Que Dios nos libre de nuestros discípulos, porque aunque sea más o menos esto lo que Suárez había dicho, él tenía por lo menos el suficiente sentido común como para no decirlo de este modo. Pero nada podía detener a Kleutgen; no sólo lo dice, sino que le añade énfasis: “Cuando concebimos un ser como real, no lo pensamos como meramente posible, excluyendo la existencia, ni lo pensamos aún como existente, sino que dejamos la existencia fuera de nuestra consideración”. Tras lo cual concluye triunfalmente: “Así, y sólo así, pueden convertirse en objetos de ciencia aquellas cosas finitas y creadas, para las que la existencia no es esencial”. [KLEUTGEN, J. *La philosophie scolastique*, vol. II, p. 89-92, citado en: DESCOQS, P., *Institutiones metaphysicae generalis, Éléments d’ontologie* (Paris, Beauchesne, 1925). Vol. I, p. 100-101. En : GILSON, E. *op. cit.*, p. 145-146. Cfr. *Supra*, Cap. 4, § II.B.1, nota 141 y Cap. 4, § III.B. y notas 236-238.

²⁴⁴ “Subrayémoslo una vez más: Mercier no se complace en jugar con deducciones lógicas “a priori”, imaginándose ingenuamente que lo real les corresponderá fatalmente. Aquí por ejemplo, [al preguntarse qué es el individuo, a propósito del *árbol de Porfirio*] nota bien que la esencia abstracta no está sino en el pensamiento, “la esencia concreta de una cosa de la naturaleza es esa cosa misma” (§36, p. 68). Pero comienza por explorar en la experiencia los datos del problema y un cierto número de

sostiene Pirlot es que, por alguna razón, en los momentos cruciales, Mercier no recurre claramente a su “método regresivo”, o más bien, que su método regresivo se hace a veces “hacia las ciencias positivas o hacia una cierta mezcla de filosofía y de ciencia”.²⁴⁵

Un segundo punto que Pirlot pone sobre la mesa es que, siendo Mercier quien ha introducido la pregunta crítica elaborada en la epistemología tomista,

“esta preocupación no aparece, sin embargo, incorporada en la investigación metafísica misma. A los ojos de nuestro autor, el trabajo necesario –la refutación del agnosticismo y del idealismo- se ha hecho en Criteriología. [...] Esta seguridad se muestra, particularmente, al momento de elaborar la noción de substancia [como ya se ha mostrado]. Pero Mercier no parece tener aquí los cuidados que nos causan infaltablemente los argumentos de Kant [...] Para Kant, dice, es necesario que la substancia sea esencialmente permanente, esto resulta de la aplicación de la categoría de substancia a la intuición pura del tiempo. Mercier se contenta con responder que, si la substancia posee una estabilidad relativa, la permanencia en la duración no le es esencial. En efecto, nuestra conciencia, tipo de la substancia, es permanente, pero los cuerpos cambiantes son también substancias. Al respecto, y he aquí la respuesta principal, la razón formal de la substancialidad no es la permanencia sino el poder de existir en sí. (Mercier, *Ontologie*, § 145, p. 292-294). La respuesta se reduce, entonces, a esto: ‘la noción de Kant no es justa, es la nuestra la exacta, en virtud del análisis precedente’. La respuesta no se ha hecho, por tanto, desde el punto de vista crítico. Este punto de vista, repitémoslo, es dejado a la Criteriología, y si alguna vez aparece, se excusa de ello como un accesorio (§182, p. 382-384)

Pirlot va más allá, respecto a la manera como “los manuales neoescolásticos”²⁴⁶ asimilaron los métodos críticos en epistemología: esta operación de Mercier, -remitir la crítica al tratado de criteriología, sin usarla en el resto de tratados- era más que una omisión casual:

“Hemos resaltado varias veces la actitud de los manuales neoescolásticos. Ellos admiten claramente un estudio crítico del problema del conocimiento, pero sólo llegan hasta allí. Se apoyan sobre la epistemología general, dejando entender que todas las cuestiones de crítica han hallado en ella su completa solución. Aparece entonces una doble deficiencia: [...] Uno: [...] las metafísicas de Remer, Mercier, e incluso Descoqs, manuales superiores por su contenido y el valor de sus conclusiones, están retrasadas respecto a su tiempo, en cuanto al rigor crítico y lo que pudiésemos llamar la clase

conceptos: luego combina esos conceptos y los descubre, en caso necesario, para construir su explicación. Esta no es ciertamente una construcción puramente artificial, pero se edifica en el taller con modelos traídos desde afuera: no se hace desde el comienzo hasta el fin en presencia de la cosa misma”. PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 95-96. A continuación, Pirlot cita otros casos donde ocurre análogo desplazamiento de la argumentación empírica hacia la argumentación racional: cuando prueba que el ser es trascendentalmente uno (§ 64, p. 148-149); o respecto de la inmultiplicabilidad de las formas separadas; (p. 98); de la causalidad (p. 99 y 101).

²⁴⁵ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 97.

²⁴⁶ Es generalización del abate, no mía [O.S.]

intelectual [acudiendo atrevidamente al buen sentido]. Dos: los neoescolásticos deben poner todo su cuidado en construir una metafísica verdaderamente sistemática y unificada. [...] la metafísica no puede existir como sino una ciencia una, donde los elementos múltiples estén dispuestos cada uno en su lugar, de forma tal que realicen un orden. Hay que insistir sobre el punto de que el orden a seguir es el orden real de los problemas, no basta arreglar las tesis según la fantasía de cada uno [...].²⁴⁷

A la falta de cuidado crítico, Pirlot añade otro problema de método en la Metafísica del fundador del Instituto Superior de Filosofía, que en este texto no aparece tan grave, pero que afecta la generalidad de los manuales neotomistas: su rutinización, la estandarización de su tabla de contenidos, heredada de generación en generación:

“En efecto, los autores escolásticos tienen la preciosa ventaja de apoyarse sobre una tradición sólida, pero hay un reverso de la medalla: el peligro de la facilidad. Es muy simple retomar las tesis de sus predecesores, sin preocuparse de “repensarlas” en su conjunto, sin plantear de nuevo los grandes problemas sobre los cuales, después de todo, no se tiene ya ninguna inquietud. Se limitan entonces a hacer correcciones de detalle, a perfeccionamientos mezquinos. Y poco a poco se pierde de vista la coherencia del conjunto”.²⁴⁸

Pirlot, quien estudia en su trabajo ciertos manuales de amplio uso, como el del P. Boyer, el del P. Remer y el del P. Descoqs, amén de otros no citados, reconoce en el trabajo de Mercier un mérito casi único, viendo allí una obra de autor, de filósofo a quien la opción por el problema de la substancia da a su metafísica una tensión y una vitalidad internas que la hacen leer como una obra casi personal. Sin embargo, anota Pirlot,

“En ciertos momentos, la ligazón entre los temas parece menos estrecha, e incluso artificiales, el autor intenta, sin embargo, hacer la transición de la manera más razonable: así, llega a estudiar las causas abordando el punto de vista dinámico en el universo”.²⁴⁹

Observación de apariencia insignificante, pero que será la clave para entender que la producción de manuales neotomistas también llegó a formar parte de una especie de “industria editorial” que mantenía sus temas, contenidos y formatos básicos, sobre los cuales sólo algunos pocos autores eran capaces de imponer su sello y su problemática filosófica singular: éste será el mecanismo pedagógico mediante el cual los cientos de

²⁴⁷ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 173-174.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 174,

²⁴⁹ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 101. En las p. 174-175 insiste en que sólo en el manual de Mercier “la lectura del primer capítulo da la impresión de progreso natural y como espontáneo del pensamiento”. Pero por otra parte, a pesar de su espíritu crítico, Pirlot defiende esta idea de orden y encadenamiento a partir del método clásico: “[...] tras las discusiones de escuela [...] Descartes ha vuelto a situar en alto la idea de un sistema filosófico coherente; mientras que sus doctrinas han sido abandonadas desde hace mucho tiempo, se ha mantenido el ideal de una ordenación armoniosa de la filosofía, porque se ve allí, con razón, y un atributo de la verdad”. *Ibid.*, p. 172.

manuales escolares, -y ya lo veremos, no sólo los neotomistas- podían recoger los fragmentos de las ciencias positivas y humanas –en especial de la Biología y su hija la psicología experimental, y de la Economía política y su hija, la sociología-, e integrarlos al dispositivo filosófico/pedagógico.

Ahora bien, este “sello personal” de Mercier que es su realismo de la substancia, tratando de permanecer siempre a ras de la “experiencia cotidiana”, produce también, de acuerdo a Pirlot, un efecto a veces chocante:

“Se tiene a veces la impresión, por qué no decirlo, de que el razonamiento se mantiene demasiado cerca de la vida familiar, sin elevarse lo suficiente sobre el buen sentido de todo el mundo y de todos los días. Así, para mostrar que el orden de ejecución está en razón inversa del orden de intención: “El maquinista deberá comenzar por quemar su carbón, la combustión del carbón producirá el calor, éste producirá el vapor de agua, la tensión del vapor determinará en último lugar el movimiento de la locomotora, y de los coches que ella remolca”. (Mercier, *Ontologie*, § 255, p. 533) y éste era el fin perseguido desde el principio. ¿La filosofía se reducirá a estas notas tan simples? Se puede decir que en numerosos casos, el autor piensa más a tomar un ejemplo que a buscar un argumento, [...] trata de dar a su enseñanza una apariencia realista y concreta, para dirigirse a los hombres de su tiempo...”²⁵⁰

Lo que para el abate lovanista –y para buena parte de los historiadores de la restauración del tomismo- es una pedestre adaptación o concesión a “su época positivista” es, para esta investigación, un nuevo síntoma inequívoco de la doble presencia, argumentativa y narrativa, de aquel “realismo de sentido común” que había hecho célebre a Balmes por la sencilla razón de que era mucho más cercano a la pastoral de masas o de juventudes, que las arduas especulaciones crítico-rationales-. Realismo que era el precio a pagar por su componente “paleo” y que va a ser una “tentación” reiterada en los manuales neotomistas, máxime cuando estos tratan de ser “didácticos”. El análisis de Pirlot constituye un testimonio histórico de que, por “críticos” que los manuales hubiesen intentado ser, no pudieron abandonar de todo un punto de apoyo en “el sentido común” –que era, recuérdese, el modo como se había reconvertido en condiciones empirio-críticas, aquel “vicio radical del espíritu humano” que era “la experiencia particular”:

“La experiencia vulgar no manifiesta sino la superficie de las cosas. Ella sirve bien para formar conceptos aproximativos, suficientes a los ojos del buen sentido. Pero sería una extraña ilusión el creer que ellos nos proporcionan visiones profundas e irreformables sobre lo que el mundo es; ellas no tienen casi sino un valor de uso corriente; están llenas de defectos, como mercancías de deshecho. Los manuales escolásticos dan a veces la impresión de contentarse con nociones así de burdas. Pensamos, por ejemplo, en la tradicional explicación de las causalidades por el caso de

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 106.

la estatua;²⁵¹ o los desarrollos sobre la potencia y el acto basados sobre la comparación de la casa en construcción, de los materiales, de los obreros y del arquitecto. Sin duda, hay que dar ejemplos, es un procedimiento pedagógico necesario; pero el P. Géný [lo mismo que Carrasquilla, O.S.] insiste en que se trata de poner en aplicación el principio abstractivo. [...] En mi opinión, habría que revisar ese proceso general de abstracción, por es claro que la abstracción del buen sentido vulgar no puede servir para constituir la metafísica”.²⁵²

Sentido común doblado de empirismo y pedagogía. Dicho en los términos de nuestra investigación, esta es la declaración de “fracaso”, o del final de la modalidad epistemológica que sustentó todo el proyecto neotomista: ese procedimiento discursivo por el cual lo racional se hace valer como trascendental, y lo empírico por experimental. De tal modo que siempre a la luz del análisis de Pirlot, un segundo aspecto de esta voluntad de mantenerse a nivel de “la experiencia” y de las ciencias positivas, produce en la Metafísica de Mercier, una abundancia de ejemplos y detalles científicos prácticamente inéditos en los textos de sus colegas y antecesores; y que puede decirse, fue la “marca de fábrica” de los manuales lovanistas, la que se difundió por todo el mundo católico.²⁵³ Pirlot se pregunta “¿hasta dónde, sin embargo, Mercier le ha concedido a estos datos experimentales y científicos una autoridad filosófica?”²⁵⁴ La pregunta es seria: “¿No habrá llegado Mercier hasta confundir los métodos y los problemas?”²⁵⁵

“¿Habrá querido Mercier verdaderamente probar las propiedades trascendentales por la experiencia? A la prueba inductiva él añade cada vez una prueba “a priori”: ¿considera estos dos argumentos como igualmente válidos? Es difícil creerlo. El empleo de la inducción puede explicarse como un argumento *ad hominem*, empleado para preparar los espíritus demasiado “carnales” para comprender una teoría puramente metafísica. Sin embargo, es cierto que, de una manera más general, Mercier no marca lo suficiente la diferencia de nivel entre los conocimientos positivos y filosóficos...”²⁵⁶

Nuestro tesista toma como caso emblemático el tratamiento del tema de la causa final del mundo natural que he citado más arriba, señalando cómo se mezcla allí la más

²⁵¹ Alude a las nociones propedéuticas del *Traité élémentaire*, cuya iniciación a la teoría aristotélica de las causas hace Mercier con el “ejemplo” de la estatua de Apolo esculpida por Polícleto. MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, § 5, p. 19-22.

²⁵² *Ibid.*, p. 166.

²⁵³ Cuando Mercier publica, en su primer tomo de Psicología (1883), cuatro láminas representando la célula, el sistema nervioso humano, los receptores sensoriales, diversas clases de tejidos del cuerpo y la circulación de la sangre, produce un acontecimiento: “Era la primera vez que un libro de texto de psicología filosófica de un autor católico contenía tales ilustraciones”. 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, p. 64.

²⁵⁴ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 106.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁵⁶ *Ibid.*

pura metafísica aristotélica —¿pura, o mezclada con la idea comtiana de orden?, agrego con el análisis mecanicista del mundo natural. Sin embargo, señala Pirlot, esa argumentación que recurre por un lado a la balanza, el telescopio y el microscopio, y por otro a la idea tomista de una finalidad metafísica, es un paso en falso. Cito de mi cosecha el final de la demostración que el *Curso* del ISP hace sobre la existencia de causas finales en la naturaleza:

“Los partidarios del determinismo mecánico intentan explicar el orden universal diciendo que [...] los efectos, considerados cuantitativamente, se explican por las causas eficientes, el carácter más o menos afortunado de utilidad que presentan, y que llamamos orden de la naturaleza, es debido al azar.

Por el contrario, según la doctrina finalista, las causas eficientes dan cuenta de la cantidad del efecto producido, pero su convergencia armoniosa y persistente hacia la realización de efectos buenos y bellos, necesita de la intervención de causas finales”.²⁵⁷

Ya había dicho que tanto el orden absoluto como el relativo y su persistencia requieren de una *razón suficiente*. En el orden físico, Mercier propone una prueba sacada de una mezcla bizarra entre ciencia moderna y ¡ciencia aristotélica!:

“En resumen, si la hipótesis mecanicista fuera realizada y los cuerpos químicos, de los cuales cada uno tiene sus afinidades particulares, fuesen aglomerados en un mismo montón en los organismos, los múltiples especímenes de orden que nos ofrece la naturaleza serían no sólo inexplicables sino contrarios a toda explicación racional. “¿Qué es lo que retiene unidos, en los organismos —decía Aristóteles— estos elementos diversos, la tierra y el fuego, que dejados a sí mismos, tomarían direcciones contrarias? Se dislocarían, en efecto, se dispersarían, si no hubiera algo para mantenerlos juntos. Y si hay alguna cosa de ese género, es justamente el alma, es decir, la fuente del crecimiento y de la nutrición del viviente” (Aristóteles, *De anima*, II c. 4, § 7)

La explicación del orden *absoluto* por el azar es pues, más que insuficiente, es contradictoria”.²⁵⁸

Y para cerrar la argumentación, no podía faltar la prueba de sentido común, apoyada además, como lo hacía Gény, por la autoridad de Stuart Mill:

“El argumento que acabamos de desarrollar, el hombre vulgar lo presenta cuando, a los teóricos del azar les opone estas razones de analogía: el azar no ha producido jamás una casa; sería arbitrario atribuirles las maravillas de la naturaleza como los nidos de los pájaros, la habitación del castor, etc. El azar es incapaz de producir el más simple engranaje de una máquina, ¿cómo produciría, por ejemplo, ese admirable mecanismo de la visión, el ojo? [Nota de Mercier: Stuart Mill ha reconocido la fuerza de este argumento, y ha hecho su aplicación a la organización del ojo...].²⁵⁹”

²⁵⁷ MERCIER, D. J. *Cours de Philosophie. Métaphysique générale...*, § 260, p. 542-543.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 544-545.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 547-548.

Y el conjunto desemboca a una conclusión *deductiva, racional*, que eleva los ejemplos físicos a rango metafísico:

“Este argumento no es una simple analogía, cuyo valor lógico no sería sino probable; sino una aplicación sensible de este principio general: *La convergencia de causas indiferentes que realizan de una manera armoniosa y persistente un mismo objeto ordenado, no se explica nunca por coincidencias fortuitas; ella exige un principio interno de convergencia*”.²⁶⁰

De allí al Creador, vía santo Tomás, no hay sino un paso, un paso que, de nuevo, Mercier anuncia como efecto de un “retorno sintético”, pero que por mor de método, se reserva demostrar en el tratado pertinente, la Teodicea:

“La naturaleza, dice santo Tomás, no es otra cosa que un arte especial, el arte divino, impreso en las cosas, de modo que estas se mueven hacia un fin determinado...” (S. Thomas, *In II Phys.*, lect. 14). [...] También, desde que creemos percibir el orden en una obra, tenemos el sentimiento de tener que ver con una causa inteligente. ¿No es el orden el que nos guía en los juicios que hacemos sobre la inteligencia de nuestros semejantes? El principio general que sirve para demostrar, en teodicea, que el orden del universo es obra de una Causa primera eminentemente sabia... Reservamos *ex professo*, para la teodicea, la prueba de que las obras de la naturaleza no tienen en ellas mismas la razón *última* de sus finalidad intrínseca y del orden que ellas realizan”.²⁶¹

Así, el recorrido en círculo por los cuatro cuadrantes de la matriz epistémica queda cerrado: tomando de cada uno de los polos lo necesario para ajustar la demostración, la vía “neo” no podía desprenderse definitivamente de sus anclajes “paleo”. Y la negociación entre filosofía (la metafísica, sinónimo de preámbulo racional a la fe) y la ciencia ha ocurrido de modo casi “natural” usando la doctrina aristotélica de las cuatro causas, dejando a las ciencias positivas la tarea de ocuparse de las causas material y formal, y a la metafísica, las causas eficiente, ejemplar y final, reservando para las primeras el “devenir”, la dinámica, y para las segundas “el ser”, la estática.

Y es, finalmente, esta ambivalencia en el uso de los métodos racionales y los experimentales, apoyando una también ambivalente distinción entre metafísica y ciencia positiva, como la dependencia de la metafísica de las soluciones epistemológicas, lo que ha conducido en 1944 a este diagnóstico de impasse para los tratados neotomistas de metafísica, y junto a ellos, además, los de cosmología. Pirlot, ya lo hemos señalado, se ubicaba en otra alternativa teórica neoescolástica, de corte radicalmente trascendental, que proponía situar al “yo” como substancia metafísica por excelencia.²⁶²

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 548.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 549.

²⁶² “En efecto, cuando se plantea la pregunta donde se expresa lo esencial de la investigación filosófica, ¿cuál es el fondo de las cosas? La primera respuesta se enuncia por las palabras ser, unidad, verdad, composición de esencia y existencia, substancia y accidentes, etc. Esta es la explicación fundamental y la más universal, es la explicación filosófica por excelencia, a propósito de cualquier cosa. Es natural que el espíritu se esfuerce de ir más lejos, de decir perfectamente lo que la realidad es. Pero se afrontará

II. EL FRACASO DEL CANON NEOTOMISTA

A. El Tratado de Cosmología

1. Tres grados de abstracción

La conclusión del diagnóstico de Pirlot es radical y contundente, al mostrar una debilidad que afectaba a todo el canon neotomista desde que, por escapar de la estructura racional wolfiana, se apoyó supuestamente en el principio aristotélico de los tres grados de abstracción, pretendiendo unir realismo peripatético y ciencia experimental.²⁶³ Más significativo aún, tras el juicio de Pirlot está la crítica que el reputado profesor lovanista F. Van Steenberghen, -a quien, paradójicamente, hemos visto defendiendo la distinción “paleos”/“neos”²⁶⁴- ya había lanzado desde 1938:

“Van Steenberghen constata que la distinción de los tres grados no tiene sino una significación psicológica, describe el proceso natural por el cual la inteligencia humana va de lo sensible a lo espiritual, o más bien de lo menos abstracto a lo más abstracto. Pero el conocimiento filosófico, que sea cosmológico, psicológico, o metafísico, ocupa siempre el mismo grado, la cosmología no es menos abstracta que la metafísica”.²⁶⁵

En el caso de los manuales analizados por Pirlot, pero en especial en la propuesta de reforma de Mercier, la confrontación entre el contenido y objeto que éste asigna a las ciencias según los tres grados de abstracción, muestra que esta jerarquía no coincide con la estructura epistemológica de las ciencias humanas contemporáneas tal como se estaban estructurando ya desde fines del siglo XIX:

“En el estado actual de las ciencias humanas ya no es posible sostener la teoría de los ‘tres grados de abstracción’”, Mercier, más atento a los problemas contemporáneos,

con dos grandes maneras de ser de las cosas de experiencia: el ser espiritual en el yo, y el ser material de los cuerpos; serán la psicología y la cosmología, prolongación del esfuerzo metafísico inicial hacia soluciones más particulares y a menudo más difíciles”. PIRLOT, J., *op. cit.*, p. 183-184.

²⁶³ Gilson criticó también esta epistemología como infiel a la de Tomás: “Cayetano, como Gilson ha mostrado, ha fallado en captar el rol esencial del acto de existencia en la propia filosofía de Santo Tomás sobre el hombre; y la epistemología cayetaniana de los tres grados de abstracción conceptual – sobre la que Maritain construyó su libro *Los tres grados del conocimiento*- es muestra de que Cayetano también ha fallado en darse cuenta de que la afirmación del juicio –y no la abstracción del concepto- era la única fuente a través de la cual la inteligibilidad única de la existencia podía ser captada y “separada” de la bien distinta inteligibilidad de la esencia”. MCCOOL, G. *The Neo-Thomists...*, p. 149.

²⁶⁴ Ver *supra*, Cap. 2, notas 140 y 266.

²⁶⁵ VAN STEENBERGHEN, F. “Réflexions sur la systématisation philosophique”. *RNSP*, Louvain, tome 41, (mai 1938), p. 213-214.

siente la dificultad, y entra en explicaciones embrolladas: el primer grado, constituido por la física antigua, se ha mudado en Cosmología y en Psicología racional, pero éstas han perdido el control de las cuestiones particulares en manos de las ciencias positivas, y no han conservado a cargo sino problemas generales. El segundo grado, es decir, las matemáticas, se ha evaporado como rama filosófica, si no es porque la ontología y la cosmología han logrado retener el estudio de algunas nociones fundamentales, como la unidad, el número, etc. Ya no queda gran cosa de la teoría primitiva”.²⁶⁶

Esto no quiere decir en modo alguno que el neotomismo no fuese el dispositivo filosófico institucional de la Iglesia para insertarse “católicamente” en las estructuras de saber, verdad y credibilidad fundadas en las ciencias positivas y humanas, sino que la supuesta correspondencia entre una “jerarquía epistemológica” de las ciencias positivas y la jerarquía de los tratados del canon neotomista -aún tras la reforma antiwolfiana- era tan artificial como pudieron serlo todas las otras propuestas de jerarquización contemporáneas -la comtiana, la spenceriana, la tradicionalista, en fin-; y podría decirse que su selección y coronamiento por la metafísica resultaban tan arbitrarios como las “síntesis subjetiva” u “objetiva” de Comte y Spencer, respectivamente.²⁶⁷ A propósito de este punto, nuestro fiel bastón de comparación, el trabajo de G. Bueno sobre el restaurador del neotomismo en España, fray Zeferino González, llega hasta el fondo en esta línea de interpretación del neotomismo como una especie de Frankenstein construido a furza de suturas inauditas entre sistemas filosóficos incompatibles:

“Se diría que Fray Zeferino, después de exponer sumariamente la famosa doctrina de los tres grados de abstracción no la utiliza formalmente para fundar sobre ella como es habitual la doctrina de los tres géneros de ciencia, sino que la utiliza de un modo parcial y aún oblicuo. Así, por ejemplo, ésta clasificación de las ciencias dentro de los

²⁶⁶ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 176-177. Es de su director de tesis de donde Pirlot ha sacado esta crítica radical a los “tres grados de abstracción”, pues, recurriendo a la historia ya relatada por Gény y reforzada por Van Steenberghe, Pirlot muestra que los tres grados de abstracción ya habían cambiado de sentido desde el siglo XVI, con Suárez. *Ibid.*, p. 181.

²⁶⁷ Sobre las diferencias -y los isomorfismos entre Comte y Spencer-, “en una carta dirigida a Georges H. Lewes, admirador y uno de quienes subvencionaron a Comte, Spencer aclaró: “¿Cuál es el blanco proclamado de Comte? Dar un informe coherente del progreso de las *concepciones humanas*. ¿Cuál es mi blanco? Dar un informe coherente del progreso del *mundo externo*. Comte propone describir la necesaria y real filiación de las *ideas*. Yo propongo describir la necesaria y real filiación de *cosas*. Comte declara plenamente interpretar la génesis de nuestro *conocimiento de la naturaleza*. Mi objetivo es interpretar, tan lejos como sea posible, la génesis de los fenómenos *que constituyen la naturaleza*. Un fin es *subjetivo*. El otro es *objetivo*. ¿Cómo puede entonces el uno ser el originador del otro? Spencer, H. *An autobiography*, in two vols. New York, D. Appleton and Co., 1904, vol II, p. 488. Citado en: DE LA VEGA, M. *Evolucionismo versus positivismo...*, p. 155. En el Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana se ha conformado un grupo investigación sobre “El positivismo en Colombia”, bajo la dirección del autor de esta tesis, para avanzar en el modo como la obra de Comte y Spencer fueron apropiadas en Colombia. En este marco se han producido ya algunas memorias de licencia en Historia: Cfr. sobre Comte, ver: SIABATTO, Diego, *op. cit.*, y sobre Spencer: CHACÓN, Nelson. *Positivismo y evolucionismo en la obra de Ignacio Espinosa, 1891-1893*. Trabajo para optar por el título de Historiador, PUJ, 2004. [Director: Oscar Saldarriaga V.]; y está a punto de concluir: DÁVILA, Juan Manuel; “La introducción de la “filosofía experimental” en Colombia, 1836-1910”. (*Ibid.*)

géneros permite diferenciarlas según su distancia en género o en especie. Dice Fray Zeferino que una ciencia se diferenciará de otra no solamente en especie, sino también en género (así la Ontología y la Teodicea, que exigen la abstracción ab omni materia, se distinguen en género de la Física, que sólo exige la abstracción de materia singular), «así como decimos que el lobo y la zorra se diferencian en especie, aunque pertenezcan al mismo género lógico de animal, o si se quiere, al natural de canis; así también la geometría y la óptica, aunque diferentes en especie, pertenecen al género de ciencias matemáticas» (FE,2,6). Pero Fray Zeferino no se refiere para nada al concepto de «ciencia mixta», ni siquiera en el momento en el que pone frente a frente Óptica y Geometría (sobre el concepto de estas «ciencias mixtas», desde una perspectiva tomista, habló ampliamente J. Maritain, aunque sugiriendo un nombre inoportuno, por la confusión que induce con el concepto molinista, el nombre de ciencia media, «materialmente física y formalmente matemática», en *Los Grados del Saber*, trad. esp. Buenos Aires, Desclée 1947, t. I, pág. 79 y ss.)

Pero precisamente por esto se suscita la duda sobre si la clasificación trimembre de las ciencias según los tres grados de abstracción de la materia puede ponerse en coordinación con la clasificación trimembre de Wolff. En primer lugar porque el tercer grado de abstracción de Aristóteles, aunque sea genérico y pueda dar pie a la diferenciación específica de diferentes ciencias que estén en ese tercer grado (la Lógica, como ciencia de las segundas intenciones objetivas era considerada por la tradición tomista como una ciencia de tercer grado, cosa que Fray Zeferino ni siquiera advierte, al situar a la Lógica simplemente en la filosofía subjetiva) no autoriza a diferenciar como especies distintas de ciencia la ontología y la metafísica general: precisamente la disociación que Bacon introdujo dentro de la «unidad» de la metafísica aristotélica al considerar a la teología como metafísica especial suscita los problemas más profundos de interpretación de la metafísica de Aristóteles en la que Dios no aparece meramente como una parte más de la realidad, sino como, en la tradición escolástica, el primer analogado del ser, el ser por esencia, o la causa primera (por tanto, la teología natural no podría considerarse como posterior a la ontología general, puesto que ésta, en cuanto ciencia del ser, quedaría mutilada y a oscuras sin los desarrollos teológicos).

Por tanto, cuando Fray Zeferino presenta sin mayores complicaciones la distinción entre una ontología general y una teodicea como metafísica especial, pretendiendo sin embargo estar desarrollando la teoría de los tres grados de abstracción, demuestra que está superponiendo en una síntesis aparente dos concepciones bien diferenciadas de la metafísica, la tradicional escolástica y la de Bacon o Wolff. Esta es la razón por la cual hemos considerado incoherente la inclusión que Fray Zeferino hace en sus *Elementos*, dentro de la metafísica especial, de la Cosmología, porque la Cosmología, considerada en la perspectiva de la teoría de los tres grados de abstracción, no pertenece a la metafísica (ni en género ni en especie), es decir, al tercer grado, sino que pertenece a otro género distinto, al que se da en el primer grado, la abstracción física, en la que se mueve la filosofía natural. Sin embargo Fray Zeferino, recurriendo como dijimos al oscuro y confuso concepto de «ciencia imperfecta», incluye la Cosmología dentro de la metafísica especial, siguiendo plenamente el programa de Wolff, a pesar de que pretende mantenerse fiel a la teoría de los tres grados de abstracción de Aristóteles.

Es cierto que una incoherencia tan grosera no podría haber pasado por alto a una mente como la de Fray Zeferino. Una incoherencia semejante, si hubiera sido llevada a cabo de modo «inconsciente» descalificaría a Fray Zeferino como filósofo «solvente» o

de interés histórico. Y como hemos visto el propio Fray Zeferino acusa la dificultad; pero la reacción a la misma es de tal naturaleza que nos puede servir para recalcar la impresión o diagnóstico general de que venimos hablando, a saber, que la síntesis neoescolástica pretendida por Fray Zeferino -y, en general, por la neoescolástica ulterior- es más bien un compromiso formal muy artificioso, una voluntad de armonización de sonidos que disuenan objetivamente. En efecto, lo que Fray Zeferino concluye es que, a pesar de todo, considerará a la Cosmología dentro del cuadro de la metafísica especial «para acomodarse a la costumbre», sin perjuicio de que procure encontrar algunas justificaciones de principio. Principalmente propone la siguiente: que la Cosmología se ocupa de cuestiones que aún referidas al mundo como objeto material mantiene la formalidad (objeto formal) metafísica, por cuanto considera el mundo en tanto que sujeto de propiedades, en cierto modo inmateriales (al menos precisivamente inmateriales) como puedan ser su condición de criatura (común también a los espíritus angélicos), su finitud, su desarrollo temporal, &c. Sin duda Fray Zeferino, en este punto, está aprovechando a fondo las posibilidades del concepto de lo precisivamente inmaterial. Pero estas posibilidades, aunque autorizan de algún modo su decisión final, no permiten olvidar que, con todo, la consideración de las propiedades precisivamente inmateriales sigue siendo objeto de la metafísica general y que su referencia a una disciplina especial llamada Cosmología supone siempre la consideración de propiedades dadas en el primer grado de abstracción, es decir, en la física, según la tradición escolástica y, por consiguiente, que el formar con ellas una disciplina de la metafísica especial se debe a la influencia de otros criterios más que al desarrollo del criterio propio”.²⁶⁸

Pero, desde el punto de vista arqueológico, ya sabemos que no había allí más arbitrariedad que la de esa singular disposición epistémica que encadenaba como opuestos recíprocos a los *positivismos* y a las *escatologías antropológicas*: esa configuración del saber que, una vez rota la transparencia de la representación entre palabras, cosas y signos; obligaba sin cesar a buscar en otro lugar el fundamento de verdad del lenguaje sobre el mundo: los positivismos creían hacerlo volviendo al objeto, en este caso al “fenómeno”, sin poder evitar tener que asegurarlo a la vez en el sujeto, en una metafísica sobre la naturaleza del conocimiento humano: la partición sin reposo entre subjetividad y objetividad.²⁶⁹ Ahora bien, el “humanismo neotomista”, aunque se vestía de las galas retóricas y de la memoria cultural del humanismo renacentista, no era un retorno nostálgico al pasado, se ocupaba del hombre de un modo bien diferente a

²⁶⁸ BUENO SÁNCHEZ, G. “La obra filosófica...”, p. 464-466.

²⁶⁹ Recordemos la muy precisa fórmula foucaultiana: “Pero debe existir [...] una verdad que es del orden del discurso -una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero. Pero es el *status* de este discurso verdadero el que sigue siendo ambiguo. Una de dos: o bien este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis *positivista* (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos, y entonces se tiene un discurso de tipo *escatológico* (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). A decir verdad, se trata menos de una alternativa que de una oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico a nivel de lo trascendental”. FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 331. Ver *supra*, cap. 5 § II.B.

como los renacentistas lo habían hecho: el análisis arqueológico ha mostrado que la metafísica, muy al contrario de lo que se ha creído, sí tenía un lugar legítimo en la modernidad, la metafísica se construía sobre los nuevos saberes positivos como metafísica de sus objetos, -y los más lúcidos de los neotomistas, Mercier entre los primeros, lo vieron con claridad, y lo proclamaron a los cuatro vientos contra la hipocresía antimetafísica del positivismo-. Pero por esta misma razón adquirirían un valor cada vez más estratégico en el canon neoescolástico, los tratados de Cosmología y de Psicología. En la primera se “recuperaban los vasos egipcios” de las ciencias físicas y veremos cómo con la segunda se hacía lo propio con la biología, al menos en la propuesta lovanista, pero en otras propuestas la misma tarea se repartía de modo disímil y un tanto disperso en los otros tratados, como lo va mostrando este análisis.

2. Una solución: la autonomización de los tratados

Ahora bien, la posición de la generación de metafísicos lovanistas de la segunda posguerra se ha vuelto radicalmente en contra, no sólo del proyecto inicial del fundador del ISP, sino del proyecto neotomista tal como fue concebido inicialmente, como un conjunto de tratados de “ciencias especiales” o “aplicadas” que –ya siguiendo el orden racional wolfiano, ya el orden experimental de Gény/Mercier- servirían de apoyo positivo a la Metafísica –ya que no a la Teodicea-. J. Pirlot, en el surco de F. Van Steenberghe y N. Balthasar, no sólo proclama la separación entre los métodos de las ciencias positivas y los de la metafísica, sino que sostiene que ésta ni necesita ni debe buscar el apoyo de ninguna ciencia empírica o particular, y por tanto ni de la cosmología ni de la psicología ni de la teodicea. Ellos ya criticaban éste como uno de los más pesados lastres de la tradición de manuales:

“Creemos que hay allí una falsa evidencia, resultado de la costumbre; lo que se ha habituado a ver, nos imaginamos fácilmente que no podría ser de otro modo”.²⁷⁰

De hecho, lo que este grupo de lovanistas alrededor del año 1945 está planteando –veremos más adelante el análisis de G. Van Riet sobre el tratado de epistemología, de 1946- es que el tratado de metafísica debía constituirse por sí mismo, solo y autónomo, y que este trabajo estaba aún por hacer. No poca sorpresa da el recibir la noticia, de manos del abate Pirlot, de que a estas alturas del movimiento de restauración del tomismo, el tratado de cosmología está aún inacabado:

“[En metafísica]... las investigaciones particulares se hacen en dependencia de las soluciones de conjunto que versan sobre universalidad de los seres. Esto es tan cierto que, en frente de una metafísica completamente elaborada, la neoescolástica no posee

²⁷⁰ PIRLOT, J. *op. cit.*, p. 184.

sino una cosmología incompleta aún, incluso vacilante y mal restablecida desde la crisis de la época moderna”.²⁷¹

Y la responsable de tal estado del tratado de cosmología (¡y del de psicología, además!) habría sido justamente esta teoría de los tres grados, que introdujo la confusión sobre el estatuto y el lugar de las dos “metafísicas especiales” una vez que fueron desprendidas, sin retorno, del orden wolfiano. De hecho, ninguno de los manuales estudiados por el abate lovanista parecía haber hallado una solución al impasse, más bien todo lo contrario:

“Pero ¿los tres grados de abstracción no pueden ser utilizados al menos en filosofía para situar la metafísica respecto de la psicología y de la cosmología? Es eso lo que nuestros autores pretenden, al menos en principio. En la práctica, en efecto, hay obstáculos a la teoría. Remer adopta sin más explicaciones el uso de los modernos; la cosmología y la psicología vienen en último lugar, a la manera de metafísicas especiales, y en cierta forma, aplicadas. El P. Boyer, siguiendo a Gény, admite que debe escindirse la metafísica en dos tramos. Hay que reconocer que esta solución es poco elegante: quita al tratado su unidad, y a la investigación su resorte y su interés. [...] El P. Descoqs se alinea con las ideas de Gény... en principio, pero las aplica a su manera, para mantener unidas las partes esenciales del tratado. Se le escapa incluso el nombrar a la cosmología como metafísica especial”.²⁷²

Así las cosas, ya podrá adivinarse que cada nuevo manual pretendía, con mayor o menor discreción, así como los manuales estudiados por nuestro tesista, haber hallado una mejor “solución” que la de sus predecesores.

No entraré acá en los detalles del tratado de Cosmología del *Traité élémentaire* —a cargo de D. Nys, discípulo a quien Mercier encargó especializarse de este ramo, y quien reescribió varias veces su tratado al calor de los descubrimientos y discusiones científicas—²⁷³, pero una cita sobre el objeto de la Cosmología según este profesor, nos permitirá ya ver su funcionamiento tensional:

²⁷¹ PIRLOT., p. 184.

²⁷² PIRLOT, p. 177. La doctrina sobre el uso de los tres grados de abstracción como principio de división de las ciencias fue definitivamente demolida en 1946 por el filósofo lovanista y eminente conocedor de Aristóteles, A. MANSION, *Introduction à la physique aristotelicienne*, Paris, Vrin, 1946. p. 169-170; y también por E. WINANCE, “Note sur l’abstraction mathématique selon Saint Thomas”. *RPL*, (1955), p. 488-510.

²⁷³ He aquí algunas de las principales publicaciones del canónigo NIJS (NYS), Désiré. (1859-1927): *Le problème cosmologique*. Louvain: Fonteyn Ainé, 1888, 201 p.; ID., “L’hylemorfisme dans le monde inorganique”. *RNSP*, Louvain, vol XI, (1904). p. 35-37; ID., “Bulletin cosmologique (sur P. Duhem)”. *RNSP*, Louvain, v. XIV, 1907, p. 103-111; ID., “L’énergétique et la philosophie scolastique”. *RNSP*, Louvain, (1912); ID., *La notion de temps*. Louvain: Van Linthout. 1913, [1925²], 308 p. (uno de sus temas predilectos); ID., *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.]. Para 1925, su tratado de cosmología había alcanzado cuatro volúmenes: Tomo I, *Le Mécanisme, le Néo-Mécanisme, le Mécanisme dynamique; la Dynamisme et l’Energetisme*, [1918³]; tomo II, *La théorie néo-scolastique*, [1918³]; tomo III, *La notion de temps*; [1925⁴]; tomo IV, *La notion d’espace*, [1920³]. ’

“La cosmología es el estudio filosófico del mundo inorgánico [...] tiene pues que resolver tres cuestiones que se extienden más allá de las fronteras impuestas a las ciencias especiales:

¿Cuál es la causa eficiente primera del mundo inorgánico?

¿Cuáles son sus causas constitutivas últimas?

¿Cuál es la causa final?

Estas tres preguntas expresan el objeto *formal* de la cosmología y justifican el término de *filosófica* empleado en la definición. Porque es lo propio de la filosofía el hacer conocer los seres por sus causas últimas.

“*División de la cosmología*. Comprende tres partes que tiene respectivamente por objeto:

1° El origen del mundo inorgánico o su causa eficiente primordial;

2° Su constitución íntima o sus causas constitutivas últimas;

3° Sus destinos o su causa final.

El segundo de estos problemas pertenece exclusivamente a la cosmología y no puede ser tratado en ninguna otra parte. Este es el objeto especial de nuestra obra”.²⁷⁴

Y el texto del *Traité* (edición de 1913²⁷⁵) se ocupa de esas causas constitutivas últimas. Quisiera exhumar una cita antológica del tipo de trabajo metafísico que propone Nys, cuando a partir de la teoría atómica en la química, examina, sintomáticamente, los sistemas filosóficos –las metafísicas– que habían sido contruidos sobre los “hechos químicos”: el mecanicismo, o atomismo puro, el hilemorfismo o teoría escolástica, el dinamismo y el atomismo dinámico. No podría Foucault, si se hubiera puesto en ello, hallar caso mejor para ilustrar el funcionamiento de una “metafísica de objeto”:

“Concebida a la luz de la teoría tomista, la filosofía de la química se reduce a un pequeño número de principios. En suma, una sola hipótesis, la de las naturalezas específicas, provee la razón última del orden admirable que rige las metamorfosis profundas de la materia.

Fuente de todas las propiedades y resorte de todas las actividades del ser, la naturaleza substancial regula la diversidad constante de los pesos atómicos, preside las manifestaciones ordenadas de la afinidad y de la atomicidad, asegura a los compuestos químicos una constitución definida y variable. [...]

Hechos del orden físico:

§ 94. *Visión general*: Desde el punto de vista físico, las especies corporales tienen cada una su fisonomía propia; ellas se distinguen unas de otras por un grupo de caracteres invariables: la forma cristalina, el estado natural, el peso específico, los fenómenos relativos al calor, al sonido, a la electricidad o al magnetismo. Indisolublemente unidas entre ellas, estas propiedades constituyen un criterio complejo e infalible de especificación.

²⁷⁴ INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE DE LOUVAIN. (D. Nys et al.) *Traité élémentaire...*, *Cosmologie*, tome I, p. 51, 53.

²⁷⁵ La primera edición del *Traité élémentaire* que parece haber circulado en Colombia, utilizada por monseñor Carrasquilla fue la de 1911. Cfr., CARRASQUILLA, R. M. *Lecciones de metafísica...*, p. 122.

§ 95. *Razón explicativa de este hecho*: Estos grupos de rasgos diferenciales que la ciencia ha analizado tan pacientemente, son la manifestación natural de la distinción profunda, planteada por el tomismo, entre las substancias mismas de los cuerpos. ¿Es posible, en efecto, que las naturalezas, específicamente distintas, no sean afectadas por grupos de propiedades diferentes? ¿Los fenómenos no son el único rayo visible de este ser oculto que es la substancia?

Por esta correlación establecida entre el fondo íntimo de los seres y sus caracteres accidentales, la física aristotélica había pues justificado por adelantado todas las distinciones con las cuales se completa, a la hora presente, y puede completarse en el futuro, el señalamiento de las especies”.²⁷⁶

Vemos ya aquí en obra lo que, si se me permite la expresión, puede llamarse una “antipositivista distinción positivista” y que inaugura el nuevo formato que va a marcar el estilo de los manuales “neos”: funciona sobre la distinción “positivista” entre hechos y teorías, entre la ciencia empírica y la ciencia racional encargada de hacer la síntesis, pero hace trabajo “antipositivista” en cuanto afirma una síntesis metafísica de causas finales y eficientes. Y he aquí construido el formato que caracteriza a los manuales “neo”, esa división de la materia a considerar en dos partes: los “hechos científicos” y el “análisis filosófico” que se difundirá en todo el sistema escolar católico.

Transcribo el párrafo final de la Cosmología elemental “para el uso de las clases”, -en su versión de 1913-, en donde queda manifiesta, una vez más, la tensión –o ambigüedad- que atraviesa la construcción del lenguaje filosófico neotomista: ¿cómo deslindar el terreno entre una ciencia del ser en general que debe dar cuenta a la vez de las esencias de todos los seres individuales, incluido Dios, y las ciencias positivas que aspiran a explicar el orden de las relaciones materiales entre los fenómenos? Y ¿cómo conciliar una idea a priori del Orden final y necesario del cosmos, con los “resultados mecanicistas de las ciencias”? No había escapatoria, el Orden a priori, la finalidad última de los seres tenía que terminar imponiéndose sobre “los hechos”, con argumentos sacados a la vez de la *ciencia*, de la *metafísica* y del *sentido común*, para apuntalar la fe:

“Resumen y Conclusión:

§ 130: Al término de este trabajo; lancemos una mirada de conjunto sobre el camino recorrido. Cuatro sistemas, reclamándose de la experiencia, pretenden resolver el delicado problema de las causas constitutivas del mundo inorgánico.

Los hemos sometido al control de los hechos.

El *mecanicismo* fue el objeto del primer examen.

En el dominio de la química, de la física, de la cristalografía, las tesis fundamentales del mecanicismo se hallan en conflicto perpetuo con las leyes invariables de la naturaleza, con sus actividades tan diversas y constantes, con la infinita variedad de las especies y su fijeza.

La homogeneidad de la masa y la variabilidad caprichosa del movimiento, la ausencia de todo principio interno de orientación, de actividad y de especificación, hacen inexplicable el orden admirable del universo.

²⁷⁶ NYS, D. *Traité... Cosmologie*. p. 124-125.

Afectado por esta insuficiencia, el dinamismo erige un sistema reactivo [...] basado en un elemento simple, la fuerza [...] Pero este sistema se muestra demasiado exclusivo. La extensión real y la pasividad inseparablemente unidas a la actividad de la materia, la aptitud de los cuerpos a fusionarse en seres nuevos marcados por una unidad esencial, todos esos hechos, *establecidos por las ciencias y el testimonio de la conciencia* [cursiva O.S.], son la condenación del exclusivismo dinámico.

El *atomismo dinámico* es un ensayo tímido de conciliación entre esos dos sistemas. Presta al mecanicismo la masa extensa, y al dinamismo el elemento-fuerza. Pero al decidirse por la homogeneidad esencial de las masas, establece un divorcio entre la substancia de los seres y sus manifestaciones accidentales, pues la diversidad cualitativa de las propiedades, y sobre todo, las orientaciones específicas y constantes de las actividades no pueden mantenerse en armonía con la naturaleza en todas partes idéntica de los substratos substanciales.

La crítica misma de estas teorías hace presentir cuál es la verdadera concepción del mundo material.

Es de evidencia, que el orden cósmico reposa sobre la existencia de naturalezas específicamente distintas unas de otras, dotadas de extensión y de poderes de acción apropiados, substancialmente inclinados hacia fines propios. Tal es la conclusión que sugiere *el examen de los hechos y que nos dicta a la vez el sentido común*. [cursiva O.S.].

Tal es también el resumen de la *teoría escolástica*.²⁷⁷

Ni el “más científico” de los “neos” –tal fue el rol simbólico que Mercier quiso que encarnara D. Nys- ha podido evitar recurrir al argumento “paleo” de la evidencia de conciencia y del sentido común: estamos asistiendo al proceso por el cual se trató de juntar lo inconmensurable, juntar la Física experimental con la Ontología clásica usando el lenguaje de la Metafísica (y ¡la Física!) aristotélica. Sin embargo, la innovación que introduce el tratado de Nys es significativa: a diferencia de los tratados de cosmología escolástico-wolfiana, -usualmente divididos en: 1. Del mundo en general, 2. De la constitución de los cuerpos; 3. De las propiedades de los cuerpos; 4. Los seres vivos: reino vegetal y animal-; se ha destinado exclusivamente, como ya lo indica su conclusión, al estudio de “los cuatro sistemas sobre la constitución íntima de la materia: Atomismo o mecanicismo, hilemorfismo o teoría escolástica, dinamismo y atomismo dinámico”.²⁷⁸

Pero el impasse científico de este tipo de cosmología ya estaba anunciado: en las últimas ediciones del *Tratado* (1925/1926), se añade al parágrafo acabado de citar, que era el final de las primeras ediciones, una “Objeción de orden general contra la concepción escolástica de la materia, sacada de la teoría electrónica”.²⁷⁹ La objeción

²⁷⁷ NYS, D. *Traité... Cosmologie*. p. 156-157.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ La edición castellana ha aumentado la lista de sistemas de los que se ocupa, de cuatro a seis: 1º, el mecanicismo puro o tradicional; 2º el neomecanicismo; 3º el mecanicismo dinámico; 4º el dinamismo; 5º el energetismo; 6º el hilemorfismo o teoría escolástica. Asimismo, y ante el veloz avance de la física atómica, ya su tratado de abre con una “exposición de las teorías modernas sobre la constitución de la materia”. Cfr. I.S.P., *Tratado elemental ...*, p. 57. Recuérdese que Thompson, analizando los rayos catódicos descubre los electrones en 1888, en 1908 Perrin determina el número de Avogadro con bases

consiste en que la concepción del átomo formado de un núcleo central positivo y electrones negativos, da como resultado que la materia no es homogénea y única, sino “formada por dos constitutivos, de dos electricidades que aunque reciben un mismo nombre -electricidad- se muestran en realidad irreductibles entre sí”.²⁸⁰ La respuesta, que queda un tanto vaga, consta de dos reflexiones. La primera sostiene que, siendo la teoría electrónica un potente instrumento de investigación,

“sería, con todo, un error creer que ella puede ser considerada desde ahora como una cierta expresión de la realidad. Físicos de mucho mérito no vacilan en reconocer que esa teoría suscita, en los presentes momentos, graves dificultades, y que está destinada asimismo a sufrir una seria revisión”.²⁸¹

Esta era finalmente, la postura de los científicos que como Ostwald, P. Duhem o H. Poincaré tendieron siempre a considerar el atomismo no más que como una mera hipótesis:

“la reducción del universo a dos factores primordiales heterogéneos no es más favorable al mecanicismo que la reducción de todos los compuestos químicos a los ochenta y siete [sic] cuerpos simples de los quimicólogos. La cuestión propuesta es una cuestión de unidad o de pluralidad. En una palabra, tan fácil le es a un tomista concebir la formación del mundo partiendo de un simple dualismo primitivo, como partiendo de cien o doscientos cuerpos elementales.

4° La teoría electrónica no es ni siquiera incompatible con la existencia de la materia, tomada en el ordinario sentido de la palabra. Hasta el presente no se conocían sino de un modo imperfecto la naturaleza y la constitución del núcleo central positivo. Como observa L. Poincaré, “puede suponerse que ese centro positivo conserva los fundamentales caracteres de la materia, y que los electrones negativos no tienen más, aisladamente, que una masa electromagnética”. [Poincaré, L. *La physique moderne et son état actuel*, Paris, Flammarion, 1908, p. 300]. En realidad, la emisión de esas partículas negativas por los cuerpos radiactivos jamás disminuye sensiblemente el peso del átomo sometido a esa desintegración.

5° La teoría atómica supone indudablemente que las partículas del átomo químico están dotadas de movimiento local. Según ella, los electrones negativos gravitan alrededor del núcleo positivo [...] con una velocidad de muchos trillones de vueltas por segundo. *Pero esta es una pura hipótesis que no puede apoyarse en prueba alguna experimental o inductiva.* [cursiva O.S.] Si es cierto que en el hecho de la explosión del átomo los electrones se ven lanzados al espacio estando informados, evidentemente, de movimiento local, nadie ha probado, con todo, que todas las energías puestas en juego

experimentales, en 1909 Milligan cuantifica la carga eléctrica de un electrón. El mismo año elabora Rutherford su modelo del átomo. Nys usa, entre otras, las exposiciones de Becquerel, “La radioactivité”. *Revue Générale des Sciences*, p. 602, 1924, de Bohr, *Les spectres et la structure des atomes*, ed. francesa de 1923).

²⁸⁰ Cito, a falta de la edición francesa, la 3ª edición castellana del *Tratado elemental*, de 1927, que reproduce la séptima edición francesa (1925/1926). Cfr. I.S.P., *Tratado elemental de filosofía...*, [trad. Fr. José de Besalú, O.M. Cap); p. 174.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 173.

residen en ese movimiento; que la electricidad se identifica con ese desplazamiento local de los electrones, *y que el movimiento, en fin, no depende de otra causa fuera de sí mismo.* [Cursiva O.S.].²⁸²

¿Sería un exabrupto decir que Hiroshima y Nagasaki probaron que la cosmología neotomista que pretendía sostener aún la validez de la física aristotélica, ya no tenía definitivamente nada que decir sobre la relación entre las causas físicas y las causas finales? En todo caso, acá aplica otra de las lapidarias frases de Gilson contra los neotomistas, cuando recordó que todo sistema de metafísica cae primero por su física.²⁸³ El manual neotomista más reciente en castellano, el de Verneux y J. M Aubert, hace una recapitulación de las relaciones entre las teorías mecanicistas y dinámicas con la teoría atomista, señalando que ésta última prestó mucho tiempo (siglo XIX) elementos teóricos de las dos primeras, hasta que en el siglo XX, al convertirse en una verdadera teoría científica sobre el mundo material, las abandonó del todo. Nys, y tras él todos los neotomistas (“paleos” incluidos) están aún combatiendo al atomismo en su forma arcaica:

“es significativo subrayar que en el estadio teórico de la doctrina atomista (siglo XIX) la misma existencia de los átomos fue rechazada por el último y más espectacular producto del mecanicismo, el positivismo, que se negaba a reconocerlos como realidades porque no se podían observar. La confirmación de la teoría por los descubrimientos del siglo XX puso de manifiesto la esterilidad de esta actitud positivista, y con ello, la radical insuficiencia del mecanicismo [...] El advenimiento del objeto científico “átomo”, su fecundidad ilimitada, sellaron la suerte del positivismo estricto”.^{284 285}

La reflexión final de J. M Aubert en este punto es interesante: los átomos fueron descubiertos primero gracias a los métodos racionales,

“a partir de datos cuantitativos obtenidos de la experiencia. ¿No encontramos así, bajo otra forma, la vieja idea aristotélica de que la verdadera inteligibilidad de la realidad debe ir más allá de los puros datos materiales, aunque se apoye en ellos?”²⁸⁶

²⁸² *Ibid.*, p. 174-175.

²⁸³ El proyecto de armonizar “los conocimientos científicos y la cosmología tradicional” fue abandonado en Lovaina hacia 1945, en cabeza de Fernand Renoirte (1894-1958): “La filosofía de la naturaleza fue renovada totalmente por Renoirte, [...] quien pretendió separar claramente los problemas científicos de los problemas filosóficos. Esto exigía una “crítica de las ciencias”. Esta constituye el contenido de las dos primeras partes de su *Éléments de critique des sciences et de cosmologie* (1945¹, 1947²). LADRIÈRE, J. “El Instituto de Lovaina...”, p. 507.

²⁸⁴ AUBERT, J. M. *Curso de Filosofía Tomista. Tomo IV: Filosofía de la Naturaleza*, Barcelona, Herder, [1970¹] [1987⁶], p 51, 184. [La edición original francesa es de Paris, Beauchesne, 1965]. AUBERT, J. M. *op. cit.*, p. 332.

²⁸⁵ *Ibid.*,

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 160-161.

Y finalmente, hay que decir que aunque el curso de *filosofía tomista de la naturaleza* de J. M. Aubert es un ajuste de cuentas con todos los malentendidos que los tratados de *cosmología* tomista crearon hasta la posguerra, la discusión sobre la posibilidad de este tratado tomista se seguía llevando a cabo entre 1951 y 1965, en la revista del Instituto Superior de Filosofía que Mercier fundara.²⁸⁷ Más aún, el manual de J. M. Aubert es un excelente balance teórico sobre cómo retomar las relaciones entre la ciencia aristotélica y la ciencia moderna, al cual remito para la discusión sobre hasta dónde es posible hoy retomar nociones como las de substancia, materia y forma, hilemorfismo, etc.; dado que no se trata en esta tesis de juzgar el valor absoluto y científico de las doctrinas neotomistas en función de la actualidad de la ciencia o de la filosofía. Sólo para dar una idea de lo que puede ser esta discusión –y henos aquí lanzados de nuevo a la fecundidad de las querellas–, lo que señala Aubert sobre el concepto de substancia arroja luz sobre la total artificialidad de la asociación neotomista *substancia-accidente* con *estática-dinámica*:

“La noción de substancia no incluye obligatoriamente [...] ni la idea de substrato o sujeto de otras realidades que son los accidentes, pues en Dios la noción de substancia no desempeña este cometido, [...] ni la idea de permanencia, de estabilidad inmutable (como lo eran los átomos de Demócrito). La substancia no es forzosamente una realidad que permanece igual bajo los cambios. Esa es una de las más graves confusiones y caricaturas de la substancia, y ha motivado el repudio de ésta en los tiempos modernos. Cuando se sabe que el hilemorfismo había hecho del cambio substancial el punto de partida de su dialéctica, se comprende que la substancia no es contradictoria con el cambio ni con un devenir incluso perpetuo: el pensamiento aristotélico estaba persuadido de que todo cambiaba, hasta el punto de hacer *del ser cambiante (ens mobile) el objeto mismo de la filosofía de la naturaleza*. “Puesto que todo lo material es cambiante, el cambio es el sujeto de la filosofía natural” (Santo Tomás, *Comentario de la Física*, I, lección I)”.²⁸⁸

Todo lo cual no obsta para afirmar que el tratado de *Cosmología* lovanista de Nys, logró, en su momento, situarse años luz de distancia frente a la tradición manualística

²⁸⁷ La bibliografía que trae J. M. Aubert al respecto es: “N. M. LUYTEN, “Cosmologie”, *Revue philosophique de Louvain*. (RPL) (1951), p. 683, 698; esta concepción reflexiva de la filosofía de la naturaleza ha sido discutida por D. H. SALMAN, “Science et philosophie naturelle” *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, (1953), p. 609-643; [...] y DESROSIERS, «Une controverse récente sur les rapports entre philosophie de la nature et sciences de la nature», *RPL*, (1965), p. 419 ss.» AUBERT, J. M. *op. cit.*, p. 25.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 332. Desde el punto de vista de una metafísica tomista, Gilson ha señalado que el substrato, “la substancia metafísica” es *el acto de existir*, lo cual permite romper el círculo vicioso moderno *subjetividad/objetividad*: “Es cierto que no podemos ver la existencia, pero sabemos que ella está ahí y que podemos al menos plantearla, por un acto de juicio, como la raíz escondida de aquello que se puede ver y de lo que se puede intentar definir. Es por ello que la ontología tomista se niega a limitarse a lo que el entendimiento humano sabía del ser en el siglo XIII; y se niega incluso a dejarse detener sobre lo que sabemos de él en el siglo XX; ella nos invita a mirar, más allá de nuestra ciencia actual, hacia esta energía primitiva de donde nacen, a la vez, cada sujeto que conoce y cada objeto conocido. Si todos los seres “son” en virtud del acto de existir que les es propio, cada uno de ellos desborda el marco de su propia definición, o más bien, no tiene una definición que le sea propia. *Individuum est inefabile*”. Gilson, E. *Le thomisme...*, p. 455.

heredada, y fue un trabajo original, “limpio” y coherente: por una parte, ha eliminado del todo el formato y la estructura tradicional de estos tratados, reenviando además todo lo concerniente a la vida (vegetal y animal) al tratado de Psicología –a cargo de Mercier-, en lo cual, paradójicamente, volvía a la concepción wolfiana. Por otra parte, evita del todo hacer cualquier mención a Dios como causa última: el tratado llega hasta probar la validez de las tesis escolásticas en el campo de los seres inorgánicos, se contenta “sólo” con hacer aceptar la existencia de un substrato inmutable en todos los cuerpos, una esencia diferente por cada especie y una finalidad última intrínseca a cada naturaleza. Estas tesis escolásticas parecen ser suficientes para que, en otros tratados, pueda probarse la existencia de un Dios Creador y la finalidad ética de toda criatura. Así, Nys sintetiza las “Ideas-madres de la teoría (cosmológica) escolástica”:

“Este sistema se puede reducir a tres proposiciones fundamentales:

1° Los cuerpos simples y los compuestos químicos son seres dotados de unidad esencia, específicamente distintos unos de otros, naturalmente extensos (St. Thomas, Opusc. *De natura materiae*, c. VIII. *De principiis naturae*. *De pluritate formarum*. *De mixtione elementorum*.)

2° Estos seres poseen potencias activas y pasivas que emanan de su fondo substancial y le permanecen indisolublemente unidas. (ID. Opusc. *De ente et eessentia*, c. VII. *Summ. theol.* P. I, q. 77, a. 6, ad. 3.)

3° Tienen una tendencia inmanente hacia ciertos fines especiales que estos seres son llamados a realizar por el ejercicio de sus energías nativas. (ID. *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 19).

De estos principios se deduce un corolario importante: la posibilidad, la necesidad misma de la transformación substancial y, en consecuencia, la existencia en todo cuerpo natural de dos principios constitutivos, *materia y forma*”.²⁸⁹

Se comprende bien porqué Mercier ha insistido en que, principiando el canon con la Cosmología, un estudiante podría disponer de las nociones básicas de la metafísica aristotélica,²⁹⁰ y empezar “naturalmente” sus estudios por “las cosas que el estudiante observa o siente...”. Pero lo mismo argumentaban quienes proclamaban comenzar por la Ontología o por la Psicología, pues siempre había necesidad –aún en Mercier- de

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 82. Nys agrega, sintomáticamente, a esta exposición principal, una reafirmación de la permanencia de la substancia en medio de las reacciones y combinaciones químicas, que parecerían echar por tierra toda la cosmología escolástica de la substancia y el accidente y la materia y la forma: “Es claro que en esta metamorfosis [química] una parte esencial, indeterminada, de cada ser elemental debe hallarse incambiada en el resultado último de la transformación. Si no, las substancias transformadas habrían sido aniquiladas y reemplazadas por una substancia nueva, sacada totalmente de la nada. Se da el nombre de *forma substancial* a esta marca específica de donde resultan la naturaleza y la actualidad del cuerpo; es este principio el que nace y desaparece en cada etapa de las transformaciones profundas de la materia. Se llama *materia primera* a esta parte indeterminada del ser que sirve de substrato receptivo a las formas esenciales”. *Ibid.*, p. 82-83.

²⁹⁰ Ya vimos cómo estas nociones aristotélicas de causa ya las explicaba Mercier en su *Tratado elemental* desde las “Nociones propedéuticas”, para explicar el sentido en que la Filosofía era “la ciencia de la universalidad de las cosas por sus razones más simples y más generales”, o “la ciencia del conjunto de las cosas por sus razones más profundas”. MERCIER, D.-J. *Traité élémentaire...*, p. 15,16.

hacer una propedéutica a priori sobre los “primeros principios”, o sobre las “facultades del alma y sus modos de conocer”. Lo cual nos permite entender de qué modo estaban atrapados los manuales en medio de la aporía neotomista, la de pretender fundar un conocimiento metafísico a partir de los “objetos de la experiencia”: o bien estos objetos son en verdad los objetos empíricos sino “la substancia”, o bien este conocimiento experimental daba un salto injustificado –precrítico- desde la “experiencia común” hasta los “conceptos metafísicos”. Y además, ya fueran “paleos” o “neos”, ya se escogiera la vía “dogmática racional” o la vía “crítica experimental”, desde el doble punto de vista filosófico/pedagógico, los principios de la metafísica de la substancia y la esencia eran los conceptos que tenían que quedar fijados en la mente de jóvenes para evitar su caída en “el error”.

Por supuesto que la diferencia de métodos y actitudes éticas para llegar a tales principios marcaban dos estilos y dos recorridos, que no era lo mismo partir de “definiciones” para sacar conclusiones, que inducir principios a partir de “hechos”, los efectos ético-políticos y pedagógicos son diferentes. Sin embargo, dado el vaivén -que se acentúa en los manuales- entre “sentido común” y “demostración experimental”, entre deducción de principios a priori o abstracción de hechos de experiencia; el efecto diferencial que los “neos” buscaban no sólo no podía evitar el gran recurso final al dogmatismo racional, sino que en pedagogía, el efecto último no podía sino ser un *quid pro quo*, una confusión de los planos epistémicos y de los métodos “científicos”.

Pues lo que se debe retener acá es que la tesis de los tres grados de abstracción, así fuese artificial o hubiese llegado al impasse desde el punto de vista epistemológico, pudo ser convertida –sin peligro teórico- en una teoría pedagógica sobre el modo de conocer/aprender del *espíritu humano*-, especialmente en el período juvenil:

“Es imposible emprender con el alumno un estudio filosófico cualquiera, sin decirle lo que de él puede y debe esperar. El filósofo estudia los objetos desde el punto de vista más general y procura comprenderlos por sus más fundamentales razones. Para ayudar al alumno a alcanzar este puntos de vista, seguimos con él las etapas del conocimiento humano, y después de reconocer el carácter abstractivo común a todas las operaciones intelectuales, estudiamos los tras grados de la progresión abstractiva, definiendo luego los términos: principios, razones y causas, indicando, de paso, a qué principios, razones y causas se refiere la filosofía”.²⁹¹

Por otra parte, todo esto abre el problema de cómo dar cuenta de cada una de las soluciones que cada manual propuso y fue construyendo en sucesivas ediciones, y evaluar su grado de originalidad, coherencia y eficacia: habría que examinar manual por manual, tratado por tratado, capítulo por capítulo, multiplicando al infinito las tesis monográficas sobre cada uno de ellos, como ésta de Pirlot sobre algunos manuales de metafísica, o como la de G. Bueno sobre el cardenal González, que dan cuenta de un

²⁹¹ Cfr., MERCIER, D., et al. *Tratado elemental*. [versión castellana de Fr. José de Besalú, O. M. Barcelona, Luis Gili, [1927³], p. 48.

solo autor. Labor benedictina que, por demás, podría resultar estéril o reiterativa si no se ha captado la lógica de fondo que preside su proliferación.

Tal lógica sería, al menos desde nuestra hipótesis, la del movimiento incesante del dispositivo dogmático de negociación al vaivén de la famosa dupla empírico-trascendental: de un lado, los manuales neotomistas al asumir la distinción positivista entre hechos y teorías -tratando de utilizarla a favor de las filosofías católicas-, han tenido que reescribirse a cada paso, al ritmo de “los avances” de las ciencias contemporáneas, tratando de “reciclar” los “nuevos hechos y datos empíricos” que proliferan sin cesar; y por otro, buscando soluciones teóricas que dieran mayor solidez crítica -trascendental- a su metafísica, frente a los embates epistemológicos y factuales: en dos palabras, transformarse al ritmo del impacto de las ciencias positivas y humanas, “reciclarlas” en clave neotomista. Ello explicaría, por un lado, la larga presencia de los manuales -allí donde hubo condiciones para mantener la continuidad del trabajo-, y su variedad -variedad enmarcada en las cuatro tendencias que nuestra matriz epistemológica ha extraído-; y explicaría, por otro lado, su monotonía, su rutina, lo que Pirlot llamaba su deuda con la tradición heredada; pues ya ha quedado establecida la lista de “principios metafísicos” o “primeros principios” a los que la *Filosofía buscada*, como *philosophia perennis*, se remitía en últimas, sobre todo cuando todos los autores de manuales -desde Balmes hasta Mercier o Vélez Correa-, para efectos pedagógicos tenían que proveer una “síntesis de doctrina segura y coherente por su nivel elemental” -como define R. Aubert el rol de los manuales-. Si sobre esa coherencia ya hemos visto que hay que albergar serias dudas -y los autores lo sabían-, quedaba por lo menos la seguridad: mantener el núcleo teórico alrededor del cual los desacuerdos se podían tratar, según la expresión de *Aeterni Patris*, como “cuestiones secundarias”, aplicando a sus propias discordias internas la “maquinaria dogmática de negociación”. Recuérdese que, en últimas tanto los representantes de la “filosofía separada” (en particular la Escuela de Lovaina) como los del “neotomismo estricto” se podían reunir alrededor de una más o menos corta serie de enunciados básicos, como los recogidos en las *XXIV Tesis Tomistas*, o en esta más escueta enumeración de M, de Wulf que ya habíamos citado:

“1. La composición de los cuerpos en 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”.²⁹²

²⁹² DE WULF, M. “Notion de la scolastique médiévale” *Revue néo-scholastique de philosophie*. Louvain, No. 18, (1911), p. 189. Ver *supra*, Cap. 2, nota 349.

Y, valga notar, aparece una sola tesis ética frente a siete tesis epistemológicas y ontológicas, y en la enunciación de las *XXIV Tesis tomistas*, prácticamente también una sola se dedica a la ética, la Tesis XXI, sobre “la voluntad y el libre albedrío”.²⁹³

Pero mientras los filósofos claman contra la rutina escolar, es la pedagogía misma la que hace de estas reducciones y reiteraciones el sentido mismo de su labor. Otro autor que se ocupó de la enseñanza de la filosofía escolástica, advertía sobre los dañinos efectos, para la restauración de la escolástica, el que fuera una filosofía demasiado identificada con la vida escolar, que fuera una *filosofía escolar*:

“Pero la vida demasiado exclusivamente escolar, que ha sido más de una vez la de la filosofía antigua, no ha sido solamente un obstáculo para su penetración en los medios de nuestros iniciados, sino que incluso ha perjudicado, en una cierta medida, el espíritu de investigación”.²⁹⁴

A despecho de tal llamado a la neoescolástica a volverse “ciencia viviente” por medio del debate público en revistas y centros intelectuales, y a salirse del marco rígido de los manuales, el mismo autor concede que tal era la condición necesaria de la enseñanza:

“Nuestra observación no le quita nada de su importancia a la enseñanza; y no tiene por objetivo el disminuirla. Se puede sostener, y creemos que sin hacerle daño, que los procedimientos de escuela y la técnica profesional no aseguran suficientemente el progreso ni la vida de la ciencia. Pero, nosotros no pretendemos otra cosa. [...] Si la enseñanza considera sobre todo el pasado de la ciencia, si se sirve de un método de exposición especial, si se detiene en la región de los principios, es para ella una necesidad. La enseñanza se encuentra encerrada, por la fuerza de las cosas, en límites bastante estrechos, y diremos incluso que ella tiene el mayor interés en no franquearlos. Ella tiene por finalidad forjar más que amoblar el espíritu [...] Para muchos maestros, preparar una clase es ante todo, agregarle materias a un manual, pero este procedimiento tiene el principal inconveniente de no consagrar tiempo y esfuerzo suficiente para inculcar las nociones esenciales y fundamentales, y grabarlas profundamente en la memoria. [...] Es un hecho de experiencia que la enseñanza de la filosofía no será fructífera ni dejará trazas durables sino a condición de permanecer decididamente elemental. Así que estamos lejos de querer hacer un reproche a esta enseñanza por no entrar en la gran ciencia”.²⁹⁵

²⁹³ Ver: HUGON, Eduardo; O. P. *Las Veinticuatro tesis tomistas. Incluye además: Encíclica Aeterni Paris, 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].

²⁹⁴ RICHARD, T. *Introduction à l'Étude et à l'enseignement de la scolastique*. Paris, Maison de la Bonne Presse, s.d, p. 185. [No he podido identificar la fecha de edición, el ejemplar consultado en la Biblioteca del ISP ostenta un *ex libris* de Léon Noël, del año 1953, pero su formato editorial y sus referencias contra el modernismo, permitirían ubicarlo hacia fines de la década de 1910].

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 186-187.

Nova et Vetera: disciplina pedagógica tradicional y asimilación de las nuevas ciencias positivas.

B. El Tratado de Epistemología

1. *El árbol de las epistemologías neotomistas*

Ya ha quedado establecido hasta la saciedad que, dada la configuración de saber en la que el neotomismo se produjo, el proyecto neotomista para salvar filosofía católica pasaba por salvar una metafísica (¿de la substancia?, y ésta a su vez, por salvar una epistemología (¿realista?). Pero entonces, ya hemos visto cómo, al menos para los lovanistas Pirlot y Van Steenberghen, ya se había diagnosticado, entre 1938 y 1944, el impasse de los tratados de metafísica y de cosmología.

En fecha cercana, 1946, y también desde el ISP de Lovaina, se diagnosticó el impasse en el tratado de epistemología, cuando se publicó *L'Épistémologie thomiste*, un texto que además de haber llegado a ser un clásico del tema, ha adquirido un segundo valor como documento histórico.²⁹⁶ Su autor, profesor del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, el canónigo Georges Van Riet (1906-) fungiendo a la vez como historiador de la filosofía y como epistemólogo neotomista, elabora allí una vasta revisión histórica sobre el tema, que es a la vez una toma de posición en el debate: su carácter enciclopédico se explica por el propósito de hacer una historia de todas las posturas, para proponer al final una alternativa. Para este autor, a diferencia de Pirlot, los manuales de metafísica, cosmología, lógica, psicología y moral ya estaban, en lo básico, constituidos. Pero en cambio, al canónigo lovanista le parecía que el problema estaba en el tratado de epistemología:

Van Riet asume ya desde su introducción, un punto de partida paradójico para un libro que pretende ofrecer, en más de 650 páginas, una síntesis histórica como base para una solución sistemática:

“Hacia 1850, los pensadores cristianos emprendieron la obra de restaurar la filosofía tomista. Para llevar a buen término esta inmensa tarea, tres cosas se imponían. Primero, aprender a conocer al propio Santo Tomás, a situarlo en su medio, a captar sus preocupaciones; en seguida, extraer de sus obras los elementos esenciales de una síntesis filosófica, y por fin, satisfacer las nuevas exigencias del pensamiento moderno.

²⁹⁶ 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. [Tuve ocasión de entrevistarme con el canónigo Van Riet en el verano de 1997, pero su estado de salud no permitió que profundizáramos sobre el destino de este tema que, por otra parte, ya parecía muy lejano de su interés].

Para profesar un neotomismo viviente, era necesario entonces repensar el tomismo histórico y hacerlo beneficiar de todos los progresos realizados desde hace tres siglos por fuera de él.

Hoy, después de cien años de esfuerzos, se ha adquirido un serio conocimiento histórico de Santo Tomás; se ha aplicado a comprender las aspiraciones fecundas de la época moderna y a integrarlas dentro del tomismo, se han sacado a la luz las tesis claves del sistema tomista: poseemos una lógica, una metafísica, una cosmología, una psicología y una moral de inspiración tomista; estas disciplinas están ya en gran medida “constituidas”: su problemática fundamental está definida, al menos en sus líneas esenciales.

Pero resta una disciplina cuyo estatuto no se ha establecido. Es la epistemología, que definiremos provisionalmente como el estudio de las condiciones, del valor y de los límites del conocimiento. Aún hoy se discute el objeto de esta disciplina y de su método, los problemas que ella comporta y el lugar que debe ocupar en una filosofía sistemática; y ni siquiera el nombre mismo con el que se la designa está aceptado universalmente.

Cómo se explica esta extraña situación? ¿Por qué la teoría del conocimiento es objeto de tantas controversias? ¿A cuáles obstáculos se enfrenta la “constitución” de una epistemología tomista? ¿Pero existe talvez, bajo aparentes desacuerdos, una unanimidad de fondo? ¿Cómo sacarla a la luz? El presente trabajo quisiera responder a tales cuestiones.[...] Esperamos hacer de esta forma una contribución a la historia de la filosofía, pero sobre todo a la elaboración del tratado de epistemología tomista”.²⁹⁷

Desde este prólogo nos hallamos con el proyecto de una epistemología que asume un punto de partida dentro del campo *neotomista*, es decir, a la vez poskantiano y precrítico: en tal línea el autor da como *datos* del problema gnoseológico la doble oposición entre *constatación/comprensión* y *pasividad/actividad*:

“Cómo conciliar los dos aspectos opuestos que presenta el conocimiento humano [la *constatación* pasiva de datos y la *comprensión* activa que sintetiza]? He allí un problema fundamental al cual la epistemología tomista, al igual que cualquiera otra de las teorías del conocimiento, tampoco ha podido sustraerse. El empirismo lo ha resuelto desconociendo el rol del pensamiento, y el idealismo descuidando el rol de lo dado; veremos que, sin caer en ambos excesos, las soluciones tomistas se agrupan, no obstante, según la importancia respectiva que ellas acuerdan a uno u otro de los dos aspectos del conocimiento”.²⁹⁸

Se propone buscar una “sana” doctrina sobre la certeza que traduce, como hemos establecido, la cuestión del estatuto de la experiencia individual. La manera como Van Riet encamina tal investigación puede describirse claramente dentro de los términos de la matriz epistémica decimonónica que hemos establecido: están ahí los polos razón/fe y autonomía/heteronomía, y bajo ellos, la estructura cuatripartita a que tales polos dan lugar como alternativas teóricas para la epistemología católica.

²⁹⁷ VAN RIET, G., *op. cit.*, p. v.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. viii.

“En los medios eclesiásticos se experimenta el deseo de colaborar en la formación de una “sana” filosofía, de una filosofía que se armonice con la fe. Se da por sentado que se desea la derrota total del sensualismo materialista, y en ello se está de acuerdo con las corrientes de la época. Pero los pensadores cristianos quieren evitar dos graves peligros: se rehúsan a exaltar la razón en detrimento de la fe, tanto como a exaltar la autoridad hasta la negación de la persona individual. Los tradicionalistas y los escoceses desconocen los derechos de la inteligencia; los idealistas alemanes están imbuidos de un orgullo racionalista y protestante. Contra estas dos suertes de adversarios, se trata de establecer el valor y los límites de la certeza filosófica. ¿De quién se sacará inspiración? Dado que se quiere reconciliar la razón y la fe, es normal que se remonte más atrás de Descartes, quien, por su duda universal, ha engendrado las inquietudes de la hora presente. Se informarán entonces en los “antiguos”: en los escolásticos, en los Padres de la Iglesia, se estudiará a Santo Tomás de Aquino a partir del momento en que se deseara tomar contacto con el pensamiento de Aristóteles”.²⁹⁹

A continuación, el libro se da por tarea la elaboración de un erudito, minucioso y riguroso balance histórico-sistemático, autor por autor, de las soluciones intentadas hasta la fecha, en un recorrido organizado en una cierta serie cronológica, pero también por “tipos de soluciones” al problema, “siguiendo como hilo conductor esta verdad bien simple: conocer, es a la vez *constatar* y *comprender*”.³⁰⁰

Iniciando con Balmes “el precursor”, sigue con los “romanos” Sanseverino, Tongiorgi y Palmieri, a quienes cataloga como “defensores del antiguo dogmatismo”; luego viene el lovanista Mercier y sus variados discípulos –clasificados como “críticos del dogmatismo”; desfilan luego aquellos que adaptaron la epistemología tomista a las nuevas filosofías del siglo XX, “kantianos” y “blondelistas” como Ambroise Gardeil, Joseph Maréchal y Pierre Rousselot, o “antiblondelistas” como Joseph de Tonquédec y “antibergrsonianos” como Réginald Garrigou-Lagrange y Jacques Maritain. A continuación, Van Riet sitúa dos corrientes de los años 1920, los “intuicionistas” como Picard,³⁰¹ el ultra-suareciano Descoqs o los italianos Giuseppe Zamboni y Francesco Olgiati, y los “intelectualistas” como M.-D. Roland-Gosselin, Charles Boyer, y Blaise Romeyer. Y culmina con las posturas de los años 1940 a las que llama “adaptaciones diversas de las posiciones anteriores”: el realismo metódico de E. Gilson, o posturas de

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 2.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 645.

³⁰¹ “En sentido estricto, *Intuición* es la visión directa de algo individual existente que se muestra de un modo inmediato y concreto, es decir, sin intervención de otros conocimientos. De aquí que sólo puede llamarse *intuitivo*, en acepción rigurosa, aquel conocimiento que aprehende el objeto en su propio ser presente; por el contrario es *abstractivo* [o *conceptual*] todo conocimiento que prescinde de la presencia viva de lo conocido. Se distinguen dos clases de intuición: sensorial e intelectual; denominándose ésta también visión intelectual. [...] La filosofía moderna separa de múltiples maneras lo intuitivo de nuestro conocer individual de lo conceptual y discursivo. De esa forma se le sustrae a éste último la cosa en sí y especialmente lo metafísico y las razones rectoras de la vida. Así es al menos para Kant y para Bergson”. BRUGGER, W. *Diccionario de filosofía...*, p. 319, col 2. [Recuérdese que se trata de un diccionario de filosofía hecho desde la escolástica contemporánea].

otros neotomistas como Henri Gouhier, Régis Jolivet,³⁰² el ya citado Roger Verneaux, algunos autores alemanes, Paul Wilpert, Joseph de Vries y Joseph Santeler; y finalmente los que dialogan con “el idealismo contemporáneo” y “la fenomenología”: Aimé Forest, Gottlieb Söhngen, Gaston Rabeau y Auguste Brunner.

Sobre este esquema inicial de carácter cronológico, el impresionante trabajo de revisión que Van Riet lleva a cabo como historiador de la filosofía,³⁰³ propone un panorama sistemático de las posiciones epistemológicas que los teóricos neotomistas desplegaron a lo largo de cien años, desde la conocida *Filosofía fundamental* de Balmes (1845), hasta *El conocimiento humano* del jesuita A. Brunner, (1943), en donde el neotomismo ha empezado a asimilar o a hacer contactos con el bergsonismo, la fenomenología y la lingüística, es decir, cuando podría decirse que éste ha empezado ya a dejar de ser *neotomismo*.³⁰⁴ Pero esta afirmación es una conjetura para próximas investigaciones, pues el bergsonismo y la fenomenología son también los límites actuales de mi propia información filosófica: no me es posible por ahora avanzar más allá dentro de esos territorios ni en la filosofía europea ni en su apropiación colombiana.

³⁰² El manual de Jolivet fue particularmente apreciado en los colegios de la comunidad lasallista en Colombia. Testimonio personal del Hermano MARTÍN CARLOS, F.S.C., profesor de filosofía en los colegios de los Hermanos Cristianos desde la década de 1930. Bogotá, Junio de 2000.

³⁰³ “Como en el siglo XIX no existían aún revistas consagradas a las cuestiones filosóficas, debemos dirigirnos a los manuales escolares y a las obras de polémica para conocer las doctrinas profesadas por los primeros epistemólogos neotomistas. Los manuales son habitualmente bastante sumarios, por el contrario, las obras son, a menudo, de una extensión excesiva. Consultaremos las unas y los otros, pero con una medida desigual”. VAN RIET, G. *op. cit.*, p. 2. Hay que dejar en claro que nuestro autor no estudia los manuales en conjunto, sino en cuanto halla en alguno de ellos “desarrollos originales” de las posiciones del autor, descartando como “repetitivo” el resto de los textos: así, por ejemplo, respecto al *Cursus Philosophiae* del P. Charles Boyer [París, Desclée de Brower, 1935-1936] dice: “La *Logica major* sigue a la *Logica minor* que abre el tratado; ella estudia sucesivamente la cuestión escéptica, la cuestión idealista, el problema de los universales, la ciencia. La cuestión epistemológica de la verdad y la refutación de Kant se hallan en metafísica, dentro del estudio de los trascendentales. [...] Sólo la cuestión del escepticismo es estudiada allí de manera original”. VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 473, nota 8. Este “método de exclusión cartesiana” se justifica en tanto su objetivo es seguir la pista a las discusiones de fondo, pero deja de lado todo aquello que constituyó el bagaje básico de los manuales dado como saber adquirido y repetido como tal por los textos escolares, y que constituyó el saber cotidianamente enseñado en las instituciones católicas de formación.

³⁰⁴ “El P. Brunner S.J. (1894-?) ha publicado en 1943, una obra sobre *El conocimiento humano*, [París, Aubier, 1943] donde se inspira en su mayor parte de la fenomenología existencial, que une íntimamente, no sin razón por demás, con la filosofía de la vida, cuyo iniciador en Francia es Henri Bergson. No estudia directamente la epistemología de santo Tomás, no se interesa casi en la obra de los epistemólogos neotomistas. No obstante, encontramos una cita de Gilson, y varias alusiones a las teorías del conocimiento defendidas por el P. Maréchal, el P. de Tonquédec, y el P. Roland-Gosselin.; además, el enunciado del problema crítico recuerda, en cierto sentido, la criteriología de monseñor Mercier. [...] La obra del P. Brunner es, en todo derecho, un “tratado de epistemología”, pero un tratado moderno, de una originalidad excepcional”. VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 613-614.

Mas el libro de Van Riet es para esta investigación un minucioso testimonio sobre las inextricables oposiciones y complementariedades mutuas que se entretejieron entre los “tomismos”, como efecto de su inscripción en el cuádruple circuito empírico/trascendental, racional/experimental que hemos establecido. Si el objetivo principal fuese acá el de trazar un mapa detallado del neotomismo europeo, no poco provecho se obtendría al tratar de situar sobre nuestra matriz epistémica cada una de las posturas de los autores reseñados por nuestro autor. No trataré de hacerlo, sino que, con pretensiones más modestas, reseñaré las características generales de los grupos y tendencias que Van Riet se siente autorizado a establecer.

Según el canónigo, y a la luz de su noción empirio-crítica de conocimiento (conocer es a la vez *constatar* y *comprender*), pueden distinguirse dos grandes grupos según las posiciones epistemológicas adoptadas en la “escuela tomista contemporánea”: el primero, aquellos que ven en la *constatación* el elemento principal del conocimiento, dando todo el peso a la experiencia.³⁰⁵ Al interior de este grupo, dice, puede establecerse un subgrupo que valora el dato sensible -como P. Gény, monseñor Farges, P. de Tonquédec, y en “los primeros escritos de É. Gilson”-. Para éstos

“la crítica tiene por finalidad poner en evidencia el valor de la sensación. Tener sensaciones es esencialmente padecer o experimentar físicamente. Es, pues, conocer, en el sentido literal del término. Pero es necesario mostrar que el objeto sentido no es deformado de ninguna manera por el conocimiento, que no es ‘interpretado’ por éste. Para satisfacer la exigencia crítica, es necesario justificar un ‘percepcionismo integral’.”³⁰⁶

Para otro subgrupo, el dato, lo dado, es de orden sensitivo-intelectual -como para el conde Domet de Vorges, monseñor Noël, el P. de Vries, el P. Brunner, el P. Picard, monseñor Zamboni, y “en los últimos escritos de É. Gilson”-:

“La constatación no es brutal. El dato ya no está caracterizado como un puro ‘hecho exterior’. La inteligencia interviene en la experiencia, con una función cuasi intuitiva, con los sentidos ella capta lo real. En Picard y Zamboni, el dato útil en crítica parece ser de orden puramente espiritual. La experiencia es, menos aún que para los autores precedentes, una simple recepción, ella es la captación del acto existencial del yo; he allí porqué, manteniéndose como una pura experiencia, es metafísica, y no puramente fenomenal.”³⁰⁷

Van Riet trata con cierta rapidez esta “familia”, dejando entrever que su propia epistemología no está de ese lado. Un primer detalle significativo: la caracterización de Gilson como uno más entre los “constatacionistas” –interpretable casi como

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 645. Este criterio de clasificación (los partidarios de la *constatación* versus los de la *comprensión*) confirmaría la validez de usar en nuestra matriz el eje de *fuentes de la certeza* definido por la polaridad *empírico/trascendental*, aunque creemos que este eje no es el único criterio posible de clasificación.

³⁰⁶ VAN RIET, G. p. 645.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 645-646.

“empiristas”, y ello al lado de autores como Noël, a quien ya sabemos que ha combatido. Van Riet ha leído la postura gilsoniana como otra más dentro del mismo campo; tal vez porque fuera aún prematuro registrarla como ruptura, pero con mayor probabilidad, porque la propia inscripción del lovanista dentro del campo neotomista le impedía leer el *otro lugar* desde donde hablaba Gilson. En este sentido, la obra de Van Riet, como comprobaremos enseguida, está como en uno de los bordes del campo neotomista pero no alcanza a abandonar la matriz empirio-crítica, pues sigue leyendo a todos los autores desde ella:

“Los autores que insisten sobre la experiencia, minimizan el rol del concepto y del juicio. El *concepto* es, según algunos, “simplemente abstraído” de lo sensible y su contenido es percibido por una especie de intuición en lo concreto; según los otros, él es la representación o la expresión de lo dado. Pero su valor le viene siempre de la experiencia que él traduce o que él contiene. La abstracción de la cual es resultado, es un empobrecimiento. La universalidad y la necesidad de lo abstracto son puramente negativas: la inteligencia comprende que, extraídas de lo individual donde ellas estaban encajadas, las notas conceptuales no están ya ligadas a tal concreto singular: nada impide entonces que ellas se encuentren en otra parte. El *juicio* no aumenta de ninguna forma el valor de la experiencia o del concepto. El tipo primitivo de juicio es el juicio de atribución, que relaciona un abstracto con un concreto; esta atribución se funda sobre la experiencia inicial. El juicio de orden ideal, es decir, de sujeto abstracto, es un juicio derivado, su justificación se halla, en primer análisis, en la identidad objetiva de los contenidos conceptuales, pero, en última instancia, reposa sobre la experiencia, de donde son abstraídos los conceptos. Los autores que insisten sobre la experiencia, minimizan el rol del concepto y del juicio. Hay que anotar que ‘los primeros principios’ son de orden ideal y exigen, en consecuencia, como todos los juicios de este orden, una garantía del orden de la experiencia concreta”.³⁰⁸

Resaltemos la interpretación “pre-bernardiana” de la noción de experiencia que Van Riet constata en ¿o atribuye a? este grupo, para quienes la experiencia excluiría el concepto. Frente a éste, sitúa otro grupo de filósofos, “mucho más considerable que el anterior”, quienes ven en la *comprensión* la característica del saber humano. Conocer es comprender, dicen: “se comprende cuando se concibe, se comprende cuando se juzga y cuando se afirma”. Allí también establece varios subgrupos. El primero acentúa su interés sobre el *concepto*:

“Creo poder clasificar en una misma categoría a: Balmes y Peillaube, a la mayoría de los dominicos, en especial Lepidi, Gardeil, Garrigou-Lagrange y Roland-Gosselin, y en fin, Maritain, Jolivet y Verneaux. Estos autores se hallan acordes en ver en el *concepto* el momento esencial del conocimiento. Conocer, para ellos, es hacerse una idea de las cosas, es decirse en un concepto, cómo son las cosas. Si se nos permite un acercamiento histórico, diremos que su posición está en la línea cartesiana; aunque por

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 646. Esta clasificación que hace Van Riet al interior del primer grupo puede graficarse en nuestra matriz, como el cruce de un segundo eje, que corresponde al de las *facultades del sujeto*, constituidas acá como la polaridad experiencia/juicio, o sensación/concepto.

otra parte han consagrado no pocos esfuerzos a desolidarizarse de Descartes; su primer cuidado, en efecto, es establecer la objetividad de los conceptos. Balmes, ese precursor del neotomismo, ha experimentado de manera muy aguda la necesidad de afirmar la objetividad del pensamiento conceptual, y la dificultad que comporta esta empresa. Según él, sólo un instinto intelectual nos permite creer en el valor de nuestras concepciones ideales; como estamos forzados a adherir al testimonio de la conciencia, que nos certifica la existencia de hechos internos, así, dice Balmes, debemos seguir este instinto que nos empuja a objetivar las ideas. En lugar del instinto, el P. Peillaube apela a una evidencia, evidencia incluida en el acto mismo de concebir. Es también a una evidencia a la que recurren Jolivet y Verneaux; para ellos, la gran cuestión es la de los universales; el error profundo es el nominalismo o la teoría de las ideas-pintura; todo está dicho cuando se ha formulado la doctrina de la intuición abstractiva: se afirma entonces, en efecto, que es un solo y mismo acto el concebir una idea y el de percibir una cosa. M. Maritain no habla de otro modo. En cuanto a los dominicos, éstos han precisado la cuestión transportándola sobre el terreno metafísico: se ocupan ante todo de la idea de ser. [...] En esta teoría, no todos los autores atribuyen el mismo rol al *juicio*. El juicio es, en Balmes, la unión de dos conceptos, en el fondo es la aprehensión de un complejo. Además, el juicio significa esencialmente una toma de conciencia y una interiorización del ser presente por el concepto; gracias a este nuevo acto la inteligencia se da cuenta de la naturaleza, de la significación y del alcance que ella ha engendrado. Ella afirma: el ser es, él es lo que es, no puede no ser lo que es. Así, ella capta claramente el valor extramental de su concepto; ella se sabe capaz de legislar para lo real, ella percibe su aptitud a afirmar el ser metafísico. En Maritain, el progreso que realiza el juicio en relación al concepto es claramente enfatizado: mientras que el concepto no alcanza sino una esencia, el juicio afirma una existencia, en el orden de las realidades posibles”.³⁰⁹

El epistemólogo belga sorprende con filiaciones inesperadas para el lector habituado a las que Gilson establece bajo la denominación de “ilacionismo cartesiano”, ni tampoco, a este nivel de análisis, aparece relevante la distinción entre “lovanistas” y “romanos”, como tampoco aparece explícitamente la distinción “paleos/neos”. Por el contrario, desde un análisis de las soluciones epistemológicas Van Riet no halla, en principio, diferenciación cronológica en un grupo que puede abarcar desde autores que escribieron en 1845 (Balmes) hasta autores de la posguerra de 1940 (Maritain y Verneaux). El segundo subgrupo sería:

“Entre los autores para quienes la comprensión prima sobre la constatación, los unos, decíamos, se interesan sobre todo en el concepto, los otros en el juicio. Entre estos últimos, se pueden distinguir dos familias; a la primera pertenecen Kleutgen, Rickaby, Mercier, Sentroul, Boyer y Romeyer; a la segunda Maréchal, Rousselot y Rabeau. La primera de estas dos familias está menos próxima de la segunda que lo que ésta está del grupo de autores que acabamos de estudiar, y para quienes el concepto es el momento característico del conocimiento. Ésta coloca su atención sobre todo en el *juicio*, pero siempre sin notar la profunda originalidad de este acto.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 647-648, 649.

La tesis fundamental de estos autores puede resumirse así: las verdades ideales son independientes de la realidad concreta. Mientras que lo real es singular y contingente, ellas son universales y necesarias: dicen lo que debe ser en todo tiempo y lugar. La ciencia tiene por finalidad descubrirlas; la metafísica, que es la más general de las ciencias, enuncia verdades absolutamente universales e incondicionalmente necesarias. En el orden de las verdades ideales, hay los “primeros principios”, indemostrables; están implicados en toda otra verdad, al punto en que, negándolos, se niega toda verdad. Estos principios primeros definen nuestro conocimiento en lo que él tiene de más noble. Ellos manifiestan en nosotros la existencia de un poder “intelectual”; las relaciones que ellos expresan son el objeto del *intellectus principiorum*.

¿Cómo se justifican los principios? Sin recurrir a la experiencia, hemos dicho. Pero ¿de manera positiva? Dos respuestas han sido dadas”.³¹⁰

En la primera alternativa describe Van Riet a los que ya ha llamado, usando sin mayor discriminación un criterio cronológico, “los autores del siglo XIX”, cuya característica sería, en el fondo, volver a valorar de forma camuflada la “constatación”, una constatación que yo llamaría racional, y correspondería tal vez al grupo de quienes Mercier llamó “paleotomistas”, pero que Van Riet, lo veremos, prefiere identificar como “autores del siglo XIX”:

“O bien se hace simplemente apelación a la evidencia objetiva, evidencia que se denomina también a priori, para subrayar su independencia en relación a lo real o al hecho a posteriori. Nosotros “vemos”, se dice, el lazo necesario que une los términos de un principio y nos es “imposible” negarlo. Esta “necesidad” de la afirmación ideal parece ser, sin embargo, para algunos, una constricción que viene del exterior, o un oscuro impulso, que viene del instinto. En lugar de ser interioridad y libertad, la comprensión es entonces una constatación camuflada: la constatación de relaciones ideales que se imponen desde afuera. Este es el caso para la mayor parte de los autores del siglo XIX, para ellos, la inteligencia capta las verdades ideales, como los sentidos alcanzan a los hechos exteriores, como la conciencia percibe los hechos internos, como la memoria retiene los hechos pasados; estos diversos ‘medios de conocer’ son puestos en igual pie y es ilegítimo fiarse de alguno de ellos y no de todos; para los principios como para los hechos, la evidencia parece ser del mismo orden: del orden de la constatación”.³¹¹

La segunda respuesta, agrupa, a mi ver, a los lovanistas más representativos –salvo el discípulo de Mercier, monseñor Noël-:

“Pero hay una segunda manera de garantizar los principios, y es aquella que tenemos en mira cuando hablamos de comprensión. Propuesta por el P. Kleutgen, ha sido retomada por el P. Rickaby, monseñor Mercier, monseñor Sentroul, el P. Boyer, y el P. Romeyer. Ella trae a colación un texto de Santo Tomás (*De veritate*, 1, 9), donde se dice que la inteligencia conoce la verdad haciendo retorno sobre sí misma y sobre su

³¹⁰ *Ibid.*, p. 649.

³¹¹ *Ibid.*, p. 649-650.

naturaleza de principio cognitivo.³¹² Apoyándose sobre este texto, nuestros autores insisten sobre la espiritualidad del acto judicativo, sobre su inmanencia y su interioridad, sobre la reflexión que lo condiciona, sobre la claridad y la conciencia que lo acompañan. Cuando se enuncia una proposición ideal, dicen, se está cierto de su verdad, porque se “comprende” lo que se dice, y porque se tiene conciencia de ello: se sabe que se sabe.

Dado que, según esta teoría, se ve en el juicio ideal el tipo del conocimiento verdadero y cierto, se exige un juicio para valorizar la *experiencia* interna o externa. Para devenir ciertos, los hechos deben ser afirmados en un juicio y, hablando estrictamente, en un juicio ideal. ¿Es ello posible? Si no hay verdad y certeza sino en un enunciado “necesario” del cual la contradicción es “imposible”, la experiencia y la constatación pierden todo valor propio.³¹³

La crítica que hace Van Riet a esta “familia” es bastante dura, en particular frente a la *Criteriología* del fundador del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, monseñor Mercier. Esta vez, la crítica al cardenal ya no se mueve en el plano del método para hacer metafísica –como en Pirlot– sino el plano de la teoría del juicio:

“Según esta teoría, se justifican las verdades ideales sin establecer con anterioridad la objetividad de los conceptos que los componen. La atención se ha vuelto primero sobre el juicio, pero ella puede fijarse ulteriormente sobre las ideas. La mayor parte de los autores del siglo XIX tratan de la idea en una parte especial, separada de la crítica del juicio ideal y sin relación con ésta; allí exponen la solución tomista al problema de los universales. Hay que subrayar que esta manera de hacer presupone el valor de la

³¹² Van Riet ha citado en otro lugar este texto de Tomás, que en su traducción, dice: “La verdad es conocida por la inteligencia, según que la inteligencia reflexiona sobre su acto; no solamente según que ella conoce su acto, sino según que ella conoce la proporción de su acto a la cosa; lo que no puede ser conocido sino una vez conocida la naturaleza del acto mismo; la cual no puede a su vez ser conocida sin que se conozca la naturaleza del principio activo que es la inteligencia misma, cuya naturaleza es conformarse con las cosas; de modo que la inteligencia conoce la verdad en tanto que ella reflexiona sobre sí misma”. (*De veritate*, q. I, a. 9). Gran interés tiene la nota con que nuestro historiador acompaña este texto, subrayando la multitud de interpretaciones a que fue sometido por “los neotomismos”: “Sin duda, antes de 1920, este texto no es desconocido en epistemología. En el siglo XIX, el P. Kleutgen se ha servido de él para afirmar el valor absoluto de los principios ideales; monseñor Mercier ha leído además en él, la necesidad de colocar el problema criteriológico en el orden de la reflexión. En 1913, monseñor Noël, viendo allí él también una indicación de método, ha mostrado que la inteligencia puede conocer su proporción con las cosas al reflexionar sobre sí misma, porque su reflexión la conduce a tomar conciencia de un real que le es presente sin intermediario. No sobra decir que este texto ha sido citado muchas veces en las epistemologías que se reclaman de Santo Tomás; pero no se ha vuelto clásico sino hasta después de 1924. Se le encuentra, por ejemplo, en 1908 en *L'intellectualisme de Saint Thomas*, del P. Rousselot [3ª ed. P. 76 nota 2]; en 1912, el P. Jeannièr, discípulo de monseñor Mercier, lo pone como epígrafe de su *Criteriologia*; en 1923 el P. Picard lo retoma en *Le problème critique fondamental* (p. 69), y monseñor Zamboni lo cita en la conclusión de *La gnoseologia dell'atto* (p. 119); en 1926 el P. Maréchal anota que se puede hallar a lo largo del *Cabier V*, el método que este texto sugiere (p. 374); en 1932, el P. Garrigou-Lagrange indica también su fidelidad al *De veritate*, en su *Réalisme du principe de finalité* (p. 166-167); igualmente, J. Maritain en *Les degrés du savoir* (3ª ed., p. 172, nota 1)”. Cfr., VAN RIET, G. *op. cit.*, p. 432-433 y nota 1.

³¹³ *Ibid.*, p. 650.

experiencia: ella debe seguir a una crítica de la sensación; en la hipótesis contraria, en efecto, la cuestión de los universales está desprovista de sentido. Sin embargo, monseñor Mercier y, de una cierta manera, el P. Boyer, intentan resolver la cuestión de los universales al mismo tiempo que consideran el juicio ideal como tipo del conocimiento verdadero. Estas tentativas nos parecen destinadas al fracaso. –Los otros autores del grupo que tratamos, en particular el P. Kleutgen, monseñor Sentroul, y el P. Romeyer, proceden de otro modo. Conscientes del valor absoluto del juicio ideal, prolongan la crítica de la afirmación por una crítica del objeto afirmado: del valor de los primeros principios concluyen el valor de la idea de ser; de la existencia de una verdad lógica ellos inducen la existencia de una verdad ontológica. Sin duda, ninguno de esos autores propone el ser existente, actual y concreto, sobre la base de un principio ideal y abstracto. El ser que ellos afirman es una esencia o un posible, es, dicen, un valor metafísico”.³¹⁴

Interesa detenernos un poco en la caracterización que hace Van Riet de la criteriología de su ilustre ancestro. En primer lugar quedan claro dos cosas, dos deudas no saldadas con los epistemólogos “tomistas” del siglo XIX: una, que la epistemología de Mercier sigue siendo una teoría de la ciencia cierta, al modo aristotélico, aquella que se remite a un primer principio –el de contradicción– como fundamento;³¹⁵ y otra, que Mercier “la solución que propone se apoya sobre una distinción fundamental entre dos órdenes de conocimientos, el orden ideal y el orden real; distinción inspirada en Balmes y Kleutgen”,³¹⁶ esa doble noción de realidad –y del tipo de juicios correspondientes– que estudiamos en el capítulo anterior sobre el catalán. Sólo que

“al distinguir el ser ideal, la esencia real y el real existencial, monseñor Mercier ha invertido, de cierta forma, la oposición balmesiana entre el hecho y el ideal; la esencia real es, en efecto, un término medio entre estos dos extremos: ella es inteligible, pero no es captada sino en los hechos. A pesar de esto, tampoco ha podido levantar la antítesis entre experiencia y razón”.³¹⁷

Pero, agrega Van Riet, que en su combate por establecer, contra Kant, el valor de los juicios universales con los cuales está formada la ciencia, ha tomado una posición distinta de la de sus antecesores respecto a la citada antítesis, y por tal ruta, ha corregido varias veces la definición tradicional de la verdad (“*veritas est adaequatio rei et intellectus*”),

³¹⁴ *Ibid.*, p. 650-651. El mismo año fue publicado uno de los estudios considerados clásicos sobre el tema; Van Riet no alcanza a citarlo. Cfr., HÖENEN, P; S.J. *La théorie du jugement d'après st. Thomas D'Aquin*. Romae: Universitatis Gregorianae; 1946, 351 p.

³¹⁵ VAN RIET, G. *op. cit.*, p. 141.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 149. Sobre la ciencia cierta, ver *infra*, nota 327. Según el filósofo P. Colin “Uno se pregunta se no hay en el neotomismo un obstáculo específico a la comprensión de Kant. Y refiriéndome a uno de los principales promotores del renacimiento tomista, el P. Kleutgen, estoy tentado de buscar este obstáculo en la división establecida ya en Balmes, entre el orden de las verdades ideales y el orden de las verdades reales”. COLIN, Pierre. “Le thomisme contre le kantisme”. En : *Le centenaire de l'Encyclique Aeterni Patris. Nouvelles Institut catholique de Paris, 1979-1980* n° 2 (avril 1980), p. 38-45.

³¹⁷ VAN RIET, G. *op. cit.*, p. 151-152.

lo que explica las diversas redacciones de su Criteriología entre 1888 y la edición definitiva de 1906.³¹⁸

“En 1885, monseñor Mercier ponía la verdad en el acuerdo entre el conocimiento y la realidad. En 1889, desdoblaba la noción de verdad atribuyéndole como objeto, primero, la conformidad del juicio con el sustituto inmanente de la cosa, y con ulterioridad, el acuerdo de ese sustituto con la cosa en sí misma. [En 1900] excluye toda correspondencia con la realidad, porque juzga imposible verificar la conformidad del concepto con lo que se llama “la cosa en sí”, la “cosa natural”, la “realidad concreta y exterior”; esta cosa absoluta, totalmente extrínseca al sujeto pensante, es para nosotros una nada. [Y acá una famosa cita de Tomás para apoyarse: “Omne intellectum in quantum intellectum oportet esse in intelligente”, O.S.]

Para comprender la verdad, no basta entonces figurarse un cosa en sí y un pensamiento, “entre la cosa en sí y el conocimiento llamado verdadero, hay que intercalar un elemento intermediario, “el *concepto objetivo* de la cosa en sí” que presenta a la mente la cosa en sí. [...] En resumen: la relación de identidad entre los dos términos presentes al espíritu en una verdad ontológica, la intuición y por consecuencia la afirmación de esta verdad es un juicio lógicamente cierto.

Tal definición de la verdad sólo es aplicable a los juicios ideales, y este es su interés: “las ciencias racionales no serían oponibles a las ciencias de observación, si no hubiera una verdad lógica definible por el simple análisis de los conceptos abstractos, qin que sea tenida en cuenta su conformidad con un mundo de existencias.⁽³¹⁹⁾ En síntesis, la nueva definición de verdad tiene por finalidad manifiesta asegurar a los juicios ideales un valor de verdad, de expresar mejor su valor absoluto, independientemente de toda verificación empírica, [...] y tiene problemas para aplicarla a ésta”.³²⁰

He aquí la explicación epistemológica de esos extraños “conceptos objetivos” que por terminar en verdades racionales, tanto molestaron al abate Pirlot. Y he acá la conclusión del diagnóstico de Van Riet:

“La posición de Mercier se aclara si se la compara con la de Balmes. Para Balmes, recuérdese, hay tres criterios fundamentales: la conciencia, que testimonia sobre los hechos internos; la evidencia, que justifica los juicios ideales; y el instinto intelectual, que garantiza la objetividad “metafísica” de esos juicios; o como dice Balmes, que nos hace pasar de lo subjetivo a lo objetivo. Monseñor Mercier ha aceptado las bases de la teoría balmesiana, pero tomando como criterio único la evidencia, la evidencia abstracta de Balmes. Deja de lado el instinto intelectual, porque no tenía ninguna necesidad de él, dado que planteaba de otro modo la cuestión de la objetividad de las ideas; por demás, desde 1889, su nueva teoría de la verdad le permitía identificar lo evidente con lo verdadero, y considerar el principio de evidencia como

³¹⁸ *Ibid.*, p. 141, nota 11, y p. 152.

³¹⁹ [MERCIER, D. “La notion de vérité » *RNS*, 1899, p. 380, cita de VAN RIET, *op. cit.* p. 168.]

³²⁰ VAN RIET, *op. cit.*, p. 169-170.

evidente.³²¹) Pero no ha hallado nada para reemplazar el criterio de la conciencia, y es de esta laguna de donde han nacido todas las dificultades que hemos señalado.

El estudio de las fuentes y de la evolución del pensamiento de monseñor Mercier muestra claramente, nos parece, que la antinomia de la razón y la experiencia ha preocupado fuertemente al autor de la *Criteriología*. Entre el empirismo y el racionalismo, él ha buscado una vía media, una posición de equilibrio. ¿La ha hallado? Sin duda tiene más confianza que Balmes en el poder de la razón, y desprecia menos que Kleutgen el rol de la experiencia. Sin embargo, en su conjunto, podemos decir que se mantiene más cerca del jesuita alemán, y opta con éste último, por la razón en detrimento de la experiencia”.³²²

Ante un análisis como éste, creo que nuestra matriz cuadripartita está justificada, pues que ella podría ayudar, no sólo a sacar a luz este tipo de relaciones complejas entre diversos autores neotomistas, mostrando complejas conexiones entre los llamados “paleos” y “neos”, sino a explicar su lógica epistémica profunda; ejercicio que hemos ido ensayando acá un poco.

Pero por ahora, terminemos de exponer la clasificación de las familias epistemológicas neotomistas según Van Riet: la última “familia” que el epistemólogo belga diferencia “son quienes ven en el juicio el momento revelador del conocimiento”, y en ella considera a sólo tres autores: el P. Maréchal, el P. Rousselot, y el P. Rabeau. Su comentario parece enigmático:

“Estos autores son muy personales, sin embargo presentan un cierto parentesco, en especial éste: para todos tres, el conocimiento es esencialmente discursivo y se define como un movimiento”.³²³

A mi ver, Van Riet ha notado acá algo significativo, pero, curiosamente, no lo ha explicitado: es la relación del tratado de epistemología con el tratado de psicología. Es notable la ausencia, en Van Riet, de un análisis mayor de tal acontecimiento de saber. Y no cabe acá la justificación de que la psicología y la criteriología no deben confundirse, pues ¿no se trataba justamente de determinar entre ellas –por ejemplo respecto a la sensación- qué correspondía al dominio experimental y experimentable y qué a la teoría racional del conocimiento, y hasta dónde la *Filosofía buscada* debía y podía mantener sus derechos? Al hacer lugar a las preocupaciones críticas modernas, Mercier mismo ató la *teoría* criteriológica a los *hechos* psicológicos:

“En efecto, se trata de observar los *hechos* de conocimiento bajo el aspecto formal de su *certeza*; mas esta es una manera de ser de la *facultad cognitiva*, y debe hallar su razón

³²¹ [MERCIER, D. *Criteriologie générale ou Théorie générale de la certitude*. (1899), p. 203-204 ; cita de VAN RIET, *op. cit.*, p. 176] Recuérdese la frase lapidaria de Balmes : “el principio de evidencia no es evidente”.

³²² VAN RIET, *op. cit.*, p. 175-176.

³²³ VAN RIET, *op. cit.*, p. 651.

última en la *naturaleza* del alma humana. Es entonces, del estudio del alma humana, es decir, de la psicología, de donde sale la criteriología”.³²⁴

Terminaré el análisis del texto de Van Riet, y al final retornaré sobre el crucial tema del tratado de Psicología.

2. 1946: “El síndrome comtiano”

Al cabo de sus 650 páginas, el balance general que nuestro historiador hace sobre los temas epistemológicos caros al neotomismo –la relación entre la experiencia individual o particular y la verdad universal, a través de los conceptos, juicios, razonamientos, acciones y pasiones- da pie a nuestra hipótesis de que el tratado de epistemología tomista se vio atrapado en ese dispositivo epistémico de la “analítica de la finitud” que inventó al Hombre como ese ser atrapado en un círculo sin fin, por un ambiguo conflicto entre el campo de la subjetividad y la objetividad:

“Para la mayor parte de los autores tomistas, la experiencia nos hace alcanzar los hechos, ella es pura receptividad. Para algunos, la experiencia reviste un sentido más favorable: en la intuición sensible, ella implica el carácter concreto del objeto y la inmediatez de su captación; en la experiencia de sí, ella dice auto-posesión, inmanencia, presencia de sí a sí: es de orden espiritual. Entre estos dos géneros de experiencia se sitúa una captación “sensitivo-espiritual”, ella tiene los caracteres de una constatación, pero de una constatación consciente, y se coloca así en las fronteras de la exterioridad y de la interioridad.

Según la opinión de todos nuestros autores, el concepto es el fruto de un acto de inteligencia y no comporta la existencia actual o ejercida del objeto significado. Para algunos, éste es una representación del dato de experiencia, pero para la mayoría es aquello “en lo que” es visto el objeto y no puede serle, entonces, comparado.

El juicio es escasamente concebido como la atribución de un concepto a un dato. Se lo considera habitualmente como la síntesis de dos conceptos. Algunos autores

³²⁴ MERCIER, D. *Du fondement de la certitude*. (Edición del manuscrito autografo de 1889, Louvain, Peeters); citado por VAN RIET, G. *op. cit.* p. 142 nota 13). No en vano, en el prefacio de 1905 al famoso *Tratado elemental de filosofía...*, que dio a conocer el neotomismo lovanista, monseñor Mercier señalaba, para justificar su opción de colocar el Tratado de Psicología inmediatamente antes del de Criteriología, que: “Y además de todo, los problemas criteriológicos se basan indispensablemente en los resultados obtenidos en psicología”. MERCIER, D. J., et al. *Traité élémentaire de Philosophie à l’usage des classes...*, « Préface de la première édition [1905] », [éd. 1913], p. 8. De hecho, Mercier modifica el tratado wolfiano de « lógica mayor » fundiéndole dentro el de Ideología que Sanseverino o Zeferino –uno de los manuales que usó al comienzo de sus cursos- aún separaban: “No queriendo separar cuestiones solidarias unas de otras, creemos deber reemplazar los dos tratados ordinarios de “Ideología” y de “Lógica real” por un único tratado del conocimiento cierto”. MERCIER, D. *Traité de la connaissance certaine*. (Edición del manuscrito autografo de 1885, Louvain, Peeters); citado por VAN RIET, G. *op. cit.* p. 142 nota 12.

recientes ven en ello, más allá de esta síntesis, una afirmación por la cual se supera el plano de los conceptos para alcanzar el de lo real.

En cuanto al razonamiento, sólo algunos autores de manuales estudian su fundamentación. Desarrollan la epistemología siguiendo los marcos de la lógica formal. Los otros, haciendo de la lógica una ciencia autónoma, pasan en silencio la cuestión del valor del discurso”.³²⁵

El círculo se cierra, el estudio gira sobre sí mismo, y el análisis desemboca en un diagnóstico duro: los neotomistas no han sabido de qué han estado hablando, y el trabajo que resta por hacer debería recomenzar por allí:

“Lo vemos, respecto a los tres momentos principales del conocimiento, los epistemólogos tomistas avanzan afirmaciones divergentes. Llegarían a entenderse, creo, si precisaran más el objeto de su investigación”.³²⁶

Así, a pesar de tan impresionante productividad —más de cincuenta autores a lo largo cien años (1845-1945) y la mayoría de ellos con más de una o dos obras sobre el tema—, el libro de Van Riet, independientemente de su valor filosófico, es un testimonio histórico la cuestión del estatuto mismo de la epistemología neotomista estaba aún sin resolver: ¿había que hacer una epistemología pura, “separada”, o bien hacer paralelamente, o a la vez, una epistemología “tomista”? Pero por supuesto, esta pregunta es para esta investigación un asunto de historia y filosofía a la vez: es de lo que se ha delimitado como dominio arqueológico. El dato empírico es que el texto de Van Riet ya acepta lo que los primeros neotomistas, los “paleos”, se negaban a aceptar: que en Tomás no había un tratado de epistemología en el sentido moderno del término. Y es aquí donde el análisis de las tensiones epistémicas y epistemológicas desentierra la estructura de saber que gobernó esta vía aporética que ha tomado la Filosofía buscada:

“Disciplina filosófica, la epistemología tomista no puede contentarse con ser una “refutación de errores” como ha tendido a serlo a veces. Ella debe hacer obra positiva, y resolver los problemas que ella misma se ha planteado. Su atención no puede ser absorbida por las filosofías no tomistas.

Pero por otra parte, y por el mismo motivo, ella no puede interesarse con exclusividad por la doctrina de Santo Tomás. Él no escribió, ni concibió siquiera, una epistemología sistemática. Si lo hubiese hecho, sus *historiadores* tendrían por tarea exponerla fielmente, y tal trabajo suscitaría tantas discusiones como lo haría la exposición históricamente fiel de la crítica kantiana. Como Tomás no la escribió, ¿el epistemólogo debe esforzarse en completar el pensamiento del maestro? ¿Debe descubrir el alcance exacto de los problemas planteados por Santo Tomás, o incluso, como se ha pretendido, debe hallar en la obra del Doctor Angélico una respuesta a problemas que allí no han sido siquiera sospechados? ¿Ha suscitado Santo Tomás todos los problemas concebibles y ha formulado todas las respuestas legítimas? ¿Su doctrina es la regla de la filosofía neotomista, como la Revelación es la regla de la fe

³²⁵ *Ibid.*, p. 654.

³²⁶ *Ibid.*

cristiana? Algunos autores parecen creerlo, parecen felices de hallar en Santo Tomás una confirmación de sus teorías personales, al precio de interpretaciones a veces azarosas, o bien al contrario, a veces se rehúsan a tomar en consideración problemas bien reales y soluciones muy coherentes, porque no hallan su traducción en su obra. Desde hace cuarenta años, hemos asistido a no pocas controversias supuestamente filosóficas, donde lo estaba en juego no era tanto la verdad, como la ortodoxia tomista de la tesis en disputa”.³²⁷

¿Cuáles eran las condiciones de posibilidad para lograr hacer convivir los términos “epistemología” y “tomista”? El mismo Van Riet resiente los efectos de esta “maquinaria dogmática de negociación”, el efecto de entropía de las querellas que surgían del incesante bailoteo entre los intereses apologeticos (¿sólo “paleos”? No!) y los intereses filosóficos (¿sólo “neos”? Tampoco!) A juzgar por el diagnóstico final del filósofo lovanista, el objetivo de constituir el tratado (tomista) de epistemología (tomista) aún parecía lejos de ser alcanzado, e incluso traslucía cierto pesimismo sobre poder lograrlo:

“En epistemología general no basta, pues, preguntarse si el conocimiento en general tiene valor, o si es “verdadero”. La cuestión de la verdad es compleja, para darle un sentido hay que precisarla ayudándose con un análisis del conocimiento. Bastante a menudo, los filósofos neotomistas han preferido disertar sobre dos textos de Santo Tomás. Han leído, por un lado, que la verdad se halla propiamente en el acto judicativo, y por otro, que ella es la conformidad de la inteligencia y de la cosa. La verdad está en el juicio, sí, pero, ¡cuántas discusiones sobre la interpretación de la *res* a la cual el conocimiento debe igualarse para ser verdadero! Según el P. Maréchal, la *res* es el Absoluto divino; para los partidarios del [conocimiento como *constatación* pasiva] es una cosa existente; para los filósofos del [conocimiento como *comprensión* activa] la cosa a conocer es el ser. El problema de la verdad se convierte así, bien en el problema de la existencia de Dios, bien en el problema del realismo cósmico o de la substancialidad del yo; o bien en el problema del realismo de las esencias. Habrá que confesar que sería más ventajoso decir de qué se está hablando, antes de disputarse, y por lo tanto, discernir bien los diferentes aspectos del problema de la verdad. Ya he intentado de qué manera este discernimiento podría hacerse”.³²⁸

Veremos. Pues también, la cuestión crucial del “realismo” era otra pesada herencia que quedaba todavía abierta, y Van Riet no puede menos que señalar la equivocidad de posturas dentro del campo:

“Los epistemólogos tomistas no entienden este concepto de la misma manera, sobre todo cuando lo oponen al de “idealismo”. Para algunos, lo real es una esencia, un posible; para otros, lo real es el existente concreto; entre estos últimos, los unos creen haber remontado el idealismo a partir de haber alcanzado un existente cualquiera, mientras que otros exigen además que se haya establecido la existencia de las cosas corporales. Según M. Gilson, la condición necesaria y suficiente para llamarse realista

³²⁷ *Ibid.*, p. 636

³²⁸ VAN RIET, G., *op. cit.*, p. 654.

es admitir la existencia del mundo exterior. La verdad o el acuerdo del espíritu y de lo real es, para él, la adecuación del conocimiento y de la cosa por fuera de nosotros”.³²⁹

A pesar de que el libro del canónigo lovanista ayudó bastante a definir “de qué se estaba hablando” al proponer una clasificación analítica de las distintas posiciones epistemológicas hasta entonces, su marco crítico estaba inserto, sin poder evitarlo, en la polémica misma, y en el fondo, daba cuenta de la toma de partido de un sector “más moderno”, aquel que había llevado cada vez más lejos la vía crítica abierta por Mercier, hasta el punto en que la solución del cardenal mismo ya les parecía superada. Se dijo ya que Van Riet se opone a otro tomismo “más tradicional” al cual denomina en bloque como el de “los autores del siglo XIX”:

“En el siglo XIX, se ha considerado el problema fundamental sin precisarlo, afirmando la aptitud a lo verdadero como condición primera de la crítica. Pero esta es una respuesta gratuita, que se sitúa exactamente en el mismo nivel de la solución escéptica que ella pretende contrarrestar: la aptitud a lo verdadero no es una condición de la epistemología, ella es su conclusión”.³³⁰

Aunque aquí el lovanista parece coincidir con el diagnóstico gilsoniano del fracaso de la solución del “sentido común”, su criterio para separarse de los “autores decimonónicos” proviene, sin duda, del dispositivo empirio-crítico. Ya sabemos que esta crítica iba dirigida en particular contra Balmes y todos aquellos neotomistas - ¿paleotomistas?- que se apropiaron su solución que empezó a ser tachada de “dogmática”.³³¹ Pero los argumentos del lovanista iban también contra otro grupo, aquellos que no acepta(ron) “la duda” como punto de partida del problema crítico, incluyendo al mismísimo Gilson como uno más, al lado de algunos de sus contradictores:

“Si la mayor parte de los autores del siglo XIX, y más recientemente, monseñor Mercier, el P. Boyer, el P. de Tonquédec, el P. Roland-Gosselin, y M. Gilson, se niegan a admitir una duda universal, siquiera *metódica*, en el umbral de la epistemología, es porque esta expresión reviste a sus ojos un sentido peyorativo, como si ella fuera sinónimo de escepticismo. Simple cuestión de palabras, que ha retenido demasiado tiempo la atención de los epistemólogos tomistas, y que merecería ser definitivamente tachada de las discusiones críticas”.³³²

³²⁹ VAN RIET, G. *op. cit.*, p. 496.

³³⁰ *Ibid.*, p. 638.

³³¹ A juzgar por las soluciones que han presentado Balmes, Tongiorgi y Lepidi, nos parece que, al menos en estos autores, se trata de asegurar el valor “objetivo” de las ideas, en vez de su valor “real”, su aplicabilidad a un mundo posible y creable mas bien que a un mundo existente de hecho; en otros términos, estos autores entienden mostrar, nos parece, que las ideas, que constituyen el mundo *lógico* del pensamiento, revelan también un mundo *metafísico* (el cual no se identifica con el mundo *físico* de los cuerpos en el cual vivimos). Pero esto no está afirmado claramente en ninguna parte; también el problema fundamental de la objetividad de las ideas permanece bien oscuro”. *Ibid.*, p. 132.

³³² *Ibid.*, p. 639.

Un tercer tema “decimonónico” debía ser también superado del todo, sostiene Van Riet, y es del querer plantear el problema crítico —el valor del conocimiento— en función del *error*. La cita que sigue hará presente al lector, sin lugar a dudas, que se trataba de ajustar cuentas con los “clásicos”, desde Descartes en adelante, sobre cuya epistemología el riguroso lovanista se solaza en ironizar:

“Si se enuncia la cuestión del error bajo su forma corriente, nos exponemos a confundir la empresa crítica con la búsqueda de las causas psicológicas del error: ‘¿Os preguntáis cómo escapar al error que os amenaza a cada paso? Evitad toda precipitación en vuestros juicios, permaneced calmos, no os dejéis llevar por vuestras pasiones, así no os equivocareís. El error es una debilidad de la inteligencia humana, resulta de la acción de factores *extranjeros* al conocimiento; eliminando del acto vital de conocer todo lo que no es del orden estrictamente cognitivo, descartáis de un solo golpe las causas de error. Esta eliminación exige a menudo un largo trabajo de comparación entre diversos elementos parciales, pero en definitiva, el espíritu es capaz de dejarse guiar por la sola evidencia objetiva’. Esta respuesta, que consiste en indicar las reglas de higiene mental a observar para evitar el error en la práctica, supone resuelto el problema fundamental del valor del conocimiento; y como tal, no es de orden epistemológico. [...] El hecho del error no debe dominar la investigación crítica; no debe figurar en el enunciado del problema crítico; la epistemología debe dar cuenta únicamente de la *posibilidad* del error”.³³³

En conjunto, se trata de una clara distancia frente a los tres problemas que la configuración clásica planteaba sobre el valor del conocimiento, y sobre el destino de nuestro héroe, el “espíritu humano”: el del instinto intelectual, el de la duda universal y el del error. Van Riet está ya entre el grupo de quienes usaron integralmente el método histórico-crítico para, según sus propias palabras, “desembarazar” el tratado de epistemología tomista de “falsos problemas”: he aquí su balance de la epistemología tomista del siglo XIX, lúcido e incisivo:

“El conocimiento más profundo de santo Tomás no ha orientado la epistemología del siglo XIX por vías nuevas; en su conjunto, los problemas y sus soluciones han quedado sin cambio, la atmósfera general y las preocupaciones no variaron, las modificaciones sobrevenidas sólo tocan cuestiones secundarias. Cuando retoman de la tradición temas dignos de interés, nuestros autores los inertan en sus tratados sin haberlos confrontado antes con las ideas reinantes en su época.

Así, por ejemplo, retoman la noción tradicional de la ciencia. La ciencia es un conocimiento evidente y cierto, que se formula en enunciados generales; esta definición la aceptan con todas las consecuencias que ella implicaba a los ojos de Aristóteles: punto de partida indemostrable, resolución en los primeros principios, evidencia abstracta, división tripartita de la certeza, carácter analítico de las proposiciones científicas, necesidad y universalidad de todo enunciado cierto. Mas, para esos autores no se trata de fundar, de ninguna manera, una ciencia racional o una ciencia de las “naturalezas” sino de fundar una visión del mundo, tal como la posee el

³³³ *Ibid.*, p. 640.

hombre de la calle, o al menos, una ciencia de tipo experimental. Si se recuerda que fue la aparición de las ciencias nuevas lo que empujó a Descartes y a Kant a elaborar una “crítica” mejor adaptada a la naturaleza del conocimiento científico, y que el estudio del método científico es aún en la actualidad [1945 O. S.] el más activo fermento de idealismo, se hallará bien extraño que antes de 1900 los autores neotomistas se hayan contentado con interpretar la certeza vulgar a la luz de la ciencia aristotélica [...] A decir verdad, fue en ideología y en psicología donde fue más manifiesta la influencia de santo Tomás, la epistemología se benefició indirectamente de esta influencia, especialmente en lo concerniente a los universales y a la abstracción”.³³⁴

La extrañeza se disipa, decimos nosotros, si se saca a luz el evento de saber por el cual la epistemología peripatética fue la que permitió construir bisagra con la figura epistemológica positivista.

Pero la tesis de Van Riet va hacia otro lugar, como salida al impasse heredado del tomismo decimonónico. Sintomáticamente, así como Pirlot abocó por la autonomización del tratado de metafísica, el canónigo neotomista propone para salir del impasse, avanzar hacia la constitución del tratado de epistemología como un tratado separado:

“Nos queda por abordar una última cuestión duramente discutida: ¿es la epistemología una disciplina separada, y en caso afirmativo, cuál es su lugar en una filosofía sistemática? Se ha hecho de la epistemología una parte de la lógica, se la ha reunido a la psicología, se la ha incorporado a la metafísica, se la ha considerado como una rama autónoma. Todo ello, según la idea que de ella se ha hecho, de los problemas que se le han sometido, según el método que se ha preconizado. Nosotros creemos que la epistemología es una disciplina independiente porque tiene un objeto formal propio: estudia nuestros actos de conocer desde el punto de vista de su valor”.³³⁵

No podía aparecer más claro ese dispositivo de los cuatro tipos de “*filosofía buscada*” (filosofía separada/filosofía cristiana/filosofía perenne/filosofía tomista); pero ahora planteándose para el marco más circunscrito de la epistemología: A nuestro modo de ver, el diagnóstico de Van Riet significa que el tratado de epistemología tomista seguía girando en redondo alrededor de esa infernal cuádruple opción: epistemología separada/epistemología cristiana-epistemología *perennis*/epistemología de escuela.

Estamos ante lo que me atrevería a llamar “la maldición” o “el síndrome comtiano”: si “el positivismo” buscaba una “ciencia de ciencias” como síntesis de las ciencias positivas *del lado del sujeto*, era porque había advertido la tendencia a la especialización, multiplicación y jerarquización de los conocimientos empíricos *del lado del objeto*. De manera análoga, en virtud de sus isomorfismos epistémicos y epistemológicos, el neotomismo se estallaba como efecto de su inserción en la deriva empirio-crítica. No se trata de, como lo explica G. McCool, -cuya interpretación analizaré enseguida-, de un

³³⁴ *Ibid.*, p. 132-133

³³⁵ *Ibid.*, p. 658.

paso de la unidad al pluralismo, a secas. Unidad (trascendental) y Pluralidad (empírica), fueron, desde sus comienzos, la tensión constitutiva de la vía neotomista. Y si se miran de cerca las soluciones tanto del epistemólogo como del metafísico lovanistas, ellas consisten en la paradoja de distinguir y especializar el tratado de epistemología a nombre de recuperar o garantizar una unidad y una coherencia.

En el texto que examinamos acá, como en un nuevo eco de la reforma wolfiana, la solución propuesta consiste en subdividir este tratado en dos partes, una de epistemología general y otra de epistemología especial. Y el criterio de tal partición sería lo que los contemporáneos empezaban a llamar “epistemologías regionales”, es decir, restringidas a cada una de las disciplinas positivas o formales, pero salvando al mismo tiempo la “especificidad” del “conocimiento metafísico”. Van Riet termina proponiendo como condición de posibilidad para la constitución del tratado tomista de epistemología, una tarea colosal, la de construir, al lado de una epistemología general filosófica, una serie de epistemologías especiales situadas en el umbral de cada uno de los tratados del canon y de las ciencias positivas:

“Respecto a los tres momentos principales del conocimiento [experiencia, concepto y juicio], ya vemos que los epistemólogos tomistas avanzan afirmaciones divergentes. Estos llegarían a entenderse, creemos, si precisaran más el objeto de su investigación. El análisis de la conciencia [*sic*³³⁶] muestra, en efecto, que hay diversos aspectos en la experiencia, diversas suertes de conceptos y de juicios; hay que distinguir, por lo menos, dos órdenes irreductibles de conocimientos, el conocimiento metafísico y el conocimiento positivo. En nuestra opinión, la epistemología general debe estudiar el valor respectivo de las etapas esenciales que comportan estos dos órdenes de conocimientos; la epistemología especial establecerá enseguida el valor de las etapas del conocimiento propio de cada ciencia y de cada disciplina filosófica”.³³⁷

El argumento de Van Riet parece intentar una “vía media”: entre la propuesta de Balthasar-Pirlot y la propuesta de Mercier-Gény: aceptar la diferencia entre conocimiento metafísico y conocimiento científico, pero a su vez mantener el proyecto de fundamentar filosóficamente el conocimiento de las ciencias particulares. De nuevo buscar otra vía media en un campo que, en virtud de su propia dinámica se venía subdividiendo de modo exponencial: a cada nueva distinción o dilema derivados de la tensión empírico-trascendental, una nueva línea media de pasaje tenía que ser negociada por nuestra maquinaria dogmática, pero, visto así, los espacios de pasaje se hacían cada vez más estrechos, hasta el ahogamiento. He aquí el párrafo que cierra el extenso estudio:

“Tal como la comprendemos, [la epistemología] comporta dos partes esenciales, una descripción y una crítica. En el umbral de una filosofía que quiere ser sistemática, se

³³⁶ Creo que se trate de un error de imprenta, una confusión entre las palabras francesas *conscience* y *connaissance*. Por el contexto, es claro que el autor se está refiriendo a un “análisis del conocimiento”. [O.S.].

³³⁷ *Ibid.*, p. 654.

impone una descripción general del conocimiento y de las formas fundamentales que reviste, a fin de discernir el conocimiento de las otras actividades psíquicas y distinguir el conocimiento filosófico o metafísico del conocimiento científico o positivo; así se extrae la significación del estudio que se emprende. En el umbral de la metafísica general se sitúa una crítica del valor de la experiencia, de los conceptos y de los juicios metafísicos; por ella toma conciencia del valor absoluto de la afirmación del ser y esta afirmación deviene la norma del conocimiento. En el umbral de las diversas ramas de la metafísica especial hay que describir el objeto propio de estas disciplinas y establecer el valor del conocimiento que tenemos de ellos: en otras palabras, hay que comparar la experiencia, los conceptos y los juicios que intervienen en ellas, con los tres momentos esenciales del conocimiento del ser. El mismo trabajo se impone a propósito de las ciencias positivas. Así pues, es la epistemología una disciplina separada, pero, aparte del análisis general del conocimiento que abre la filosofía, los problemas de los que se ocupa deben ser concebidos como una introducción a las diversas ramas de la filosofía y de las ciencias”.³³⁸

En la encrucijada en que Van Riet se ubica, era como si el neotomismo no solamente debiera echarse en hombros, él solo, el destino paradójico de la ciencia occidental, sino además resolverlo en el sentido de una ciencia cristiana, aunque el lovanista afirme sistemáticamente la autonomía filosófica del problema epistemológico. Nos quedaría por investigar quiénes de los neotomistas de esta generación se lanzaron a cumplir esta tarea esbozada casi en la última línea del tratado de Van Riet, pero mi sospecha –teniendo en cuenta las direcciones a donde apuntaban ya las discusiones gilsonianas o las steenberghenianas– es que, con este programa, esta vía neotomista –al menos en la Universidad de Lovaina, parecía estar agotada,³³⁹ pues pretender elaborar una epistemología general significaba colmar la exigencia de una ciencia trascendental de la ciencia, y querer construir, a la par, una variedad de epistemologías particulares para cada una de las ciencias positivas, era tratar de responder al cambiante polo de las ciencias empíricas: ante esta alternativa, o se disolvía la especificidad de una epistemología *tomista* en el océano de “la epistemología *tout court*” –que ya de por sí,

³³⁸ *Ibid.*, p. 659.

³³⁹ “En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el diálogo entre el pensamiento neotomista y el contemporáneo se volvió también principalmente un diálogo con la fenomenología (tomada en sentido muy amplio, es decir, incluyendo también la filosofía existencialista de carácter fenomenológico). Al principio del Instituto había desta cado más el diálogo con el positivismo y el idealismo, en cambio, tras la Primera Guerra Mundial, en concreto después de la superación del positivismo clásico, predominó el debate con el idealismo”. LADRIÈRE, Jean. “El Instituto de Lovaina...”, t. II, p. 501. Ahora bien, el complejo y resbaloso tema de las “crisis del proyecto neotomista” en la historia europea de la primera mitad del siglo XX –que involucran la historia política e intelectual de la Iglesia católica entre la guerra de unificación italiana y la segunda guerra mundial– supera con creces los objetivos de esta tesis. Además de los numerosos análisis que destacan el ángulo de la “crisis modernista”, véanse, desde el ángulo menos estudiado del neotomismo, SAUVAGE, Pierre. “Jacques Maritain et la Belgique”. En: HUBERT, Bernard (dir.) *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*. Paris, Beauchesne, 1997, p. 133-179, esp. p. 170, y Philippe CHENAUX. “La seconde vague thomiste”. En: COLIN, Pierre (dir.) *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*. Paris, Éditions du CERF, 1997, p. 139-167; e ID. “De Mercier à Maritain. Une seconde génération thomiste belge (1920-1930)”. *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain-la-Neuve/Leuven, vol. CXII, n° 2 (Avril-Juin 1997), p. 475-498.

nunca fue una sola sino muchas epistemologías-, es decir, se disolvía en las discusiones epistemológicas contemporáneas; o retornaba a sus comienzos, como un proyecto al servicio de un propósito pastoral-pedagógico: apuntalar una metafísica para sostener una filosofía cristiana que debía traducirse en una ética. Pero es por esto mismo por lo que debemos constatar con extrañeza que, salvo en el prólogo ya citado, en el libro de Van Riet no se habla sino de epistemología –y algunas conexiones con la metafísica que señalé en su momento-, sin hacer mención a sus tratados vecinos y sostenes –al menos en el canon neotomista-, el de psicología y el de ética.

Para ser coherentes con nuestro análisis de estructuras epistémicas, hay que decir que no fue un “síndrome” sólo comitiano: todos los sujetos que ocuparon un lugar en el campo paleo/neo, desde Balmes en una orilla hasta Gilson en la orilla opuesta, habían advertido el riesgo de esta deriva paradójica: del lado de las ciencias positivas la proliferación progresiva de nuevos objetos y sus respectivas disciplinas haría imposible la pretensión de disponer una ciencia de síntesis; y del lado de las ciencias del conocimiento, tal síntesis implicaría una ciencia humana que, por esta vía, no podría elaborarse sin encarar el problema *metafísico de la subjetividad*, que ya sabemos estaba atrapado en esa figura dual empírico-trascendental que era el Hombre.

Ya no producirá asombro al historiador de las ideas el hecho de que, a pesar los intentos gigantescos de hombres como Rousselot, Maréchal, Roland-Gosselin, Garrigou-Lagrange, Gilson o Maritain. Pero también de muchos otros entre quienes hay que incluir a los “desconocidos” autores de manuales -dado que elaborar un manual con todos sus tratados significa también, en la práctica, confeccionar un “sistema filosófico” entero, como lo supo destacar la tesis de Pirlot-, el epistemólogo-historiador lovanista dé parte de un tan precario avance: puede decirse que para esta época el proyecto de una epistemología neotomista, ya habiendo aceptado su rol según la configuración moderna, estaba ya del todo desgarrado entre los polos positivista y crítico, aún buscando situarse en el umbral de las metafísicas general y especial, así como de *cada una* de las ciencias positivas; y escindido, a partir de los años 1920, entre las interpretaciones “intuicionistas” y las “intelectualistas”, que prolongan, a mi ver, la escisión de base (“instintivo/racional”) en la búsqueda de una facultad del sujeto donde apoyar la certeza de fe en un régimen *científico* de producción de la separación entre verdadero y falso.

Habiendo llegado a este punto, podemos ya cerrar el recorrido hecho entre las dos matrices que hemos establecido para toda la “filosofía buscada” como mapa de su funcionamiento estructural: aparece ahora cómo su matriz epistemológica (empírico/trascendental-instinto/entendimiento)³⁴⁰ ha sido la *condición de posibilidad* del funcionamiento de sus tendencias opuestas y complementarias visibles –filosofía separada/filosofía cristiana-filosofía *perennis*/filosofía de escuela,³⁴¹ juego que a su vez

³⁴⁰ Ver *supra*, Grafo N° 8, Cap. 5, p. 907.

³⁴¹ Ver *supra*, Grafo N° 4, Cap. 2, p. 277.

formó la base de ese dispositivo de política del saber que fue la oposición/complementariedad “paleos/neos”. He aquí la doble descripción de la maquinaria dogmática de negociación neotomista que nuestra investigación ha podido elaborar: la descripción de su inserción epistémica –ese funcionamiento que ha podido ser descrito sistemáticamente a partir de las reglas de formación de la reconfiguración del saber racional en experimental-, pero a la vez, la descripción de su fracaso como *metafísica científico-ideológica*, la desarticulación entre los niveles epistémico y epistemológico que explica su intento fallido de constituir el eje epistemología-metafísica como base de la credibilidad de la fe católica en el régimen de verdad de la ciencia experimental.

3. ¿Eras tú la tan anunciada muerte?

¿Es así, entonces, cómo debería describirse “el final” del proyecto intelectual del neotomismo? Situados en la línea narrativa de una “historia epistemológica de las ideas”, habiendo establecido la viabilidad epistémica del proyecto de restauración del tomismo, su legítima inserción en la positividad de los saberes modernos, tendríamos que concluir que, en su caso, el ensayo de fusión entre lo racional y lo experimental en lugar de producir un sistema conceptual con un alto umbral de epistemologización, llevó hasta el paroxismo y el estallido la tensión entre la pretensión de orden y unidad racional y la multiplicación de objetos y ciencias empíricas. Y si nos situásemos en la línea narrativa de una “historia natural de las ideas”, aquella que identifica unidades -las escuelas, autores, disciplinas y teorías- y evoluciones y filiaciones -de temas, objetos y sujetos-, estaríamos abocados a relatar este “final” como la “pérdida definitiva de la unidad originaria”, o en la transformación del proyecto primigenio en otras formas. Pero en cualquiera de los dos casos, quedamos abocados a escoger la escena terminal entre la alternativa de que o todo termina en un fracaso, en la muerte, o bien todo continúa evolucionando y renaciendo.

Sea como fuere, lo que hay que decir es que, si usamos estos criterios, el diagnóstico de “fracaso” deberá aplicarse a todos y cada uno de los proyectos de *metafísicas científico-ideológicas* nacidos en las mismas condiciones epistémicas que el neotomismo –evolucionismo, marxismo, positivismo...-, pues todas ellas estaban determinadas por las mismas tensiones estructurales, por una parte, y por otra, de cada una de ellas puede decirse que halló las aporías a las que su propia opción teórica las abocaba, tarde o temprano. De modo que con igual derecho puede sostenerse el relato contrario, el relato “optimista” que sostienen no pocas posiciones “evolucionistas” en historia de las ideas que proliferan, -con no pocas divergencias entre sí- en los estudios monográficos o/y en especial en las “historias de la filosofía”.

¿Habrá que aceptar que esta muerte ya estaba anunciada por las fisuras internas al propio movimiento neotomista? ¿O por el contrario, habrá que ver en esta cantidad de producciones, el síntoma de una vitalidad y de una gran capacidad de adaptación a las condiciones cambiantes de la modernidad? Hasta que, como ocurrió de modo tardío en Colombia, y de manera un tanto más temprana en otros lugares, la producción de tratados neotomistas cesó, y finalmente, éstos fueron retirados, no sin lucha, de los seminarios, las facultades católicas de filosofía y los colegios de bachillerato clásico.

La versión histórica de Van Riet apuntala, en el fondo, la primera opción: el fracaso. Opción que parece tener consigo todas las evidencias empíricas en qué apoyarse, y por su facilidad explicativa es, por cierto, una de las más populares entre los historiadores “críticos”. Ciertamente, habría que ver si los distintos tratados del canon neotomista lograron definir sus líneas fundamentales aún sin haberse puesto de acuerdo en una epistemología de base, en un momento epistémico en el que las ciencias positivas del hombre iban “invadiendo” cada vez más los dominios reservados a la metafísica. Por ejemplo: ¿habían cesado en 1946 las discusiones en Psicología (y no sólo la *tomista*) sobre las relaciones entre la psicología racional y la experimental, o su actitud hacia el psicoanálisis, cuando sabemos que la Psicología no ha podido resolver su estatuto como ciencia natural o ciencia humana?³⁴² O en Cosmología, ¿se había acordado dónde trazar la frontera de la discusión con el evolucionismo, el determinismo, o el creacionismo, cuando la obra de científicos creyentes como Duhem, o de sacerdotes como Teilhard de Chardin, Lemaitre y otros menos sonados, movía sin cesar las fronteras de lo que un católico podía creer sin abjurar de su Biblia? Sin que este trabajo pueda siquiera aspirar a examinar los principales temas científicos tocados en los manuales de filosofía neotomista —y ello sólo para una cierta área cultural o nacional—, el mero hecho de la proliferación de diversos cánones, de sucesivas ediciones corregidas, aumentadas y no pocas veces recompuestas, la variedad de autores y de métodos expositivos, todo ello sugiere, si es que no prueba, que las búsquedas de alternativas satisfactorias, correlativa a la multiplicación de las querellas, pareció no agotarse buscando tal vez nuevas soluciones a un impasse cada vez más evidente y pronunciado.

Sólo por tomar dos ilustraciones de una larga galería, referiré en primer lugar, el dictamen sobre “el fin del movimiento neotomista” sostenido por el más reciente historiador del neotomismo, el jesuita norteamericano Gerald McCool. Aquí estaría también en juego la hipótesis de una evolución que en un mediano plazo, hizo pasar al movimiento “de la unidad al pluralismo”:

“Durante el siglo XX, un notable grupo de tomistas se consagró a la doble tarea propuesta por León XIII [en *Æterni Patris*: restaurar la filosofía y teología de santo Tomás a su prístina pureza, y desarrollar la capacidad del tomismo para integrar el conocimiento humano a través del diálogo con la ciencia, la filosofía y la cultura contemporáneas]. La investigación en filosofía medieval y en teología florecieron. Un trabajo especulativo de gran mérito ganó para el tomismo el respeto de filósofos y

³⁴² Cfr. el ya citado artículo de CANGUILHEM, G. «Qu'est-ce que la psychologie?».

teólogos contemporáneos. Sin embargo, el desarrollo interno del tomismo provocado por su propia actividad histórica y especulativa, desembocó en resultados no previstos. Hacia mediados de la centuria, a través de su propio desarrollo interno, el sistema unitario de los escolásticos del siglo XIX se había fragmentado en una pluralidad de filosofías opuestas. Sobre las bases de su propia investigación histórica, y de su aplicación de la epistemología y la metafísica de Santo Tomás a problemas contemporáneos, cierto número de tomistas abandonaron explícitamente la teología escolástica de la gracia y la naturaleza que los neoescolásticos decimonónicos habían defendido vigorosamente. También hubo tomistas que cuestionaron la capacidad de la ciencia teológica aristotélica de Santo Tomás para servir como la mediadora auténtica de la tradición histórica de la Iglesia. Sobre las bases de la misma epistemología y metafísica de Santo Tomás, estos tomistas fueron tan lejos como para defender la legitimidad del pluralismo en la filosofía y en la teología. Cuando sus colegas tomistas se declararon en desacuerdo con ellos, el resultado fue una violenta disputa dentro de la escuela, la cual, en efecto, llevó al movimiento neotomista a su fin”.³⁴³

Pero, a diferencia de Van Riet y otros “neoclásicos”, no está en la mente de McCool el analizar el “estallido de la unidad” del neotomismo -o dicho de otro modo, su disgregación en múltiples soluciones u opciones teóricas- como el causante de su “muerte” o como una prueba de su “debilidad interna” o incluso, de su “inviabilidad histórica”: ello le significaría reproducir los análisis racional-positivistas. El norteamericano, en la línea de una historia de las ideas filosóficas al estilo “experimental”, analiza este proceso como un indicador de vitalidad y complejidad, y en últimas, manifestación de la humana ley de ensayo y error:

“Quisiera aclarar cómo y porqué el propio desarrollo interno del tomismo tenía que llevar inevitablemente al socavamiento de la concepción sobre “la sabiduría del Angélico Doctor” que había inspirado *Aeterni Patris*. Y finalmente, en nuestro balance sobre el choque entre los discípulos de Rousselot y Maréchal y los discípulos de Maritain sobre los fines de la historia y el pluralismo, los cuales la investigación de Gilson había contribuido a poner en relieve, localizaremos el punto en el cual el tomismo de Rousselot y Maréchal evolucionó hacia las teologías independientes de K. Rahner y B. Lonergan; mientras que el [antes influyente] tomismo de Maritain dejó de incidir en el progreso de la teología”.³⁴⁴

Comprometido con el actual debate interno sobre el futuro del tomismo,³⁴⁵ el historiador jesuita ha leído el “neotomismo” como “el momento *Aeterni Patris*”, es decir, como una etapa superada pero necesaria en la “evolución” de la tradición intelectual filosófica y teológica católica contemporáneas: el fin del movimiento neotomista estaría fechado oficial y oficiosamente con el Concilio Vaticano II, y habrá

³⁴³ MCCOOL, Gerald A, s.j, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism...*, 1989, p.1-2. Ver *supra*, Cap. 2 § III.B, nota 113.

³⁴⁴ MCCOOL, G., *From Unity...*, p. 3.

³⁴⁵ Cfr: HUDSON, Deal W.; MORAN, Dennis; (eds). MCCOOL, Gerald s.j. (pref). *The future of Thomism*. University of Notre Dame Press, 1992, 310 p.

que demostrar que la tradición de pensamiento inspirada en Tomás ha pasado a una nueva etapa:

“[Frente a un debate que desde la Segunda Guerra se acaloró y fue cancelado abruptamente por Roma...] comenzó a crecer la presión dentro de la Iglesia por una mayor apertura hacia la historia en el estudio de la teología, y hacia una más grande voluntad para permitir el pluralismo en su estructura sistemática. Dos décadas después, el Concilio Vaticano II, aunque admitiendo la primacía acordada a la sabiduría de Santo Tomás en la formación del clero católico, aflojó el requerimiento asentado en *Aeterni Patris*, de que la filosofía y la teología de Santo Tomás fueran usadas, prácticamente con exclusión de otros sistemas, en la educación de los futuros sacerdotes. En ese sentido, el tomismo dejó de gozar de su lugar de honor como “el sistema oficial de la Iglesia”, y en los años pos-conciliares la filosofía y la teología en la tradición de Santo Tomás se hallaron en competición con una multitud de otros sistemas. El Concilio, y el fermento intelectual que lo sucedió, llevaron a su fin todo lo que pudo parecerse a un movimiento neotomista organizado. Sin embargo, la tradición filosófico-teológico tomista se han mantenido vivas tanto en Europa como en Norteamérica. [...] Pero, y a pesar de sus lazos con el neotomismo anterior en el cual pueden trazarse sus orígenes, estas filosofías y teologías pos-conciliares deberán ser consideradas como un nuevo capítulo en la historia de la tradición de Santo Tomás. Del movimiento organizado [...] puede decirse que, para todo propósito práctico, alcanzó su final por la época del Segundo Concilio Vaticano”.³⁴⁶

Por ello no es paradójico que ha sido McCool quien afirme hoy cierta continuidad institucional del proyecto neotomista, al decir que: “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”.³⁴⁷

Por tomar un segundo ejemplo, casi al azar, puede citarse un manual de historia de la filosofía contemporánea escrito entre 1945 y 1946, el “vademecum”, como se autodenomina, de I. M. Bocheński, un autor que manifiesta una atención positiva a los desarrollos intelectuales dentro del campo católico e incluso a las directrices pontificales. Su descripción del neotomismo es de esta guisa:

“La escuela tomista (también conocida por ‘neotomista’), que sigue desarrollando las tesis fundamentales de Santo Tomás de Aquino, (1224/5-1274) representa uno de los movimientos filosóficos más importantes de la actualidad. El tomismo ha sido recomendado por la Iglesia Católica (encíclica *Aeterni Patris*, 1879) y sus partidarios son en su mayoría católicos³⁴⁸ [...] Aunque antes de la primera guerra mundial no gozó de

³⁴⁶ MCCOOL, Gerald A., s.j. *The Neo-Thomists...*, p. 160, 161.

³⁴⁷ MCCOOL, G.; S.J. *Nineteenth-Century Scholasticism. The search for a Unitary Method...*, p. 236.

³⁴⁸ [Nota de Bocheński: Las escuelas más importantes de la filosofía católica de nuestros días pueden resumirse así: I. El llamado *agustinismo* (tendencia intuicionista, actualista y a menudo hasta pragmatista): Johannes Hessen, Peter Wust. II. *Neoescolástica* (posición intelectualista): 1) escotismo (escuela franciscana); 2) suarismo (P. Descoqs, L. Fuetscher); 3) tomismo: a) grupo que trata de aunar el tomismo con las direcciones modernas no escolásticas (J. Maréchal, J. Geysler); b) molinismo; c)

gran consideración fuera de los círculos eclesiásticos, en la actualidad el tomismo es reconocido como uno de los factores espirituales más importantes del presente. De hecho, ningún otro grupo filosófico parece disponer de tantos pensadores y de tantos centros de estudio. Baste con observar que el órgano bibliográfico de la escuela, el *Bulletin thomiste*, suele ofrecer anualmente unas 500 indicaciones de libros y extractos y que aparecen en el mundo no menos de 25 revistas tomistas. [...]

Vamos a nombrar sólo unos cuantos entre los numerosos pensadores que se reconocen como tomistas. De la generación vieja hay que citar, junto al Cardenal Mercier, a Ambrose Gardeil (1859-1931) y a Joseph Gredt (1863-1940). Un discípulo importante de Gardeil es Réginald Garrigou-Lagrange, (1877-), acaso el pensador más sistemático de la escuela. Pero el más famoso es Jacques Maritain (1882-), considerado hoy como líder de la filosofía tomista. Hay que nombrar junto a él a Antoine D. Sertillanges (1863-1948), [...] el historiador Étienne Gilson (1884-); en los países de habla alemana a G. M. Manser (1866-1950); Alexander Horvath (1884-), Joseph Mausbach (1861-1931) y el conocido historiador de la filosofía Martin Grabmann (1875-1949)".³⁴⁹

Esta narración pre-vaticana tiene mucho interés justo porque no preveía “desarrollos” o “evoluciones”. Pero, sin otro comentario, vale más citar la sorprendente “Nota del autor a la segunda edición española”, hecha en 1951:

“El tiempo pasa de prisa, y desde que vio la luz la segunda edición alemana se han operado algunos cambios en la imagen de la filosofía contemporánea [...]

2) Solamente en un aspecto han evolucionado las cosas en un sentido distinto al que aquí se pronosticaba: la tendencia metafísica acusa, en la actualidad, un claro retroceso. Witehead y Hartmann han muerto sin haber formado importantes escuelas, Alexander ha caído en el olvido, en cuanto al pensador francés J. Maritain, guía del grupo tomista, parece haber dicho ya lo esencial de su mensaje antes de 1945, sin haber dejado tampoco ningún discípulo importante. [...]

5) Señalaremos, por último, la aparición de la encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950). Esta encíclica encierra una enorme importancia para nuestros problemas, por dos razones: en primer lugar, revela la existencia de fuertes tendencias antitomistas dentro del mundo católico, (entre las que se destacan, al parecer las adscritas a la filosofía de la vida, principalmente las historicistas); en segundo lugar, la Iglesia aconseja de nuevo a los católicos, en esta encíclica, que se mantengan fieles al pensamiento tomista”.³⁵⁰

tomismo en sentido estricto. Este último grupo es, con mucho, el más importante, tanto por el número de los pensadores como por su influencia, aunque en Alemania se halle débilmente representado].

³⁴⁹ BOCHEŃSKI, I. M. *La filosofía actual*. México, F.C.E., [1955³], p. 255-256. [Respecto a las fechas de defunción de ciertos personajes, téngase en cuenta la fecha en que ha sido escrito este *vademécum*. O.S.]

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 18, 19. Llama la atención el juicio que Van Riet hace sobre la epistemología de Jacques Maritain. En un artículo sobre la influencia de Maritain en Bélgica, Pierre Sauvage devela el misterio: la progresiva distancia crítica que los lovanistas van tomando del controvertido y fluctuante filósofo-político: “En su obra *L'Épistémologie thomiste...*, el profesor Van Riet cataloga de entrada a Maritain: ‘En 1905, luego de su agregación en filosofía, Maritain es un bergsonianos convencido. Si, pocos años más tarde, sus opiniones se modificaron, si su nombre se convirtió en Francia en signo del realineamiento de los tomistas, y de los tomistas conservadores, M. Maritain lo debe a su conversión al catolicismo.

Quedaría al historiador otra alternativa metodológica, entre los extremos del “fracaso” y la evolución: sería el de una explicación a partir de los “tipos” de intelectuales neotomistas, y el de su diversa distribución en lugares y funciones dentro de la jerarquía eclesial. De un lado, tenemos las propuestas de Van Riet, Gény o Mercier, y junto a ellas las de muchos otros autores de manuales que escapan a este estudio, y que podrían ser catalogadas, desde el punto de vista de su lugar institucional de producción, como la alternativa de los *profesores de filosofía*. Puede colegirse perfectamente que este complejísimo proceso de traducción o superposición de lenguajes que fue el neotomismo, en manos de cientos de profesores de mediana formación, no podía sino producir una gigantesca indigestión en los jóvenes que iban a ser formados como los cruzados de la “sana filosofía”: sería esta opción la que estuvo abocada al fracaso.

Pero quedaba al neotomismo otra forma de hallar soluciones, la de los *filósofos de profesión*, encarnada en hombres como Gilson, Maritain y algunos otros esclarecidos autores de tratados y estudios históricos o sistemáticos que no participaron como “obreros intelectuales” de las instituciones educativas católicas, sino que circularon en otros espacios institucionales, sociales o académicos. En el caso más significativo en

No llegando a conciliar bien su fe nueva con sus antiguas concepciones filosóficas, buscó en otro lugar un maestro de verdades humanas, y habiéndolo descubierto en santo Tomás, asumió como una misión sagrada el deber de difundir el tomismo: es un verdadero celo apostólico lo que revelan sus lecciones en el Instituto Católico de París y sus múltiples publicaciones. Su misión de filósofo cristiano lo ha conducido, no pocas veces, a intervenir en el dominio social y práctico; su preocupación dominante es, sin embargo, la de valorizar la síntesis tomista en el plano especulativo. Un poco más adelante en su artículo, Van Riet vuelve a escribir: “El pensamiento de M. Maritain no parece haber evolucionado: si da la impresión de mayor claridad en sus últimas expresiones, ¿no es porque simplemente se sostiene de manera explícita sobre el aspecto crítico y metafísico del problema del conocimiento? También estoy inclinado a creer que la posición de M. Maritain ha quedado fijada ya hacia 1911”. [*L'Épistémologie thomiste...* p. 349, 350, 352]. Y P. Sauvage concluye: “El testimonio recogido personalmente [en septiembre de 1993] con el prof. Van Riet confirma esta actitud: “En el dominio específico de la epistemología, las concepciones de Maritain, aunque interesantes, ni me han impresionado nunca, y desde entonces, no pienso que yo me haya referido a él. No tengo conciencia de haber sido influenciado por él”, y agrega: “Pero la epistemología no es sino un pequeño capítulo de la filosofía. En otras partes, la influencia de Maritain ha sido, me parece, importante”. Cfr. SAUVAGE, P. “Jacques Maritain et la Belgique”. *Op. cit.* p. 173-174. En cambio, una opinión bien diversa se sostuvo en el círculo de un importante discípulo directo de Mercier, monseñor Charles Sentroul, quien difundió el neotomismo de su maestro en Brasil desde 1910, [cfr. ARRUDA CAMPOS, Fernando. *Tomismo no Brasil*. São Paulo, Paulus, 1998, esp. p. 53-58]. Un amigo de Sentroul escribía a éste: “Maritain es el primero que ha coordinado en una síntesis de tan gran envergadura los diferentes puntos de la epistemología tomista pensada en función de los descubrimientos de la ciencia moderna”. Carta de Marcel DE CORTE a Ch. Sentroul, Hannut (07/02/1933), *Archives de l'Université catholique de Louvain (A.U.C.L., L-LN.)*, fonds *Sentroul*, sin numerar. Este testimonio confirma, de un lado, la interminable e inconciliable discusión ente las diversas líneas filosóficas al interior del neotomismo; y de otro, que las crisis al interior de la epistemología tomista no eran impedimento para que los intelectuales neotomistas continuaran actuando en los terrenos político y social. Sobre el significado de que Maritain sea considerado como el “último de los intelectuales neotomistas”, volveré al final de este trabajo.

esta línea habría sido el de Gilson, pues su colosal relectura de Tomás y de toda la historia de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea, le condujeron a desenredar el laberinto de las metafísicas occidentales, separando la propuesta de Tomás de Aquino del proyecto metafísico aristotélico, y sobre todo, del proyecto aviceniano-suareciano-wolffiano, lo cual implicaba, entre muchas otras cosas, desarrollar un trabajo en total contravía de la reforma filosófica y escolar pontifical: era reventar el concepto mismo de Ontología, separarse de la “tentación” de reconstruir una metafísica de la sustancia bajo una epistème empírico-trascendental, remontar aguas arriba y, siendo más moderno que todos, negarse a pasar por el Estrecho Moderno entre sus sirenas positivo-críticas, apostándole más bien a repensar, desde la metafísica tomasiana del ser y su doctrina del *actus essendi*, una actual –vieja y nueva- metafísica de la existencia. Lo cual sólo podía ser el trabajo de toda una vida de un filósofo pionero y de sus selectos discípulos, a contracorriente de toda la institucionalidad pedagógica neoescolástica que se difundió universalmente como solución práctica para enfrentar la crisis del “poder espiritual católico”: en todo caso Gilson, quien no sólo se negó a ser *neotomista*, sino que no llegó a ser un tomista ni popular, ni populista, produjo una obra que es, hoy por hoy y paradójicamente, el legado intelectual más sólido que dejara el movimiento comandado por la *Aeterni Patris*.

El caso opuesto pero complementario sería el de Jacques Maritain. Su destino lo resumió, un tanto esquemática pero no erróneamente, creo, Claude Langlois, en la conclusión de un coloquio sobre los intelectuales católicos en los años mil novecientos veinte:

“Al final de este recorrido un tanto caótico [mostrando cómo la institución eclesial bloqueó a sus intelectuales verdaderamente creadores] se comprende mejor cómo Maritain ha podido convertirse progresivamente en la figura ejemplar del intelectual católico. Como por defecto. Ni Loisy, ni Duchesne, ni Laberthonière, ni Sertillanges, ni Teilhard. La lista de los recusados es larga. Pero Maritain el laico, Maritain el convertido, Maritain el neotomista, Maritain el contemporáneo de Cocteau y de Berdiaev. Maritain sobretodo, sometido a Roma en la crisis de 1926, luego portapalabra casi oficial del papa, explicando, flanqueado por teólogos que no vienen sino en segundo rango, *Porqué Roma ha hablado*.³⁵¹ La consagración del intelectual católico pasa entonces por Roma, por el neotomismo, dos constricciones evidentes. El intelectual modelo de los años 20 es un laico y no un sacerdote, un filósofo y no un exegeta o un historiador de la Iglesia ni un teólogo. Paradójicamente, la crisis de la Acción Francesa desbloquea también la posibilidad de debates ulteriores, delimitando el campo donde el intelectual católico está autorizado a moverse, el de la cultura y el de la política: última ironía de la historia, la Iglesia católica viene a hacer suyos, pero por caminos bastante retorcidos, los criterios de la sociedad global. Las condiciones de

³⁵¹ [Nota de Langlois. “Publicada por Maritain a fines de 1927, justo después de *El Primado de lo Espiritual*. [...] Es el Papa mismo quien, por mediación del nuncio Mons. Maglione, ha pedido a Maritain redactar esta respuesta. Se puede considerar esta solicitud romana –y la subordinación de los sacerdotes teólogos al filósofo laico, que fue su consecuencia- como la consagración por Roma del intelectual católico en su función de intervención prioritaria en el campo de lo político”].

ejercicio de los “intelectuales católicos” para los años 1930 estarían así definidas. Al precio de opciones desgarradoras y de exclusiones duraderas”.³⁵²

Pero estos son terrenos resbaladizos, que sobrepasan por demás el alcance que se ha dado esta investigación y la colocan ante la tentación de una narrativa esquemática e irónica. Si en el segundo capítulo ya experimentamos un vértigo laberíntico para describir los comienzos de la “restauración tomista”, basten acá estas pequeñas muestras sobre su “final” o “evolución” para saber que un laberinto idéntico nos espera de este lado, y que no vale la pena volver a padecerlo, por lo menos para lo que por ahora es más central en esta investigación por su enfoque y método.

En la línea analítica que hemos asumido en este trabajo, el análisis arqueológico y genealógico de los saberes, se trata de describir cómo se fueron gestionando, en esta máquina dogmática de negociación de saber, las tensiones internas que provinieron de la desarticulación entre los niveles epistémico y epistemológico de la filosofía neoescolástica como filosofía cristiana buscada, y sus efectos en las transformaciones del “gobierno pastoral de los sujetos”. Así que en este caso, el fenómeno que nos ha preocupado desde el inicio de nuestra investigación, el de la supervivencia de los manuales como un conjunto, aparece mucho más inquietante a la luz de este hallazgo: ¿por qué se conservó el canon neotomista en los colegios católicos, mientras los tratados “mayores” sufrían esta deriva que los aislaba unos de otros, acelerando su agotamiento y su disolución en problemas filosóficos cada vez menos “tomistas” al modo “neo”? O dicho de otra forma, ¿cómo explicar que mientras al interior de la *intelligentzia* católica se multiplicaban las fisuras y los caminos sin salida en la búsqueda de la deseada síntesis filosófica, el régimen intelectual y el sistema educativo católicos, su pastoral, hayan seguido funcionando si no como una unidad doctrinal, conceptual y pedagógica, sí como un sistema institucional que ha podido -¿y sabido?- mantenerse a pesar -¿o gracias?- a sus fisuras, tensiones y fragmentaciones. Aún nos queda bastante por hacer a los historiadores para pretender disponer de una respuesta alejada de todo facilismo o esquematismo, desde el momento en que nos negamos a explicar todo acusando de mala fe, ignorancia o perfidia política a los actores históricos, individuales o institucionales.

Por ello creo que debemos buscar una pista que nos lleve a una hipótesis de respuesta del lado ese tratado que era mucho más que un “vecino” de la epistemología y la metafísica: la psicología, el cual abría las conexiones hacia la ética. Siendo ambos temas de alta complejidad, usaré de nuevo algunas herramientas sintéticas del análisis arqueológico, no para recorrer sus contenidos ni siquiera al modo sumario como hemos hecho con la metafísica y la epistemología; pero para plantear al menos una problematización que nos abra a futuras investigaciones.

³⁵² LANGLOIS, Charles. “La naissance de l’intellectuel catholique”. En : COLIN, Pierre (dir.) *Intellectuels chrétiens et esprit...*, p. 231-232.

C. El Tratado de Psicología

Habíamos dejado el texto de Van Riet cuando éste reseñaba un escaso grupo de autores neotomistas - Maréchal, el P. Rousselot, y el P. Rabeau -,³⁵³ que postulaban el conocimiento como un movimiento discursivo. Pues bien, lo que a mi ver estaba en juego allí era traducido en metafísica, el impacto que la psicología experimental había venido produciendo sobre la teoría clásica de las “facultades del alma”, aquella visión estática y escalonada de “la razón” concebida como una jerarquía de “potencias” o unidades discretas –la sensibilidad, el entendimiento, la voluntad-, y para la cual la inteligencia se define como “facultad de conocer las esencias”.

Justamente, estos autores que cita Van Riet, a cuya lista deben agregarse los nombres de Gilson e incluso de Maritain, han elaborado una relectura de la noción de intelecto en Tomás que rompe con el estatismo de la teoría racional de las facultades, inspirados por esta nueva topología de la psique a la cual los conceptos de inteligencia y de intuición elaborados tanto por los psicólogos experimentales como por filósofos como Henri Bergson (1859-1941) no eran nada ajenos. El contacto de Gilson con la obra de Bergson –p. e. el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*- data de 1905.³⁵⁴ En páginas precedentes hemos señalado el año de 1879 -el año de *Aeterni Patris*- como el hito marcado por la fundación del laboratorio de psico-fisiología de Wundt, la fecha de aparición institucionalizada de la psicología experimental, y de fundación de la psicología neotomística bajo la dirección de Désiré Mercier.³⁵⁵ Mas el propio Mercier databa el proceso desde antes:

“El audaz atrevimiento de que, hacia los años 1820 y 1850, dio brillante muestra la filosofía, pronunciando unidas las palabras *Psicología experimental*, produjo en todos un movimiento de admiración, en algunos, verdaderos síntomas de escándalo. ¿Cómo, señores? ¿Experimentar sobre el alma? ¿No es ésta, por su definición misma, invisible,

³⁵³ Sobre Rousselot, ver *supra*, cap. 2, § IV.B.2.

³⁵⁴ Cfr. GILSON, É. *El filósofo y la teología...*, esp. cap. VI.

³⁵⁵ Ver *supra*, Cap. 4, nota 554. “Como es bien sabido el término ‘psicología’ no tiene tradición escolástica, pues no fue ideado más que hace cuatrocientos años (aparece como título de un libro de Rodolfo GOCCLENIUS (1547-1628), publicado en Marburgo en 1590, *Psychologia hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et disputationes, quorundam Theologorum Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit*; aunque parece que ya había utilizado la palabra el también alemán Juan Tomás FREIG (1543-1583), en sus *Notae in omnes ciceronis orationes*), siendo a lo largo del siglo XVII incorporado a los Cursos escolásticos De Anima, y recogido en la clasificación de la metafísica especial de Wolff. En España, hasta el llamado Plan Calomarde de 1824 no aparece el nombre de ‘psicología’ en los planes de estudio, cuando se prescribe la enseñanza de ‘cosmología y psicología’ junto con ‘ética’ en tercer curso”. BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica...*, p. 412.

inaccesible a nuestros sentidos, y por consiguiente a la experiencia? [...] ¿No sostiene Comte que la observación interna es físicamente imposible?”.³⁵⁶

En efecto, en el campo católico puede rastrearse ya en nuestro conocido Jaime Balmes tal ruptura con la noción wolfiana de las facultades mentales, aunque muchos de sus sucesores neotomistas no lo hayan seguido en ello:

“El hombre reúne con la simplicidad la mayor multiplicidad, uno su espíritu, está dotado de varias facultades, está unido a un cuerpo con tal variedad y complicación [...] las facultades están en relación íntima y recíproca, influyen de continuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas y a veces extinguirlas. Esta consideración es importante, porque indica el vicio radical de toda filosofía exclusiva”.³⁵⁷

Ahora bien, la Psicología de Balmes, aquella que estudiaron sus discípulos europeos y colombianos en su manual de *Filosofía Elemental*, es un muy corto tratado -30 páginas, 10 capítulos, 98 párrafos-, situado después del de Estética y el de Ideología,³⁵⁸ y, desde el punto de vista conceptual, tendido como puente entre una Psicología como doctrina filosófica sobre el alma como substancia –dedicada a refutar en primer lugar la tesis kantiana de que no podemos conocer del alma sino sus fenómenos³⁵⁹-, y una Psicología como ciencia experimental, como fisiología de “las relaciones entre lo físico y lo moral”-destinada a refutar las interpretaciones materialistas de la frenología de Gall y de la fisiología de los ya mencionados Cabanis, Broussais, Flourens y Magendie. La psicología balmesiana se ocupa entonces de demostrar racionalmente la substancialidad (cap. I) y simplicidad del alma (cap. II); de afirmar que “hay identidad del ser que en nosotros piensa y siente” (cap. III); de demostrar la existencia del libre albedrío,

³⁵⁶ MERCIER, D.-J. “La psicología experimental y la filosofía espiritualista”. [Discurso leído en la Real Academia de Bélgica, el día 9 de mayo de 1900]. En: MERCIER, D. *La filosofía en el siglo XIX*. (traducción de F. Lombardía). Madrid, Daniel Jorro Editor, 1904, p. 147 y 152. [Versión castellana, tomada del *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, (Sec. de Lettres) n° 5, (1900), p. 421-450]

³⁵⁷ Cfr. BALMES, J. *F.F.*, L. 1, c. XXXIV, § 338. En: *Obras Completas...*, t. II, p. 205. En el manual de Vallet, usado por Carrasquilla hacia 1890, se lee una denuncia filosófica de tal cambio conceptual: “La potencia implica posibilidad de obrar, y el acto, operación ejercitada actualmente... Descartes y algunos de sus sectarios han pretendido obstinadamente que, así como las potencias del alma no se distinguen realmente de la esencia, así no existe tampoco distinción real entre las potencias y sus actos”. VALLET, P. [1879] *Lecciones de Filosofía...*, [1889 para la traducción española usada en el Colegio del Rosario], p. 237-238].

³⁵⁸ “Después de haber examinado los fenómenos sensitivos en la *Estética*, los intelectuales en la *Ideología*, y la expresión de ellos en la *Gramática general*, debemos investigar cuál es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado: *Psicología* o ciencia del alma. Los anteriores son también psicológicos, porque versan sobre el alma; pero como no la consideran en sí misma sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre de Psicología para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden. BALMES, J. *Psicología*. Cap. I, § 1. “Que el alma humana es substancia”. En: *Obras...*, T. III, p. 349.

³⁵⁹ “§ 2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea más que una simple serie de fenómenos; o en otros términos, opina que no es dable demostrar que nuestra alma sea una substancia. Este es un error fundamental: la psicología debe comenzar por establecer y demostrar la verdad contraria”. *Ibid.*

“considerando al alma como una substancia dotada no sólo de espontaneidad, sino también de libertad” (cap. IV); para pasar enseguida al “problema de la comunicación del alma con el cuerpo” (cap. V) y del “sitio donde reside el alma” (cap. VI).³⁶⁰ Lo singular del caso es que, bajo el aspecto experimental, Balmes va a asentar la doctrina que los neotomistas posteriores usarán para argumentar contra los materialistas o positivistas, al señalar -“kantianamente”- los límites de todo estudio experimental:

“Todos los trabajos de los fisiólogos no pueden salir de lo que atestiguan los sentidos con respecto a las funciones orgánicas; y los sentidos no pueden atestiguar más que movimientos u otras afecciones de los órganos”.³⁶¹

Pero bajo el aspecto racional, Balmes sostendrá una especie de “agnosticismo” sobre las conexiones alma-cuerpo, sentando postura frente a los límites del conocimiento tanto “de experiencia como de razón”:

“Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos; y la ciencia, si hay alguna en este punto, debe limitarse a demostrar la existencia de este vacío. [Experiencia y razón], ambas son impotentes en este caso”.³⁶²

Postura coherente con su distinción entre “verdades ideales” y “verdades reales” que le impedía, como a todo el pensamiento clásico, tender un puente claro entre la sensibilidad y la razón, pero que por otra parte, le permite salvar, sutilmente, el lugar clave de la filosofía, asignándole la función de ocuparse de aquello que escapaba a la experiencia sensible, y además, en el caso de la *filosofía buscada*, le permite justificar y legitimar epistemológicamente el recurso a la explicación teológica: desde allí señaló ya la ruta neotomista.

Los capítulos siguientes del tratado balmesiano de psicología (VII: “Observaciones fundamentales para soltar todas las dificultades de los materialistas”, VIII: “Sistema del ángulo facial y de las relaciones del cerebro con el cerebelo”, IX: “Sistema frenológico”, y X: “El alma de los brutos” –tema cartesiano por antonomasia, que se repite desde el primer manual de Goudin hasta este de Balmes, y que veremos repetirse en los programas colombianos de filosofía-, están destinados a evaluar y debatir las investigaciones fisiológicas contemporáneas, para concluir estableciendo unas reglas de dirección para los jóvenes bachilleres. Reglas pedagógicas que no sólo implican las funciones filosóficas, profilácticas y apologéticas asignadas a la *filosofía buscada*, sino que, de modo más fundamental, señalan la línea que desde entonces sería infranqueable para cualquier doctrina psicológica que quisiera mantenerse en la ortodoxia católica:

“Para que los jóvenes tengan en esta materia reglas con que dirigirse, pongo a continuación algunas observaciones que no deben perder nunca de vista:

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.* § 24, p. 357.

³⁶² BALMES, J. *Psicología*. Cap. 5, § 23. En: *Obras...*, T. III, p. 357.

1ª. No debe admitirse ningún sistema que esté en contradicción con la espiritualidad del alma y su libertad de albedrío.

2ª. Salvos estos principios, no hay inconveniente en admitir ciertas relaciones entre la mayor o menor perfección del organismo y el desarrollo de las facultades del alma.

3ª. Como estas materias son de pura observación, es necesario guardarse de establecer ninguna proposición general y absoluta sin haber antes recogido un gran número de hechos relativos a hombres de todas las razas, de todos los grados de la escala social de todas edades, sexos y condiciones, y por fin, de todas las situaciones de la vida.

4ª. En general es peligroso el exclusivismo a favor de un órgano determinado; porque en la íntima relación entre sí tienen es imposible que no ejerzan grande influencia los unos sobre los otros.”³⁶³

Los rasgos más notables de esta recomendación balmesiana son, a mi ver, tres: el primero, poner en evidencia que el argumento “positivista” o “empírico-trascendental” sobre los *hechos de observación* ha devenido indispensable para que la *filosofía buscada* pudiese defender la bisagra entre ciencia y metafísica. El segundo, establecer muy claramente hasta dónde era admisible la investigación científica sobre el alma, y tercero, que el ámbito estratégico de todas estas batallas y cuidados era la pedagogía, la formación de los jóvenes en el sistema escolar.

En el otro extremo cronológico, lo significativo es que en una obra como la de Van Riet esa relación de la epistemología con la psicología haya sido obliterada. Esto sólo puede significar una cosa, justamente: que para la fecha de ese estudio, esta relación se ha disuelto o ha perdido la importancia que tuvo en sus inicios. Y este hecho es para esta investigación una nueva constatación de la deriva empirio-crítica del proyecto neotomista: Pero si la cuestión de las “relaciones entre lo físico y lo mental” son aún un legítimo aunque oscuro problema de investigación para disciplinas actuales como la lingüística, la neurociencia y la filosofía de la mente, lo que se produjo como efecto pedagógico en los manuales de psicología neotomista no puede menos de catalogarse, usando una expresión de Michel Foucault, como una “ilusoria conciliación de incompatibles”. Del lado de la “sensibilidad” se perderá en las sendas de la experimentación psicofisiológica y las psicologías clínicas aplicadas especialmente a la pedagogía, mientras que desde la filosofía pretenderá recuperar la unidad del sujeto perdida en la fragmentación experimental.

La *psicología buscada* quedaba lanzada sobre esa ruta paradójica que era buscar a la vez la conciliación y la delimitación mutua entre la psicología racional y la psicología experimental: este problema ha sido el punto de origen de nuestra investigación, cuando en un estudio sobre la historia de la pedagogía en Colombia tuvimos que abordar el rol que jugó allí el neotomismo y hallamos por vez primera las obras de Mercier citadas por moseñor Carrasquilla. Quisiera reproducir a continuación lo esencial de las páginas de aquel trabajo, donde hacíamos una descripción de los datos

³⁶³ *Ibid.* cap. IX, § 67, p. 370 [cursiva O.S.]

del problema.³⁶⁴ Señalo que hemos usado trabajos de teóricos europeos y norteamericanos de la psicología, pero a los cuales citamos a partir de ediciones castellanas que circularon en Colombia.

1. *Los católicos y la psicología*

Hasta los años 1890s, veinte años después de los trabajos de Wundt, fundador de la psicología experimental, la reacción de los católicos seguía siendo la de que tomar parte en la nueva Psicología, implicaba admitir un error dogmático, separar el alma del cuerpo en detrimento de aquella porque, como decía William Mc Dougall, psicólogo de la escuela escocesa: “Las ciencias de la vida son ampliamente consideradas como más peligrosas para la vida religiosa en un grado mucho mayor que las ciencias físicas, y de todas ellas, la Psicología”.³⁶⁵ Aún se consideraba entre los pensadores católicos que el alma era el único objeto legítimo de la psicología, y en consecuencia, no podían aceptar que la Psicología pudiese ser ciencia experimental. La inmaterialidad del alma, según ellos, impedía todo acceso al trabajo de laboratorio. Pero hacia finales del siglo XIX, los psicólogos católicos ya habían reconocido la legitimidad de los saberes experimentales modernos, y auto-criticaban la falta de habilidad de los antiguos profesores católicos para manejar la relación entre lo experimental y lo filosófico.

La filosofía neotomista, en efecto, se abrió de modo práctico a la discusión moderna sobre el alma desde la psicología experimental, esto es, haciendo investigación. Tal fue la labor pionera del Cardenal Desiderio Mercier, desde la Universidad de Lovaina; por orden expresa de León XIII y según instrucciones de los maestros Liberatore y Zigliara. Mercier fundó hacia 1891, en la Universidad de Lovaina, un laboratorio de psicología fisiológica, “mejor que los de Francia” en palabras del mismo Alfred Binet. Y en 1923, creó, con su colaborador Alberto Michotte, una Escuela de Pedagogía y de Psicología aplicada, “inspirada por los grandes adelantos de la educación en Norteamérica”. El primer catedrático de Pedagogía de esta Escuela fue Raymond Buyse, coautor, junto con Decroly, de un manual sobre Tests Mentales,³⁶⁶ y a quien hallaremos en 1934

³⁶⁴ En los párrafos siguientes, (§1. Los católicos y la psicología; § 2. Lo viejo y lo nuevo, y § 3. El alma y el escarpelo) sigo nuestro texto, eliminando algunos fragmentos que hoy parecen reiterativos: 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, p. 79-108. El interés actual de hacerlo, es poder mostrar qué ha aportado esta nueva investigación a las intuiciones de este análisis seminal.

³⁶⁵ Cit. en: MISIAK, Enrique; STAUDT, Virginia. *Op. cit.*, p. 7.

³⁶⁶ DECROLY, O. Profesor de la universidad de Bruselas; BUYSE, R. Inspector de Instrucción Primaria, Doctor en Ciencias Psicológicas. *Los Tests Mentales. Aplicaciones de la Psicología a la Organización Humana y a la Educación en los Estados Unidos*. Lima: Ed. Antena, 1937.

dictando conferencias sobre pedagogía experimental en la Facultad de Educación de la Universidad Nacional de Colombia.³⁶⁷

Monseñor Mercier se propuso estudiar a los maestros de la psicología experimental: Charcot, Wundt, James, Spencer, Binet, Ribot, Richet, Ladd.³⁶⁸ En cuanto al proyecto de entroncar la filosofía tomista con la psicología experimental, la propuesta de Mercier se resiente de la ambigüedad de la postura oficial de la Santa Sede. De un lado, proponía una clara visión intelectual sobre la autonomía del campo científico: el mejor servicio que podía hacerse, según el cardenal, a las dos doctrinas generales de la psicología escolástica -Aristóteles y Santo Tomás-, era ponerlas en relación

“con los resultados adquiridos en biología celular, en histología, en embriología, simplificar en lo posible los hechos psíquicos, a ejemplo de los Asociacionistas ingleses; tratar de conocer al hombre adulto, por el estudio de la psicología animal y de la psicología infantil; al hombre sano, por la minuciosa observación de ciertos estados excepcionales o patológicos que acusan con mayor viveza tal o cual carácter oculto del tipo normal; seguir las *modificaciones* particulares, o las *variaciones* de la actividad humana en las distintas épocas de la historia, como lo ha hecho Herbert Spencer; colocarse, finalmente, en el movimiento impreso a las investigaciones psicológicas por la escuela experimental alemana”.³⁶⁹

De allí se derivaba una visión abierta de la militancia católica, sosteniendo el proyecto de educar el mayor número de hombres consagrados a la ciencia por sí misma, sin miras confesionales, sin propósitos directos de defender la religión: Mercier sostuvo que la ciencia era como un edificio al cual todos sin distinción de creencias podían aportar materiales, lo cual significaba respetar el orden propio de las verdades científicas: “Es importante investigar imparcialmente la verdad, toda verdad, sin preocuparse de las consecuencias, cualesquiera que sean”. Y ello, en vez de contradecir, profundizaría la fe como experiencia íntima: “Honrar la ciencia es, para los cristianos,

³⁶⁷ Con R. Buyse hizo su doctorado en Ciencias Pedagógicas (1936) el colombiano Enrique Aristizábal, de la Congregación de la Salle (F.S.C.), con una disertación laureada: Cfr: ARISTIZÁBAL, Enrique. *Détermination expérimentale du vocabulaire écrit pouvant servir de base à l'enseignement de l'orthographe française usuelle*. (Dissertation non imprimée pour l'obtention des grades scientifiques, Louvain: s.e., 1936. Cfr.: UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN. « Anée académique 1935-1936. Liste des étudiants admis aux grades scientifiques ». *Annuaire de l'Université catholique de Louvain, 1936-1939*, v. I, Tongres, Michiels-Broeders, 1936-1939, p. 118-244. Aristizábal, cuyo nombre lasallista era Hermano Gonzalo Carlos, regresó a Colombia con la recomendación personal de Buyse para continuar su trabajo aplicado a la lengua castellana, pero su congregación lo destinó a labores de rectorado en el Colegio provincial de Pamplona. Comunicación personal del Hermano *Martín Carlos Morales Flórez*, F.S.C. Filósofo, profesor emérito Universidad de La Salle (Bogotá, Agosto 25 de 1999).

³⁶⁸ Sus estudiantes de Lovaina le apodaban “el gran simpático”. cfr. MISIAK, E.; STAUDT, V., *op. cit.* p. 49-74

³⁶⁹ MERCIER, Desiderio; Cardenal [y profesor de Filosofía, Director del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina; Miembro de la Academia Real de Bélgica]. *Curso de Filosofía. Psicología*. [Versión castellana de Julián Portilla. Madrid: La España Moderna, 1899 5a. ed. [1a. ed. belga: 1892]. Tomo I p. 7.

casi un acto de religión. En los tiempos actuales es la forma más noble de apostolado”.³⁷⁰ De modo curioso, la “filosofía según la mente del Angélico Doctor”, se presentaba por una parte alegre, abierta a la discusión y a la prueba, rigurosa, dispuesta a participar de la investigación experimental y a apropiarse de sus resultados, sus procedimientos y conclusiones. Se involucraba en el nuevo orden visual de la ciencia biológica, que por primera vez conectaba la investigación sobre la mente, con el nivel de la organización celular.

A despecho de esto, hallamos en Mercier otra faceta menos transparente, el lado oscuro de la mente de Santo Tomás, su defensa de la organización eclesiástica y sus prestigios institucionales contra “el modernismo”.³⁷¹ Advertía el Cardenal en 1891, que los católicos serían culpables de no participar en las transformaciones de la joven ciencia psicológica. Como ciencia, en sí misma no era ni espiritualista ni materialista, pero

“progresará sin nosotros, y toda razón nos induce a creer, contra nosotros... Debemos preparar trabajadores que produzcan obras propias, experimentos originales que nadie pueda pasar por alto sin dejar de ser amigo de la ciencia”.³⁷²

Esta arista era por supuesto, la más visible y la más fácil de explotar, sobretodo para la jerarquía católica alejada del campo experimental e involucrada en el mundo político. Los divulgadores de la filosofía oficial católica, llegaron a suponer que lo que la ciencia moderna hacía era simplemente comprobar en el laboratorio las teorías que Santo Tomás había postulado filosóficamente. Pero ello no deb verse como ingenuidad, ni tampoco mala fe: se estaba poniendo a funcionar un filtro apologético, una rejilla católica de apropiación del saber experimental: antes que los “hechos científicos” pudiesen causar estragos doctrinales, el segundo papel de la restauración neotomista, -a más de hacer participar a la Iglesia en el orden científico- era no dejar perder al mundo el horizonte moral católico. Lo cual convirtió la neoescolástica en aquella “sana filosofía” que llegó a

³⁷⁰ Las dos citas anteriores pertenecen, en su orden a: MERCIER, D. “Discurso en la conferencia de católicos belgas” (1891). Y, “Discurso a los profesores de la Universidad de Lovaina” (1894); utilizadas como epígrafes inspiradores del citado libro de MISIAK, *op. cit.* p. v.

³⁷¹ A pesar de su carácter conciliador a nivel individual, lo cual le ganó la desconfianza de ciertas autoridades romanas, (Ver: AUBERT, Roger. “Le cardinal Mercier et le père Laberthonière”. En: *Le cardinal Mercier (1851-1926) Un prélat d'avant-garde*. Belgique: Presses universitaires de Louvain, 1994, p. 201-213 ; ID. “Le père H. Delehaye et le cardinal Mercier”. *Ibid.*, p. 215-247), la postura oficial de Mercier, condenando el modernismo hijo de los venenos kantiano y protestante se puede ver en: MERCIER, Desiré Joseph. *Le modernisme: Sa position vis-à-vis de la science. Sa condamnation par le Pape Pie IX*. Bruxelles: L'Action Catholique, 1908?, 6ed, 48 p, col. Science et Foi v. 2. Esta edición recoge también el discurso pronunciado el 8 de diciembre de 1907 en el auditorio del Colegio del Papa de la Universidad de Louvain. (Publicado también la *Revue Néo-scholastique de Philosophie*. T. XV, 1908 p. 5-11. El duro episodio entre el modernista Tyrrell y el cardenal Mercier esta documentado en: BOUDENS, Robrecht. “George Tyrrell and Cardinal Mercier: a contribution to the history of Modernism”. En: *Two Cardinals: J.H. Newman/D.J. Mercier*. Louvain: Peeters, 1995, p. 301-334.

³⁷² MISIAK, *op. cit.* p. 50.

hacerse famosa por su intolerancia como arma de combate intelectual e instrumento de exclusión política.

¿Cómo entender esta paradoja? Ya hemos mostrado que bajo la superficie del juego político, a veces mojigato e inmediatista, a veces visionario y futurista; ocurrió una reacomodación estructural, la cual a pesar y en contra de las propias ideologías -tradicionalistas y reformadoras-, modificó sin retorno el modo de concebir e intervenir la “naturaleza del hombre”, y es ello lo que indica la importancia decisiva del saber psicológico, y uno de sus campos estratégicos de aplicación, la pedagogía. En la documentación analizada, hemos hallado un grupo de series, imbricadas entre sí, pero diferenciables, que acreditan la singularidad de este evento. Tales series de desplazamientos fueron: la de las relaciones entre filosofía y ciencia experimental; la de las fronteras entre el mundo metafísico (Dios, Alma y Cosmos) y el mundo físico; y la de las relaciones entre alma, pensamiento y cerebro para explicar la conducta humana. Todas ellas, al intersectarse, finalmente produjeron la aparición de un principio más interno de explicación y de un nuevo campo de observación, para la psicología humana y en particular para lo infantil y lo juvenil: el reino de la biología, ya invisible al simple ojo empírico.

2. Lo viejo y lo nuevo

El proyecto de la restauración, tal como lo formula Mercier, sostiene en términos teóricos la última batalla para evitar que la psicología fuese separada de la filosofía, contra la pretensión de la ciencia experimental: “cortar la cuerda que había ligado la psicología a la metafísica” (A. Binet). Para el neotomismo, el gran causante de este peligro era la doctrina cartesiana, la cual había conducido los estudios sobre el alma humana a un callejón sin salida: un dualismo cargado bien hacia la materia, bien hacia la razón; o un monismo de nuevo polarizado, bien hacia el materialismo bien hacia el espiritualismo.

¿Cuál es el límite entre lo espiritual y lo material? Esta pregunta es la que la ciencia experimental redefine desde finales del siglo XIX. Esta pregunta se convierte en: ¿Qué es la materia? Ninguna de las tres “sustancias objetivas” de la metafísica clásica -Dios, Alma, Mundo- habían quedado en su lugar con las ciencias físicas, las ciencias del cuerpo y las de la psique. Para los psicólogos racionales, parecía haber llegado el fin. Debían aceptar que el alma no era visible de modo experimental, que no tenía substancialidad física. Sin embargo los materialistas debían reconocer por igual que muchas cosas no podían ser aún explicadas por su teoría. La cuestión de la existencia del alma, parecía aún una cuestión pendiente, pues, aún era posible tomar la ofensiva contra los materialistas, y según Gabriel Compayré, Rector de la Universidad de París, psicólogo protestante de amplia divulgación hacia la última década del siglo XIX; era posible demostrar que ellos mismos no tenían ninguna idea clara de la materia:

“El cerebro, dicen, no es solamente la condición del pensamiento, sino su causa y su sustancia. Pero ¿qué es el cerebro mismo? ¿Cómo lo conocemos sino es por medio del pensamiento? Las fibras y las células nerviosas ¿qué son en definitiva sino representaciones del pensamiento, concepciones de nuestro espíritu? A los que dicen que todo es materia, tenemos el derecho de responderles con más lógica y certidumbre que todo es pensamiento. Y a los que dicen: ¿Qué es espíritu? les responderemos ‘¿Qué es la materia?’.”³⁷³

Pero mientras las discusiones se mantuvieran en el capítulo de la psicología racional, podían seguir siendo resueltas por la filosofía, cuyos vínculos con la teología y la apologética, garantizaban el fundamento religioso de los saberes sobre el hombre, y en especial, de toda moral legitimable. Por el contrario, si el asunto lograba ser desprendido de la filosofía, y pasaba a ser cosa de las ciencias naturales, el temor de Mercier y la intelectualidad católica, se haría cierto: la joven ciencia psicológica caería sin remedio en el “monismo materialista” (el pensamiento es materia); y al divorciarse de la “sana filosofía”, dejaría de existir como una ciencia aparte, llegando simplemente a formar “un capítulo de la mecánica o de la fisiología”.

Mas cuando se afirma que los tomistas aceptan las condiciones de la investigación empírica, no insinuamos que se trata de un mero juego de apariencia o astucia. Es que el único lenguaje que podían usar para evitar el materialismo filosófico, e impedir que los psicólogos modernos sacasen conclusiones filosóficas generales, visiones del mundo especulativas y dogmáticas en sentido anti-religioso, era el lenguaje de la misma ciencia. El contra-argumento de la psicología católica contra la postulación de un orden cósmico regido por las leyes de la materia y la energía, y dotado de sentido teleológico no religioso -el ascenso evolutivo de la vida hacia la conciencia-, era demostrar cuán anticientífico era dar ese salto desde los hechos y las hipótesis, hasta las “cosmovisiones ideológicas” del evolucionismo. Era el único lenguaje competente para protestar, cuando los defensores de la psicología moderna

“pasaban la raya de la investigación empírica entregándose a especulaciones filosóficas..., no sólo en nombre de la sana filosofía, sino también de la ciencia misma, ya que semejantes hipótesis, dogmatizantes e injustificadas, sólo pueden servir de grillos a la misma investigación”.³⁷⁴

³⁷³ 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 [Traducción de la 10ª ed. francesa] p. 234. En 1927 aún se planteaba la duda: “A la pregunta ¿qué es el alma en su esencia?, podemos responder con esta otra: ¿qué es el cuerpo en su esencia? Tan difícil es responder la una como la otra”. BALDWIN, James. *Psicología Pedagógica elemental* Trad. Domingo Barnés. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1927 p. 73-74. Ambos manuales de psicología fueron usados en Colombia para la formación de maestros.

³⁷⁴ GRUENDER, Hubert; S.J. [Profesor de Psicología en la Universidad de San Luis]. *Psicología sin alma*. Trad. de Dionisio Domínguez, S.J. Buenos Aires: Difusión, 1945 [1a. ed: 1911] Colección Balmes. p. XII-XIII.

Mientras la propuesta teológica modernista quería redefinir la fe en términos de experiencia, no de dogma; el Cardenal Mercier y toda la oficialidad romana se parapetaron en esta salida más complicada, la neoescolástica, a saber: el carácter racional de la fe y la demostrabilidad racional de Dios. Pero esta demostración debió, a su vez, reconocer que su validez era filosófica, ya no científica.³⁷⁵ Los dos debates, el de la naturaleza del alma y el de la objetividad de Dios, significaban aceptar que lo visible estaba regido por las nuevas leyes de visibilidad de la ciencia, tal como había dicho Bernard: las conexiones causales entre los fenómenos retrocedían al interior oscuro de los organismos vivos, ya no eran observables directamente en la superficie transparente de los objetos. Y lo que no era así observable o experimentable, no podía ser enunciado, al menos desde la ciencia. Los sabios modernos simplemente silenciaban lo que superaba la experiencia científica, situada entre dos umbrales no-científicos: el de la experiencia empírica individual y el de la generalización especulativa de la razón.

Era necesario definir un nuevo tipo de función para la fe. No era broma el conflicto que enfrentaba a Dios contra un escalpelo: la fe de las jóvenes generaciones letradas estaban amenazadas, por primera vez en la historia, no por un enemigo externo, sino por su propio ojo: la ciencia les mostraba hechos, pero sin filosofía católica, el microscopio y el bisturí no les mostrarían nunca el alma sobrenatural. Pero la situación era curiosa, pues mientras los católicos mojigatos, los conservadores fanáticos, los predicadores apologetas o los periodistas ruidosos que movían la opinión pública, ponían el grito en el cielo ante las innovaciones pedagógicas de corte experimental y objetivo; era la propia élite católica modernizadora, quien comprendía la importancia de una formación científica para defender verdaderamente la fe. Los tiempos estaban cambiando, y al lado del viejo principio de autoridad sagrada, se erigía un nuevo principio de autoridad inapelable: la ciencia.

El psicólogo jesuita Hubert Gruender, expresa de manera paradigmática el cambio católico. Hacia 1924, doce años después de haber escrito uno de los libros insignia contra la psicología experimental, *Psicología sin Alma*,³⁷⁶ terminó por dedicarse a investigar sobre la percepción visual binocular del espacio y sobre la visibilidad de las sensaciones de color, e hizo aportes interesantes en el campo de la acromatopsia.³⁷⁷ ¿Era

³⁷⁵ En el Tratado de Psicología de Mercier volvemos a encontrar la afirmación que ya vimos en su Tratado de Metafísica, y que escandalizaba a Gilson: “Ya sabemos que Dios no es el objeto directo del entendimiento humano; pero se trata de saber cuál es el procedimiento indirecto que conduce a El: No puede conocerse la existencia de Dios sino por vía de demostración. MERCIER, D. *Curso de Filosofía. Psicología*. tomo II p. 67-68 [Versión Castellana]. “El alma no conoce su esencia sino de una manera indirecta y refleja, que sus nociones del Ser Divino son negativas y analógicas, y que la existencia de Dios no es para ella objeto de una intuición, sino de una demostración”. MERCIER, D. *op. cit.* tomo II. p. 38.

³⁷⁶ GRUENDER, H. *Psicología sin alma...*, p. 118, 144

³⁷⁷ GRUENDER, Hubert; S.J. *Curso de introducción teórico-práctica a la Psicología Experimental*. Trad. de Fernando Palmés S.J. [Profesor de Psicología y Pedagogía en el Colegio Máximo de San Ignacio,

una incoherencia, una concesión a la Modernidad? En absoluto, su caso confirma de nuevo el modo como logró la neo-escolástica dejar asegurado el espacio para su saber de lo moral y lo sobrenatural: aceptar la distinción moderna entre lo experimental y lo especulativo para salvar las “causas últimas de las cosas”, un orden de visibilidad diferente al de las “causas inmediatas”:

“al proponer estas cuestiones [sobre el alma] pisamos ya las últimas razones de las cosas [...] nos abstendremos nosotros de meternos aquí en ellas; no porque no tengan respuesta [...] sino porque traspasaríamos los límites de una ciencia experimental. Nos contentaremos pues con el estudio de las causas próximas de los fenómenos de la conciencia, dejando para la filosofía el estudio de las demás...”³⁷⁸

Al asumir la intelectualidad católica estas reglas de juego, y aceptar la ampliación del campo de observación experimental, acepta hablar también, como los científicos, sólo de lo científicamente visible. Evitar la desconexión entre filosofía y psicología por el camino de aceptar la autonomía de objetos de cada una, para conservar la filosofía como guía moral del sentido de la experimentación: ésta es la fórmula de la modernidad católica.

3. *El alma y el escalpelo*

Lo que vemos aparecer entonces es un campo de polémicas estratégicas sobre la “naturaleza humana”: por un lado, un nuevo dominio de temas científicos, y por otro, una polarización estratégica de la batalla ético-política entre el bien y el mal, entre dos escuelas hostiles. El “ángel bueno” tiene que cambiar la espada por el escalpelo, pues ha de salvar la existencia del alma espiritual con argumentos científicos. Por ello la antigua explicación escolástica sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, adquirió importancia central, dado que permitía a los psicólogos católicos, superar tanto el racionalismo como el materialismo:

“Los escolásticos siempre han enseñado que todos esos actos [del entender y del querer] dependen del organismo corpóreo; mas al precisar la índole de tal dependencia, hacían hincapié en una distinción que la psicología moderna ha mirado con desprecio o relegado al olvido [...] Trazaban una línea divisoria entre los actos de orden *sensitivo* y los del orden *intelectual*. A los primeros siempre los consideraron como *funciones orgánicas, es decir, como actos del órgano vivificado*, del alma y del cuerpo; no del alma sola; a los segundos, a los actos del orden *intelectivo*, aunque inmediatamente provengan

Barcelona]. Barcelona: Eugenio Subirana, Editor Pontificio; 1924. (Biblioteca Psicológico Pedagógica, vol II) Prólogo del traductor. p. X. El texto era distribuido en Bogotá por la Librería Voluntad.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 3

de sola el alma, los suponían “extrínsecamente dependientes” o, como dicen hoy, *condicionados* de la actividad cerebral, mientras el alma vive unida con el cuerpo”.³⁷⁹

Para entender esto, explicaba Mercier cómo habían procedido los psicólogos: unos, “cartesianos”, distinguiendo dos clases distintas de procesos, los psíquicos y los somáticos, mientras otros autores, afirmaban que ambos procesos eran de la misma naturaleza. Los primeros, cuya explicación dualista era la mayoritaria, debían recurrir a dos tipos de hipótesis posibles: una hipótesis “paralelista”, para la cual el hecho psíquico y el corpóreo son independientes, tienen sus propias leyes, pero suceden en perfecta armonía y corren en paralelo a causa de un orden preestablecido. Otra, la explicación interaccionística, veía al cuerpo como una máquina gobernada por el alma.³⁸⁰

Los psicólogos católicos, quienes por razones doctrinales no podían abandonar el dualismo, lograron tender el puente hacia la solución científica, reactivando la versión tomista del dualismo aristotélico conocida como hilemorfismo, compuesta de dos palabras griegas: *hyle*, materia, y *morphe*, forma.³⁸¹ Este consiste en postular que no obstante el hombre consta de cuerpo y de alma, éstos están unidos substancialmente, forman una sola substancia. Aristóteles enseñó que todo cuerpo físico, del más simple al más complejo, está compuesto de dos principios: el material y el formal. Ambos principios tomados separadamente son incompletos; tomados conjuntamente se completan mutuamente y forman una substancia una. Esta idea se apoya en la distinción fundamental entre potencia y acto: según Aristóteles, ni la materia ni la forma existen por sí mismas, no son dos substancias, sino una substancia en la unión.³⁸² El ejemplo que se usaba para explicarlo es el aquel famoso de la estatua de bronce: el bronce puede ser diversamente modelado, la forma puede ser una esfera, una estatua de Apolo, o una masa deforme. Sin forma alguna, el bronce no puede existir. Mas por otra parte, la forma no tiene existencia propia. En la naturaleza hay formas naturales que hacen que las cosas sean lo que son, determinan sus caracteres esenciales y constituyen

³⁷⁹ “Ningún acto, cognoscitivo o apetitivo, es una función orgánica en el sentido *materialista*, o sea producto de la materia, organizada sí, pero sin alma; y los actos del orden *intelectivo*, aunque orgánicos, no lo son intrínsecamente como los del orden sensitivo. Los actos del entendimiento y la voluntad siempre pasaron en los escolásticos por inmatrimales, y por eso los han derivado siempre de un principio también inmaterial, *el alma espiritual*”. GRUENDER, H. *Curso de introducción...*, p. 19.

³⁸⁰ MISIAK, *op. cit.* p. 12-13.

³⁸¹ “Los cuerpos materiales, en razón de su extensión, están compuestos de partes cuantitativas. Pero este algo que es extenso, -la substancia misma del cuerpo material- ¿qué es? ¿Es simple o compuesto? Aristóteles, y con él los grandes pensadores de la antigüedad y de la edad media, estaban de acuerdo en creer que la *substancia* material está compuesta de dos principios substanciales, la *materia primera* y la *forma substancial*. Esta teoría es denominada a menudo hoy bajo el nombre de *hilemorfismo*”. MERCIER, D. *Traité élémentaire...*, § 141, p. 335. [La versión castellana de 1927 es idéntica, [en Psicología] a ésta de 1913].

³⁸² “La potencia implica posibilidad de obrar, y el acto, operación ejercitada actualmente... Descartes y algunos de sus sectarios han pretendido obstinadamente que, así como las potencias del alma no se distinguen realmente de la esencia, así no existe tampoco distinción real entre las potencias y sus actos”. VALLET, P. [1879] *Lecciones de Filosofía ...*, p. 237-38

el principio de toda su actividad. Aplicado al hombre, quiere decir que éste está compuesto de materia y forma, alma y cuerpo, siendo el alma la forma, forma substancial, como decía la terminología escolástica. Era una reactivación aristotélica, pero apoyando su legitimidad en el discurso experimental:

“Existe una dualidad alma-cuerpo pero bajo una única forma substancial, tesis que se anticipa a los descubrimientos actuales de la psicología fisiológica”.³⁸³

Lo que molestaba no era la ciencia en términos abstractos, sino una psicología que quería borrar el punto de apoyo ancestral de la pastoría moral: el alma como sustancia, como objeto real pero de naturaleza metafísica, y por tanto como principio de la subjetividad definida por el pensamiento religioso. Lo que ofendía a los católicos era una *Psicología sin Alma*, tal como rezaba el título del libro del jesuita Gruender.³⁸⁴ No se rechazaba la nueva psicología experimental, sino el hecho de que se negara la dimensión sobrenatural del hombre, la existencia de un alma objetiva, en un doble sentido: dotada de facultades innatas, y al tiempo intrínsecamente independiente del cuerpo; y que se pretendiera demostrar la continuidad entre la materia, la vida y la conciencia. Gruender, declaraba sencillamente inaceptable la tesis de la psicología materialista, su gran fórmula psico-fisiológica materialista: “*el pensamiento es una función del cerebro*”.³⁸⁵

³⁸³ ZARAGÜETA, Juan. “Rasgos fundamentales de la sicología tomista”. En: *Revista del Colegio Mayor del Rosario*. Bogotá, Nos. 197 y 198. Agosto y Septiembre de 1925, pp 405-413; 474-482. Juan Zaragüeta y Bengoechea (1883-1975) fue discípulo de Mercier (o al menos del ISP, desde 1908), y se convirtió en el más importante filósofo neotomista español del siglo XX. Compiló, indexó y divulgó la obra *completa* del cardenal belga en lengua castellana: Cfr: ZARAGÜETA BENGOCHEA, Juan. *El concepto católico de la vida según el cardenal Mercier (1851-1926)*. Bilbao: Espasa-Calpe 1930, 2 vols; y fue al mismo tiempo estudioso defensor de la obra de Jaime Balmes, su coterráneo. Sobre su trabajo en Lovaina, ver: NOËL, Léon. « Le mouvement néo-thomiste ». *RNSP*, Louvain, v. XVII, (1910), p. 93-103; su biografía en: BERNAL RÍOS, Jesús; DELGADO CASADO, Mariano. “Juan Zaragüeta Bengoechea (1883-1975)”. En: CORETH, E; et al. *Filosofía cristiana en el Pensamiento católico s. XIX y XX*. Vol. 1, Madrid, Ed. Encuentro, 1994. p. 714-717. Para su producción intelectual, ver Bibliografía.

³⁸⁴ “Taine y los fenomenistas han pretendido construir una “psicología sin alma”. La palabra espíritu, dicen, no es otra cosa que un nombre colectivo que expresa un conjunto de percepciones unidas por medio de ciertas relaciones. La vida psíquica no es más que una sucesión de fenómenos, y el yo no tiene más realidad que la de esos mismos fenómenos. Sin embargo, es inevitablemente necesario suponer “algo que sirva de *substratum* a los actos”, como se expresa Herbert Spencer: la nutrición tiene lugar en *alguna cosa* o en *alguien* que se nutre [...] ¿Por qué hablar, por otra parte, de *nuestro yo*, si no hay más que eventos, si *nosotros nada somos*?”. MERCIER, D. *Traité élémentaire...*, t. I, § 141, p. 320. [ed. castellana, p. 321].

³⁸⁵ “Es cierto, por una parte que los actos del pensamiento y de la voluntad son *inmateriales*. Por otra, los actos intelectuales, y por consiguiente, los actos de la voluntad racional dependen de las condiciones anatómicas y fisiológicas del sistema nervioso, y aún más directamente, de nuestras facultades sensibles, que son materiales. ¿Cómo conciliar estos hechos? ¿Cómo explicar esta dependencia? [...] ¿Es cierto que el cerebro *es el órgano del pensamiento*? La respuesta a esta cuestión exige una distinción. Bajo el nombre de “pensamiento” se puede entender, en efecto, dos cosas diferentes: se puede llamar *pensamiento el trabajo combinado de los sentidos y de la inteligencia* cuyo resultado es el concepto. El trabajo de los sentidos se opera en la capa cortical del cerebro, y por consiguiente, en este sentido, no hay dificultad en decir que el cerebro es el órgano del pensamiento. Pero también se llama *pensamiento* al resultado mismo de este trabajo, al *concepto intelectual* en cuanto se opone a la sensación o a

Pero no era sólo una condena dogmática, doctrinal. El debate era científico, contra

“el gran paso de la psicología escolástica a la psicología científica, que es el paso de concebir el alma como *substancia*, a concebirla como *función*”.³⁸⁶

Gruender enumera las versiones supuestamente científicas que eliminaban de la psicología el alma como substancia: entre los evolucionistas monistas hallaba aquellos que sostenían que los actos conscientes, o se desprenden de la materia “como se desprende el vapor acuoso de una caldera” (“Teoría de la Producción” de William James); o eran una especie de fosforescencia de la sustancia gris (“Teoría de la fosforescencia”: sin fósforo no hay pensamiento). Y entre los dualistas, ese nuevo mundo psíquico tenía que ser en último análisis, un “agregado de átomos de conciencia” vinculados a la materia desde el origen en una nebulosa primordial (“Psicología atómica” de Spencer, o la “Teoría de la mente-elemento” de William Kingdom Clifford y otros.³⁸⁷

Pero para el jesuita, la más “monstruosa concepción” era la del profesor William James llamada “*Teoría de la transmisión*”, según la cual nuestra alma no es un ser permanente y substancial, sino “una corriente finita de conciencia, o mejor, de ciencia, un raudal de pensamientos, una *función*”.³⁸⁸ ¿Cómo sería posible fundar un orden moral sin un alma substancial? Pero aunque por cierto los materialistas no tenían claro qué cosa era la materia, y menos cuál era la naturaleza de las relaciones mente-cuerpo, si habían logrado desmaterializar, dessubstancializar el alma clásica. Los intelectuales católicos debieron, para salvarla filosóficamente, aceptar que en efecto el alma era invisible al microscopio, pero ello les implicó aceptar también que el espacio que ocupaba el alma fuese ocupado por nuevos objetos de conocimiento: las velocidades de reacción sensorial, los fenómenos nerviosos de la mente. Los católicos también modifican su saber sobre el hombre. La ciencia les ha mostrado que éste ya no debía ser visto más como aquel conjunto mecánico -suma de mecanismos- tan caro al saber

la imagen. En esta segunda acepción, el pensamiento es evidentemente inorgánico, excluye la cooperación subjetiva de todo órgano”. MERCIER, D. *Traité élémentaire...*, t. I, § 148, p. 328-329. [ed. castellana, p. 328-329].

³⁸⁶ GRUENDER, H. *Psicología sin alma...*, p. 118, 144. “Para la psicología experimental, la inteligencia ya no es una función discreta, no es simplemente la facultad susceptible de conocer lo real, sino que tiene diversos aspectos y asume variadas formas: Según el psicólogo Henri Pieron, “lo que constituye el funcionamiento mental es un conjunto de factores. Cuando se trata de resolver un problema, toda la vida entra en juego. Hay una verdadera armonía funcional, y los elementos, y los elementos que constituyen el acto mental no se pueden aislar”. [PIERON, Henri. *Conferencias de Psicología*. Dictadas en la Facultad de Educación de la Universidad Nacional. Bogotá, (dactylo), 1934, p. 49. En: SÁENZ, J; SILDARRIAGA, O, OSPINA, A. *Mirar la Infancia...*, t. II, p. 201].

³⁸⁷ Es la teoría que enseña que nuestros estados mentales son compuestos, y era la respuesta de los kantianos en psicología, que refutaban a Tracy desde otro punto de vista: [“Hemos considerado a la conciencia, como un compuesto de sensaciones...pero la misma sensación elemental ¿no lleva consigo una conciencia?” CLIFFORD. *Lectures and Essays*, 1886] cit. por GRUENDER, *Psicología sin alma...*, p. 10.

³⁸⁸ GRUENDER, H. *op. cit.*, p. 1-2.

clásico, ahora se había de reconocer al hombre como un conjunto de sistemas funcionales: el ser vivo de la biología, un *organismo viviente*, una especie animal peculiar que lucha por su sobrevivencia con sus medios singulares, el trabajo, el lenguaje y la adaptación al medio vital:

“El hombre no puede ser dividido en un cuerpo sometido a las leyes de la mecánica y en un alma pensante colocada fuera del organismo. Es un ser *uno* que vive, siente y piensa”.³⁸⁹

El catolicismo científico se lanzó entonces a la experimentación usando papeles graduados y aparatos de medición, expresando sus hipótesis en curvas y gráficos. Y su campo privilegiado de trabajo fue, por demás, el de sus ancestrales enemigos, los sensualistas: dejando el problema del alma para la filosofía y la catequesis, los investigadores católicos quedaron como fascinados por todo lo de material que contiene el mundo de las emociones. Lo interesante aquí es el sentido estratégico que terminó teniendo este trabajo de laboratorio: empalmar el problema clásico de la sensación, con la fisiología experimental de los sentidos y el sistema nervioso. Realmente había una nueva frontera para el viejo misterio –el que movió la obra de Balmes- de la percepción psicológica:

“La sensación de color no puede ser definida por su mera correlación con una determinada clase de luz, como es definida por los físicos. El problema que ahora se nos presenta es el de *explicar de una manera mejor esa misteriosa equivalencia fisiológica de tantas clases de luz tan diferentes?*”.³⁹⁰

¿Cómo se conectan las sensaciones, las redes nerviosas, y los sentimientos? ¿Cómo son las relaciones entre mente, cerebro y cuerpo? Este terreno es el de la psicofisiología, una ciencia fundada tanto en la observación física y fisiológica, “como en la observación interna de los estados de percepción y de conciencia”.³⁹¹ Tal como lo señaló Mercier, se trataba de

“suscitar sistemáticamente, mediante una serie de excitantes físicos y fisiológicos, distintos estados de la apercepción y de la conciencia [que pertenecen al dominio de la Psicología]; estudiar después, cómo esos estados pueden manifestarse y exteriorizarse; observar, clasificar y medir los antecedentes y consiguientes orgánicos, unidos a las modificaciones internas [que pertenecen al campo de la Fisiología]; he aquí el campo de la experimentación psicológica”.³⁹²

Y ahora, como otra ironía poética de la historia de los saberes, pudieron los católicos, ya que no con la apologética o con la filosofía, sino con sus aparatos y

³⁸⁹ MERCIER, D. *Psicología*, t. I, p. 14.

³⁹⁰ GRUENDER, H. *Curso de introducción...*, [1924], p. 140.

³⁹¹ THIÉRY, M. A. “Lección inaugural”. Armand Thiéry (1868-1955) fue el sucesor de Mercier en el Curso de Psicofisiología en Lovaina. Cit. en MERCIER, *Psicología...*, t. I, p. 8.

³⁹² MERCIER, D. *Psicología...*, t. I, p. 9.

laboratorios, dar científica muerte a la problemática clásica de la sensación, a partir de un saber sobre lo no-consciente desde el punto de vista orgánico.³⁹³ En Mercier, quien recoge hacia 1905 los resultados de las investigaciones de los fisiólogos acerca de “las imágenes”, hallamos esta afirmación:

“Wundt prefiere decir que los vestigios de las sensaciones son *disposiciones funcionales* de la sustancia nerviosa [...] y es lícito suponer [...] que esta disposición adquirida de la sustancia nerviosa, se debe a una cierta modificación en la disposición molecular de la fibra o de la célula nerviosa; eso equivale a suponer que un elemento anatómico por entre el cual ha pasado una corriente nerviosa, se encuentra por lo mismo en un estado molecular menos resistente a la propagación de una onda nueva [...] De lo anterior se deduce un corolario que resume todo lo que se conoce acerca de las propiedades de la imagen. La imagen *representa* los fenómenos sensibles que *presentan* las sensaciones, aunque generalmente los reproduzcan en un grado diferente; puede por lo tanto aplicarse a la imagen en cierto modo, lo que hemos dicho de la *cualidad, intensidad y fuerza motriz* de las sensaciones”.³⁹⁴

Esto significa una fisiología que aunque ha llegado a una estructura más interna de observación y explicación (las células, las moléculas y la corriente nerviosa) parece seguir prendida de la búsqueda de “*fantasmas*”, representaciones pasivas sobre el cerebro. Sin embargo en Mercier, ese salto a lo moderno, a la acción del sujeto sobre el objeto, es literalmente, “un temblor contenido”:

“Toda representación de [...] una figura [...] lleva tras sí una representación del movimiento necesario en el trazado...de esta figura, y en consecuencia provoca las mismas modificaciones musculares. Todo lo que vemos, todo lo que nos representamos, se proyecta sin advertirlo en nuestra musculatura. Esta parece no moverse, pero está muy lejos de ser inerte; millares de excitaciones nerviosas varían a cada instante su tonicidad, y nuestro cuerpo se encuentra en estado de vibración incesante como el ambiente de una sala con las ondas sonoras de una orquesta”.³⁹⁵

Con lo cual se abría un doble campo: de un lado, volver a admitir el papel de lo subjetivo aún en los procesos en apariencia más físicos; pero aceptar esto implicaba a la vez reconocer que esta subjetividad ya no es la razón y la voluntad soberanas del hombre clásico, sino que éstas se hallaban constreñidas por la fisiología y en general por el reino involuntario de lo orgánico. Y de otro lado, esto significaba al catolicismo

³⁹³ “El concepto de sensación *inconsciente* [...] no es contradictorio: [...] es una modificación en el sujeto que siente, destinada a ser consciente, pero a falta de ciertas condiciones de intensidad y de duración [verificadas experimentalmente], la conciencia no se produce de hecho, no es advertida por el sujeto que la recibe”. MERCIER, D. *Psicología*. t. I., p. 207.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 247-248.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 250. Recordemos el diagnóstico foucaultiano: “Se podría admitir que la “región psicológica” ha hallado su lugar ahí donde el ser vivo, en la prolongación de sus funciones, de sus esquemas neuromotores, de sus regulaciones fisiológicas, pero también en el suspenso que les interrumpe y las limita, se abre a la posibilidad de la representación [...] FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 367. Ver *supra*, Cap.4, nota 405.

asumir la finalidad estratégica de la investigación psicológica moderna: el establecimiento de la frontera entre lo normal y lo patológico, y su aplicación a los problemas de la vida laboral capitalista y de la regulación de la vida de las masas subalternas: medición de coeficientes de inteligencia; salud pública física y mental; tests de aptitud profesional; patologías criminales, etc.³⁹⁶ El nuevo “misterio humano” exigía abrir el interior de los cuerpos a la medición.

Esta intelectualidad católica, antes que negarse a la experimentación psicológica, se engolosinó en el uso de la nueva parafernalia científica de intervención sobre la interioridad. Mercier describía con entusiasmo las nuevas máquinas diseñadas para suscitar sistemáticamente las reacciones humanas y medirlas:

“Es ley general en fisiología que la sangre afluye al órgano de acción. Aplicando ese principio al trabajo cerebral, Mosso (*La Peur*: ch. III et IV) ha medido con el auxilio de un instrumento al que dio el nombre de pletismógrafo (medidor de cambios de volumen), el cambio de volumen que se produce en los vasos capilares de las extremidades, bajo la acción de diversas excitaciones sensitivas y sensoriales. El pletismógrafo de Mosso se compone de dos bocales de vidrio llenas de agua, en ellas se introducen las manos del individuo, y entonces se tapa con barro el orificio alrededor de la muñeca, de modo que forme una cubierta que cierre herméticamente. Sólo un tubo delgado atraviesa la cubierta. Cuando a consecuencia de una emoción de miedo o de ansiedad, por ejemplo, el sistema vasomotor es directamente excitado, y de consiguiente, aumenta en volumen cada vaso capilar, de donde aumenta también en volumen la suma de los vasos, o sea el miembro que los contiene, y este aumento en volumen arroja un poco de agua del recipiente. Este agua aparece en un tubo vertical colocado en una de las piezas, y que está graduado”.³⁹⁷

Y era no sólo la asunción de las técnicas y los problemas científicos, sino también de las implicaciones deontológicas de estos métodos de observación, utilizar los hombres enfermos como fuente de extracción de saber:

“Otro aparato usaba Mosso, y era una especie de lecho donde se extendía el individuo. Este lecho está formado de una sola plancha atravesada sobre cuchillos de balanza; ésta aumenta de peso así que la sangre afluye a la cabeza y hace inclinar la balanza hacia este lado. Mosso ha podido observar directamente el flujo sanguíneo cerebral en un obrero que había tenido levantada una parte del cráneo en un diámetro de algunos centímetros. Aplicando a ella una palanca inscriptora ha obtenido el experimentador una descripción gráfica de pulsaciones; ha visto que ésta se desviaba cuando se

³⁹⁶ “No pueden pasarse por alto los fenómenos de la visión del color. Porque no son ellos anormales en el sentido de importar algo no sujeto a ley alguna; sino que las irregularidades que nos ofrecen se presentan con verdadera regularidad. [...] La Psicotécnica tiene sumo interés en descubrir los sujetos afectados por esa anomalía de la visión, en orden a todos aquellos oficios o profesiones en cuyo desempeño se emplean señales de color”. GRUENDER, H. *Curso introductorio...*, p. 141.

³⁹⁷ MERCIER, D. *Psicología*. t. I, p. 196.

pronunciaba su nombre durante el sueño, o simplemente bajo la influencia de un ensueño”.³⁹⁸

Esta línea de análisis nos deja en el umbral de la historia de la psicología católica, otro trabajo que está por emprender. Nos interesa por el momento, señalar cómo un triple campo se ha hecho visible al saber: la fisiología de los sentidos, el universo celular y lo involuntario; pero otro campo a su vez se ha tornado invisible, el del alma espiritual. O, para decirlo con precisión: entre la pedagogía y la filosofía católica y los saberes modernos se ha redibujado un nuevo límite, un nuevo juego entre lo observable y lo oculto, que todos los modernos -tanto científicos como creyentes- aceptaron como regla de verdad.

Mas el efecto profundo de este proceso de incorporación de la ciencia experimental, es que, ya fuese por católicos o por materialistas, se consolida una mutación en la manera de definir la subjetividad, se corre la línea divisoria entre “el adentro y el afuera” de los sujetos: en el terreno del saber sobre el hombre, se está ante la aparición de nuevas “definiciones” del individuo, de nuevas tecnologías para el conocimiento de la interioridad del sujeto y sus “tendencias”; todo ello bajo el nombre de la ciencia experimental y la autonomía personal y social. Si por una parte se acepta que se mueva la frontera entre lo físico y lo metafísico, ello sólo se hace al “descubrir” la existencia de una estructura en el sujeto, en los procesos de la conciencia, que no era antes visible, y que estaba como situada detrás, más profunda, y desde la cual era posible explicar y estudiar las raíces de las facultades lógicas:

“la verdadera psicología encuentra en el *cerebro y en los nervios* el puente entre el espíritu y la materia. Las teorías y las especulaciones metafísicas, lo mismo de la antigua que de la nueva psicología, desaparecen; pero todos los hechos establecidos del espíritu reaparecen en la verdadera psicología”.³⁹⁹

El “juego” de la neo-escolástica, sacar el alma del campo de lo visible para recuperar la autonomía de lo filosófico; le implicó situarse en la investigación sobre la fisiología del sistema nervioso y sobre los fenómenos de comportamiento no-consciente; y aceptar que en la determinación de la conducta humana no bastaba con una teoría lógica de las relaciones con la verdad y el error, como tampoco con una teoría de la voluntad consciente como fundamento de la moral; con lo cual el principio de autoridad doctrinal del magisterio eclesiástico quedó desplazado definitivamente, pero no en el sentido de “eliminado del mundo moderno”, sino apoyado en nuevos ejes, sobre nuevos dispositivos. El magisterio eclesiástico regresa por la puerta de atrás, por el mismo camino de la ciencia. La experiencia religiosa efectivamente cambia de fundamento, pues ya para nadie los objetos están “cubiertos con el velo religioso”. Dios no debe librar sus batallas para ser visto o dejado de ver entre los objetos, para ser

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 197.

³⁹⁹ BALDWIN, Joseph. *Psicología Pedagógica elemental*. Trad. de Domingo Barnés. Madrid: Daniel Jorro, 1927 [1887], Biblioteca Científico Filosófica, p. 16.

inferido desde las cosas, como en el racionalismo o empirismo clásicos; ahora ha de pelear a fuerza de silogismo filosófico, por no desaparecer al borde del microscopio, al filo del escalpelo.

Como se dijéramos que a partir de que las ciencias naturales se anexaron la psicología, conviriéndola en “ciencia del hombre”, la pregunta parecía ser angustiosa y demoledora para los pastores católicos: ¿qué es el alma? ¿dónde reside? ¿es una función orgánica? ¿es una hipótesis no comprobable en el laboratorio? Pero aceptar los hechos científicos era también aceptar los problemas teóricos, el campo de discusiones de la ciencia biológica, y era, de modo ambiguo, aceptar “su parte cierta”. Así, no es exagerado decir que el neotomismo de fines del siglo XIX aceptó, incorporó y difundió, desde la psicología y hacia la pedagogía, los elementos de las ciencias positivas de la vida, pero pensó que manteniendo su metafísica del ser y la substancia podía evitar incorporar sus consecuencias éticas –al menos en relación con la moral religiosa, ya que no pareció poner objeción a las prácticas de control moral y social derivadas de la ciencia experimental. Por el contrario, de acá resulta que una de las estrategias con que la intelectualidad católica trató de no perder espacios en la nueva sociedad secular, fue la de asociar las tecnologías de la ciencia experimental de la subjetividad a sus formas ancestrales de gobierno pastoral de las almas. *Vetera novis augere et perficere*.

Hasta acá las líneas gruesas de ese primer esbozo del problema.

4. *La psicología: la nueva metafísica*

Ahora, al cabo de nuestro recorrido arqueológico, podemos decir que fue en el terreno de la psicología donde el neotomismo experimentó la urgencia de apropiar o adecuar alguna de las bisagras epistemológicas acuñadas por los “sistemas” colocados en análogas coordenadas epistémicas: la bisagra positivista, la kantiana, la realista o la tradicionalista.

Ya hemos visto que tal fue el significado del trabajo decisivo que emprendió monseñor Mercier. Por supuesto, no fue él el único en abordar tal tarea, pues este reto afectaba a toda la intelectualidad neotomista y sus distintas organizaciones e instituciones,⁴⁰⁰ pero sí es claro que la “única universidad católica completa” para la época, le proporcionó al neotomista belga tanto los mejores recursos filosóficos y científicos para la labor encomendada, como la mejor visibilidad académica y política para entablar el debate con la intelectualidad y la academia seculares en términos de pares.

⁴⁰⁰ He citado estos neotomistas que cultivaron la psicología, especialmente el italiano Agostino Gemelli, *supra*, Cap. 5, nota 316. Sobre Gemelli, tal vez el más destacado psicólogo neotomista, ver Bibliografía.

Pero no fue por casualidad que el sagaz prelado observó que la verdadera batalla del nuevo poder espiritual se libraría en el terreno de la “ciencia del alma”, la psicología, justo en el punto en que ésta se convertía en “ciencia humana” gracias a los métodos experimentales. El fundador del ISP lo dijo con todas sus letras, hacia 1900: la psicología vendría a sustituir a la metafísica, en tanto llegase a encargarse del famoso paso de la “experiencia empírica individual” a la “experiencia del sujeto trascendental”, siguiendo aquella ruta que Destutt había preludiado:

“El primer triunfo de la psicología experimental es haber hecho de la psicología empírica, una ciencia natural, y multiplicado y trabajado con mayor cuidado y precisión los materiales que preparan las síntesis más comprensivas de lo futuro. Porque, hagámoslo notar, si los psicólogos profesionales tienen la noble ambición de constituir una ciencia, ellos sueñan o no con erigirla en el lugar de la metafísica. ‘Fijemos bien este punto de doctrina, escribe Mr. Binet. La psicología experimental es independiente de la metafísica, mas no excluye ninguna investigación de ésta’.⁽⁴⁰¹⁾ [...] Pero es, señores, que igual que la biología celular, la anatomía y la fisiología cerebrales, y otras veinte ciencias, [...] igual que estas investigaciones auxiliares, y aún me atrevería a decir que mejor que todas ellas, la psicología experimental contribuye a fijarnos sobre las fases científicas de la filosofía del hombre. [...] ¿Quién tan ciego que no vea que la psicología experimental imprime de esta suerte al estudio de los fenómenos psicológicos, una orientación novísima y favorecida por una consecuencia necesaria, el desenvolvimiento del conocimiento metafísico del yo?⁴⁰²

Es sólo examinando el trabajo de Mercier desde su particular predilección por la psicología como se entiende porqué él, y tras él toda la intelectualidad neotomista, ligaban y distinguían a la vez conocimiento científico y conocimiento metafísico, porqué estaban empeñados en evitar que se desatara el nudo que aún podía mantenerlos unidos, y cuál era el papel que venía a jugar allí la “filosofía de Aristóteles”:

“La metafísica, y en particular la psicología racional están desacreditadas o abandonadas, por fuera de las escuelas cristianas de filosofía: la tendencia metafísica es presentada en general como diametralmente opuesta a la tendencia científica. La

⁴⁰¹ [A. BINET. *Introduction à la psychologie expérimentale*. Paris, Alcan, 1894, p. 146, cita de D.M.]

⁴⁰² MERCIER, D.-J. “La psicología experimental y la filosofía espiritualista”..., p. 166-167. [Discurso leído en la Real Academia de Bélgica, el día 9 de mayo de 1900]. En: MERCIER, D. *La filosofía en el siglo XIX*..., p. 421-450]. Ya desde 1892, en su famoso *Rapport sur les études supérieures de Philosophie*, Mercier mostraba la importancia estratégica que tendría para el neotomismo el ocuparse de psicología experimental: “La psicología sufre en la actualidad una transformación a la cual haríamos mal en sustraernos. En Alemania, en Leipzig y en Berlín, en París, en Inglaterra, en los Estados Unidos, se han montado laboratorios en los que centenares de jóvenes investigadores se esfuerzan, con paciencia admirable, por analizar el contenido de la conciencia. Poniendo en juego cuantos recursos ofrecen hoy la observación y la experimentación, se descomponen los fenómenos psíquicos, hasta donde se puede, en sus elementos: se analizan y se comparan las sensaciones visuales, acústicas, táctiles y otras en su aparición elemental y en sus distintas modalidades; se reconstituye su estado de composición primitiva; se mide la duración de los actos psíquicos, a fin de rehacer con mano más segura y precisión más rigurosa los materiales de la ciencia psicológica, condición sine qua non de una metafísica más comprensiva y más fecunda”. MERCIER, D.-J. *Rapport*..., p. 26.

antropología aristotélica y escolástica funda su parte racional sobre su parte experimental, ella deduce, de los hechos científicamente observados y sometidos a la conciencia, la naturaleza del hombre, y ulteriormente, su origen, su destino. La aplicación del principio de razón suficiente a los diversos datos de la conciencia y de la observación conduce primero a la distinción de las facultades, luego a la naturaleza compuesta del ser humano que es su primer principio. El estudio de la actividad superior del espíritu (νοῦς), actividad combinada del νοῦς ποιητικός y del νοῦς δυνάμει, lleva a la prueba de la naturaleza inmaterial del alma humana (ἀμιγής, sin mezcla); a la atribución de su origen a la acción de una causa extramaterial (ἐξωζεν); a su destinación a la posesión indeclinable del Bien supremo. Ahora bien, hace observar con razón M. Loomans [a los positivistas], que ‘las diversas partes de la filosofía se ligan todas al conocimiento de sí mismo: todas tienen un punto de partida psicológico’.⁴⁰³

Es, sin más rodeos, el punto crucial de la reconfiguración de las tecnologías y sujetos del poder pastoral: ¿quién iba a producir, distribuir y administrar *el saber objetivo* sobre las *subjetividades*?, y ¿de qué orden sería ese saber: científico, moral, metafísico, religioso, político, social? Y por ello, se trataba tanto de hacer investigaciones en psicología y ganar prestigio entre los científicos, como también de hacer “el mapa” del campo de saber para poder situarse cómodamente en él. Puede decirse que a ello está dedicada la obra tal vez más divulgada y traducida de Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, publicada por primera vez en 1897 y reeditada aún en 1925. Su plan no puede ser más elocuente:

“El capítulo I está consagrado al *examen de la psicología* de Descartes, el gran novador francés, donde estudiamos sucesivamente su *espiritualismo* excesivo y su *mecanicismo* aplicado al estudio del hombre. El capítulo II busca determinar la evolución histórica de la psicología cartesiana, [...] examinando, primero la *evolución del espiritualismo* que da nacimiento al ocasionalismo, al espinosismo, al ontologismo y al idealismo; y luego a la *evolución del mecanicismo*. [...] Buscaremos la génesis del *idealismo*, indicando la parte que Locke, Berkeley, Hume, Kant, han tenido en su desarrollo. Recordaremos enseguida la influencia de las ideas sensualistas de Locke, de Hume, de Condillac en Inglaterra y en Francia, veremos luego combinarse la influencia del *sensualismo* con la del *mecanicismo*, y de estos diversos factores resultar el carácter *positivista* o *agnóstico* que se asigna en general al *idealismo* contemporáneo. [...] Vendrá después un análisis sumario de los sistemas en los cuales nos parece resumirse el pensamiento filosófico de nuestros contemporáneos: hemos escogido a Herbert Spencer en Inglaterra, Alfred Fouillée en Francia, Wilhelm Wundt en Alemania; en estos maestros de la psicología hallaremos las influencias destacadas anteriormente. Las mismas influencias se dibujan un poco en todas partes en la enseñanza, en la literatura, en los hechos de la hora presente.⁴⁰⁴

Es como si fuera sobre este tratado donde se librarán juntos todos los combates, al menos los combates importantes y visibles: era el terreno de la ciencia positiva de la subjetividad, terreno abierto para todos los intelectuales. Una victoria en ese terreno ya no podía ser recusada como sólo cosa de las dudosas ciencias clericales. Por ello no es

⁴⁰³ MERCIER, D. J. *Les origines de la psychologie...*, [1897¹, 1925³], p. 450-451.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. viii-x.

casual que en el mapa que Mercier traza allí sobre el “estado actual de la psicología”, se señalen las relaciones paradójicas entre kantismo y positivismo, y entre lo que denomina “empirismo” y “fenomenismo”. No es tampoco por azar que hayan sido esos mismos puntos los que nuestra matriz epistémica ha logrado situar:

“¿Cuáles son, hoy, los caracteres generales de la psicología? Podríamos, al parecer, resumirlos en tres:

Descartes había reducido la psicología al estudio del pensamiento. Así mismo, el *objeto* actual de la psicología se limita a los *hechos conscientes* [...] Los fenómenos físicos y fisiológicos se supone que forman un compartimiento separado y son establecidos por la observación externa; los hechos psíquicos forman otro compartimiento aparte del primero y son observables por la conciencia, se les cataloga bajo el nombre común de *pensamiento* y se llama *alma* o *espíritu* el sujeto que les considera.[...]

La *metafísica* en general, y tras ella, la psicología que se llamaba antes *racional*, está casi *universalmente abandonada*; en revancha, la metafísica en el sentido de Kant; es decir, el *criticismo idealista*, cuyo único objeto es el de determinar los límites del pensamiento, se ha hecho predominante en todos lados. Bajo esta influencia sobre todo, el positivismo reviste la forma del *fenomenismo*, y la psicología, amurallada en el estudio de la conciencia, marcha cada vez más hacia un *monismo idealista o subjetivista*.

Por el contrario, el empirismo y el mecanicismo han contribuido a fijar la atención de los psicólogos sobre el aspecto *cuantitativo* de los fenómenos psíquicos; las investigaciones de *psicología experimental* han tomado un poderoso impulso, y marcan un progreso real y dan fecundas esperanzas para el porvenir”.⁴⁰⁵

Frente a la reducción cartesiana del alma humana al solo pensamiento, el argumento aristotélico de Mercier, inserto en la antropología moderna -tal como la describiera Foucault, la del sujeto-objeto del trabajo, la vida y el lenguaje⁴⁰⁶-, resuena en este tratado con una extraña fuerza teórica que no es fácil dilucidar en un primer momento, dados las confusiones metodológicas a que nos habituaron los tratados de metafísica, epistemología y cosmología. Veámoslo más de cerca. Por una parte, no hay duda sobre cuál ciencia positiva es la que proporciona el modelo a esta psicología neotomista: la biología:

“[Descartes] pretende, a nombre de la conciencia, que el alma humana es una, simple, inmaterial. No conocemos un ser uno, simple, inmaterial, tal como ese que se nos describe. El hombre que conocemos, nos lo revela la observación científica tanto como la conciencia: está sometido a las leyes de la gravedad y de la atracción; reacciona como los cuerpos químicos de nuestros laboratorios; la zoología lo ha

⁴⁰⁵ *Ibid.* pp. x, 213, 217, 274, 284.

⁴⁰⁶ “Estos modelos constitutivos se toman a los tres dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje. El hombre aparece sobre la superficie de proyección de la biología como un ser que tiene *funciones* –que recibe estímulos (fisiológicos, pero también sociales, infrahumanos, culturales) y responde, se adapta, evoluciona, se somete a las exigencias del medio, compone con las modificaciones que impone, trata de borrar los desequilibrios, actúa según regularidades y tiene, en suma, las condiciones de existencia y la posibilidad de encontrar *normas* medias de ajuste que le permitan ejercer sus funciones”. FOUCAULT, M. *Las palabras...*, p. 342.

clasificado dentro de la familia de los primates; y la circulación de la sangre en sus arterias, el funcionamiento de su vida nerviosa preceden, en él como en los otros representantes del reino orgánico, de las leyes fisiológicas generales. ¿Cómo pretender hacer de él un ser aparte? Y así el materialista concluye: todos los argumentos por medio de los cuales defendéis la simplicidad y la inmaterialidad del alma caen en el vacío: no hay alma inmaterial.

Sea, no se ha probado la existencia de un alma inmaterial cuya actividad toda se resume en la conciencia y cuya conciencia revelara inmediatamente su inmaterialidad. Contra este ser imaginario las reivindicaciones de la física y de la fisiología son legítimas [...] Lo que significa definir: que la tesis fundamental de la antropología, como la consideran los escolásticos frente a la psicología propuesta por Descartes, consiste en afirmar *la unidad substancial del hombre*?.⁴⁰⁷

Por otra parte, la filosofía aristotélica se muestra, en este punto, bastante versátil para discutir con las epistemologías mecanicistas e idealistas. De aquí resulta una constatación asombrosa: mientras que en la metafísica, la epistemología y la cosmología neotomistas la relación/distinción entre ciencia y filosofía chirriaba por todas sus junturas, en la psicología peripatética la alianza entre filosofía neotomista y ciencia experimental parecía ser una eficaz carta de triunfo. Hasta el punto de que en su discurso leído en la Academia Real de Bélgica, Mercier se sintió autorizado para proclamar que:

“Los problemas metafísicos nunca serán suprimidos por la psicología experimental. [...] Consultad a los experimentadores profesionales, Wundt, Ziehen, Ebbinghaus, Hoffding, James, Ladd, todos, al final de sus trabajos, sin excepción alguna, se han visto colocados en presencia de la eterna cuestión *¿Cuál es la naturaleza del yo consciente?* [...] El poderoso iniciador de la de la psicología experimental, no entrevé más que una solución al problema metafísico: “el animismo de Aristóteles”: “Los resultados de mis investigaciones, ha escrito Wundt, no se ajustan a las hipótesis materialista ni al dualismo platónico o cartesiano; únicamente el animismo aristotélico, que relaciona la psicología con la biología, despréndese como conclusión metafísica plausible, de la psicología experimental.”⁽⁴⁰⁸⁾ [...]

Mas, si admitimos con Aristóteles y con todos los maestro de la filosofía medieval, que el hombre es una substancia compuesta de materia y de un alma inmaterial, que las funciones superiores dependen realmente de las inferiores; que no existe en el hombre un solo impulso interior que no tenga su correlativo físico; así no hay idea sin imagen, volición sin emoción sensible: luego el fenómeno concreto que se ofrece a la conciencia presenta el carácter de un complejo, a la vez psicológico y fisiológico; sobre

⁴⁰⁷ MERCIER, D. J. *Les origines de la psychologie...*, p. 289.

⁴⁰⁸⁴⁰⁸ [Wundt, W. *Grundzüge der phys. Psych.*, II, 4a Aufb., Cap. 23, S. 633, cit. por D. M.]. Debo notar que en fechas posteriores, ya Mercier se distancia de Wundt: “El paralelismo psico-físico, sea en la forma empírica adoptada por Wundt, sea con su complemento metafísico monista, es la única doctrina psicológica que se opone aún hoy a la teoría aristotélica y tomista de la unidad substancial”. MERCIER, D. *Traité élémentaire...*, t. I, § 152, p. 333. Lo cual no le impide mantener la tesis de que sin la tesis hilemorfista (unidad substancial) no es posible sostener una que

él obra la introspección de la conciencia y la observación biológica y fisiológica. He aquí brevemente indicada, la razón de ser de una ciencia psico-fisiológica”.⁴⁰⁹

Y es acá donde el descubrimiento focaultiano sobre el carácter nebuloso, polémico y finalmente político de la distinción epistemológica entre subjetividad/objetividad se vuelve realmente potente. Una sólo cita entre cientos posibles, mostrará que en efecto, respecto del sujeto de conocimiento, o mejor, del psiquismo del hombre, el debate entre lo que pertenece al campo de la “objetividad” y al de la “subjetividad” es simplemente aporético. Gény, de paso, ya nos había advertido que no se sabía muy bien dónde colocar el tratado de psicología, toda vez que sus componentes empíricos “tendían a irse” de la filosofía hacia las ciencias positivas. Otra prueba: sin haber hecho referencia a lo que estaba pasando a nivel epistémico en la obra del cardenal González, G. Bueno resiente en ella la “dificultad” para localizar el tratado de psicología, que se produce una vez aceptada la división del canon en “filosofía objetiva y “filosofía subjetiva”:

“Incluimos bajo el nombre de filosofía crítica (instaurado por la filosofía trascendental kantiana) las partes que Fray Zeferino engloba en la denominación de filosofía subjetiva, puesto que, según hemos dicho, la terminología que maneja nuestro Cardenal, que él toma evidentemente del repertorio de los conceptos escolásticos, no es adecuada para designar a los propios contenidos que él trata y que, sin duda, le desbordan, como procedentes de un contorno en el cual está inmerso, pero no plenamente «adaptado». En efecto, Fray Zeferino incluye en su filosofía subjetiva los tres tratados de Lógica, Psicología e Ideología. Los tratados de Lógica y de Ideología tienen obviamente un sesgo crítico o propedeúutico; no así, es cierto, el tratado de Psicología, que, aunque subjetivo por su contenido, no tendría por qué considerarse propedeútico por su objeto, y la prueba es que él mismo aparece en la parte de la filosofía objetiva, en tanto que esta se ocupa del hombre. Sin duda, Fray Zeferino ha advertido la confusión o desdoblamiento que provoca la ambigüedad de esta situación, y de hecho queda formalmente resuelta mediante el expediente de tratar en la segunda parte (la de la filosofía objetiva) del hombre como ser moral (lo que podemos interpretar, creemos que legítimamente, en el sentido de entender aquí al hombre como animal de mores, costumbres -de cultura o de historia-, de suerte que en esta filosofía objetiva el hombre aparecería más bien en la perspectiva no ya meramente individual sino en cuanto a su desarrollo histórico y social). Pero precisamente esto demuestra que la Psicología de esta primera parte, o filosofía subjetiva, está aquí incluida de un modo un tanto confuso. De modo confuso tanto por el carácter subjetivo de su contenido como por su situación intermedia entre la Lógica y la Ideología, como disciplina de tradición crítica, dado que la ideología se ocupa del análisis de las ideas que son ideas del hombre, y las ideas de la mente humana se englobarían, en la tradición clásica, dentro de la facultad de conocer, sensible o intelectual, que, a su vez, está orgánicamente vinculada a la facultad de desear o apetecer (vis cognoscitiva-vis appetitiva). Particularmente se justifica nuestra interpretación habida cuenta de la perspectiva crítica que de siempre se ha atribuido al

⁴⁰⁹ MERCIER, D.-J. “La psicología experimental y la filosofía espiritualista”..., p. 186.

análisis de las propias facultades apetitivas en cuanto ellas influyen en el conocimiento.⁴¹⁰

En el siguiente capítulo constataremos este efecto de “flotación” del tratado de Psicología en todo el canon de los manuales neotomistas usados en Colombia. Acá estamos estableciendo su causa profunda: esa “grieta epistémica” que se ha producido al instaurarse la dupla objetividad/subjetividad como fundamento epistémico de las ciencias humanas. Volvamos al nivel conceptual en el que Mercier resiente la tensión:

“Un análisis riguroso de los actos internos conduce a colocarlos en dos órdenes diferentes, uno *sensible, material*; el otro *suprasensible, inmaterial* o *espiritual*; los primeros tienen una conexión intrínseca, inmediata, con los procesos físico-químicos del organismo; los segundos no están sometidos a las leyes de la naturaleza física sino de una manera indirecta, extrínseca, por mediación de los primeros. Los antiguos escolásticos habían mantenido de forma unánime la distinción de estos dos órdenes de hechos interiores, y atribuían al *sentido íntimo* el sentimiento de la existencia de los primeros, y reservaban el nombre de *conciencia* a la intuición de los segundos.

Mas, tras la senda de Descartes, quien designaba con un nombre común, *pensamiento*, todos los procesos de los cuales tenemos “un conocimiento interior”, se ha habituado a agrupar bajo las apelaciones comunes y tenidas como sinónimas de “pensamientos”, de “hechos conscientes”, los actos sensibles y los suprasensibles. Gradualmente, la distinción de naturaleza fijada entre ellos se borró, y prueba de ello es que, para un gran número de psicólogos, entre el *conocimiento* y el conocimiento *intelectual*, la *percepción* y el *entendimiento*, lo *psíquico* y lo *mental*, entre el *sentido íntimo* y la *conciencia*, no hay ya ninguna diferencia esencial. De allí la conclusión muy natural de que, entre el animal y el hombre, no hay sino una diferencia de grado.

En cuanto a la distinción sugerida por Descartes entre los fenómenos *afectivos*, y los actos *volitivos*, ésta se ha introducido gradualmente en la filosofía moderna. [...] Bajo la influencia de dos filósofos alemanes, Sulzer y Teetens, el *sentimiento* leibniziano fue pronto considerado como una facultad aparte, distinta de las facultades aprehensiva y apetitiva, y Kant le dio la consagración de su autoridad a esta clasificación. Desde entonces, la distinción tripartita de las “facultades del alma”, en *entendimiento*, *voluntad* y *sensibilidad*, o en hechos *intelectuales*, *voluntarios*, *afectivos*, será aceptada casi universalmente”.⁴¹¹

En este terreno, el del estudio empírico del “Hombre”, ninguna ciencia positiva, como tampoco ninguna disciplina especulativa, aunque pretendan delimitar sus fronteras nunca podrán fijarlas, y ello no por razones ni científicas ni metafísicas, sino en razón de la configuración epistémica que ha situado en su centro al hombre como dualidad empírico-trascendental. De nuevo Mercier:

« Por lo que atañe a la dependencia de la actividad espiritual con respecto a los órganos materiales, la hipótesis escolástica la explica admitiendo que esta dependencia no es intrínseca, subjetiva, sino extrínseca, objetiva. Considerados en el sujeto que

⁴¹⁰ BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica...*, p. 366-367.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 215-217.

inmediatamente los recibe, por lo tanto “subjetivamente”, los actos intelectuales son inmateriales; el principio inmediato y en el cual residen es espiritual. Pero el objeto inteligible se abstrae siempre de los datos de orden sensible suministrados por los órganos de los sentidos. De todo lo cual se sigue que los conocimientos intelectuales y las voliciones racionales son subjetivamente independientes, pero objetivamente (en cuanto a su objeto) dependientes del organismo, o más generalmente, de las condiciones materiales”.⁴¹²

Podríamos prolongar la colección de citas de muchos autores de psicología tomista, y no sólo de Mercier. Pero también podríamos citar innumerables fragmentos de psicólogos positivistas, evolucionistas, materialistas, sin hallar la salida de laberinto. La razón la han descubierto Foucault⁴¹³ y G. Canguilhem: es el carácter ambiguo que tiene el estatuto epistemológico de la psicología contemporánea, situada en una tierra de nadie entre las ciencias naturales y biológicas, las ciencias del lenguaje y los símbolos, y la filosofía de la mente y del conocimiento. En breves páginas, Canguilhem ha sacado las castañas del fuego:

“Diciendo que la eficacia del psicólogo es discutible, no debe entenderse que decimos que es ilusoria; se quiere señalar simplemente que esta eficacia está sin duda mal fundada; en tanto que no se ha probado que ella se ha debido a la aplicación de una ciencia. Ello equivale a decir que el estatuto de la psicología no se ha fijado de una forma tal que debamos tenerla por algo más y mejor que un empirismo compósito, codificado literariamente con fines de enseñanza. De hecho, en muchos trabajos de psicología, se tiene la impresión de que mezclan a una filosofía sin rigor, una ética sin exigencia y una medicina sin control. Filosofía sin rigor, porque es ecléctica bajo pretexto de objetividad; ética sin exigencia, porque asocia experiencias etológicas sin crítica ellas mismas: la del confesor, la del educador, la del jefe, la del juez, etc.; medicina sin control dado que de las tres enfermedades más ininteligibles y las menos curables, las de la piel, las de los nervios, y las mentales; el estudio y tratamiento de estas dos últimas han proveído siempre a la psicología observaciones e hipótesis”.⁴¹⁴

He aquí el resultado del trabajo de estos dos historiadores del saber: que no se requiere que un saber tenga rigor epistemológico para que pueda ser eficaz de muchas formas; y los saberes sobre el hombre no llegarán, por su propia estructura, a poseer un estatuto epistemológico estable y definido. De modo que cualquiera de estas metafísicas

⁴¹² MERCIER, D. *Traité élémentaire...*, t. I, § 148, p. 328. Mercier cita acá a santo Tomás, *Sum Theol.*, Ia, q. 75, a. 2, ad 3).

⁴¹³ Ver *supra*, Cap. 4, notas 301, 403, 408 y 414. Foucault, ya lo vimos, asigna a estas “ciencias humanas” un lugar epistémico singular: “Hay [ciertas] figuras epistemológicas [que] aunque no posean los criterios formales de un conocimiento científico, pertenecen sin embargo al dominio positivo del saber. Sería pues tan injusto como vano el analizarlas como fenómenos de opinión, tanto como confrontarlas por la historia o la crítica a las formaciones propiamente científicas; sería más absurdo aún tratarlas como una combinación que mezclaría en proporciones variables “elementos racionales” y otros que no lo serían más. Hay que situarlas a nivel de la positividad que las hace posibles y determina necesariamente su forma”. FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 377.

⁴¹⁴ CANGUILHEM, G. “Qu’est-ce que la psychologie?”. *op. cit.*, p. 365-366.

científico-ideológicas que hemos identificado a lo largo del siglo XIX podía alegar algún tipo de título *científico* para ocuparse del *hombre*: “Un empirismo compósito, codificado literariamente con fines de enseñanza”, he aquí una fórmula que no sólo sirve para describir la psicología neotomista. Lo interesante en el caso del neotomismo es que éste no fue de ningún modo una “invención pieza por pieza”, todo lo contrario: tenía derechos tradicionales ganados para reivindicar un lugar legítimo en la psicología científica contemporánea. Una línea de continuidad entre la psicología aristotélica y la vertiente “naturalista” de la psicología actual ha sido señalada por el propio Canguilhem:

“Mientras que psicología significa etimológicamente, ciencia del alma, es notable que una psicología independiente esté ausente, en idea y de hecho, de los sistemas filosóficos de la antigüedad, en donde sin embargo, la *psyché*, el alma, se tiene por un ser natural. Los estudios relativos al alma se hallan allí repartidos entre la metafísica, la lógica y la física. El tratado aristotélico *Del Alma* es en realidad un tratado de biología general, uno de los escritos consagrados a la física. Según Aristóteles, y según la tradición de la Escuela, los *Cursus* de filosofía de comienzos del siglo XVII tratan del alma todavía como parte de un capítulo de la Física. El objeto de la física es el cuerpo natural y organizado que tiene la vida en potencia, por tanto la física trata el alma como forma del cuerpo viviente, y no como substancia separada de la materia. Desde este punto de vista, un estudio de los órganos del conocimiento, es decir, de los sentidos exteriores (los cinco sentidos usuales) y de los sentidos interiores (sentido común, fantasía y memoria) no difiere en nada del estudio de los órganos de la respiración o de la digestión. El alma es un objeto natural de estudio, una forma en la jerarquía de las formas, incluso si su función esencial es el conocimiento de las formas. La ciencia del alma es una provincia de la fisiología, en su sentido originario y universal de teoría de la naturaleza.

Es a esta concepción antigua a donde remonta, sin ruptura, un aspecto de la psicología moderna: la neuro-fisiología, -considerada largo tiempo como psico-neurología exclusivamente (pero hoy, además, como psico endocrinología)- y la psicopatología como disciplina médica. [...] En síntesis, como psicofisiología y psicopatología, la psicología actual se remonta aún al siglo II”.⁴¹⁵

Pero no es tan sencillo situar la psicología neotomista, y como queda dicho, ella requiere su propia arqueología. Acá, siguiendo simplemente y de manera sumaria el apretado mapa de psicologías que propone Canguilhem, puede avanzarse la hipótesis de que la psicología neotomista estaría en la encrucijada de varias de ellas, pero a la vez excluida de otras. Si hemos leído bien a este historiador de la epistemología, al lado de su herencia peripatética de *ciencia natural*, podría decirse que la psicología neotomista se está también constituyendo como *ciencia de la subjetividad* al modo racional –y esto ocurrió en tres direcciones distintas: como psicología del *sentido externo*, como psicología del *sentido interno*, pero no como psicología del *sentido íntimo*-. Pero también la psicología neotomista pudo derivar hacia una ciencia del comportamiento y la conducta. Canguilhem señala que Wundt, en realidad, prolongaba la psicología racional que

⁴¹⁵ CANGUILHEM, G. *op. cit.*, p. 368.

buscaba el principio de error en los sentidos.⁴¹⁶ La propuesta de Mercier tiene allí un punto de contacto: toda la línea de investigación sobre las sensaciones, que se prolongaba en autores neoescolástico-experimentales como Gruender, puede ser leída como el efecto de la permanencia de la problemática racional en la psicología neotomista, reconvertida desde entonces en investigación empírica sobre el problema destuttiano. Esta línea fue tal vez, y hasta que posteriores investigaciones lo precisen, la más desarrollada en los textos académicos y escolares usados en la educación católica europea, y de amplia traducción al castellano. Ejemplo notable, y digno él solo de una tesis doctoral es el trabajo del jesuita francés Jules de la Vaissière, cuyo primer texto de Filosofía Natural data de 1912, y cuyo tratado (o manual) de *Psicología experimental* fue traducido y ampliado sucesivamente hasta por lo menos 1952, por otro psicólogo jesuita español, Fernando Palmés, -director por más señas de la fundación “Balmesiana” y director de la fuerte colección de textos de psicología católica que hemos venido citando acá-. El prólogo que hace el catalán Palmés a la tercera edición castellana (¡1952!) de Jules De la Vaissière, bastará para confirmar hasta la saciedad la larga duración de la estructura epistemológica de este tratado y su exitosa autonomización frente a los otros tratados.⁴¹⁷ Y allí se reafirma esta línea epistemológica donde se acomodan bien todos los tratados de psicología neotomista, incluyendo a Balmes, Zeferino González, Mercier, Gemelli, Carrasquilla, Vélez Correa y podría asegurar que la casi totalidad de autores neotomistas: es la línea racional de *Aeterni Patris* inserta en la “bisagra bernardiana”, juntas en plena acción:

⁴¹⁶ Esta psicología como física matemática del sentido externo, comienza en Descartes, y llega a Fechner pasando por Helmholtz. [...] Esta variedad de psicología es ensanchada por Wundt hasta las dimensiones de una psicología experimental, sostenida en sus trabajos por las esperanzas de hacer aparecer, en las leyes de “los hechos de conciencia”, un determinismo analítico del mismo tipo del cual la mecánica y la física permiten esperar la validez universal a toda ciencia”. CANGUILHEM, G. *op. cit.*, p. 371.

⁴¹⁷ “Mucho antes de que se publicaran vertidas al castellano por la infatigable pluma del Padre José A. MENCHACA, S. I., la magna obra de FRÖBES, y el texto de LINDWORSKI, esta versión era ya conocida y utilizada en muchos centros de enseñanza aún universitarios. Sin duda en España, antes de la primera edición castellana de este texto, otros libros se habían publicado que daban a conocer la nueva ciencia llamada Psicología experimental. Mas estos, por lo común, eran sólo monografías sobre puntos particulares materias, muchas veces de escaso valor científico y plagadas de crasísimos errores. [...] Por esto la presente obra creemos ser muy a propósito para los ejercicios de investigación que, con el nombre de Seminarios, están en uso en todas las Universidades, y para las eclesiásticas, están eficazmente prescritos por la vigente Constitución Apostólica “Deus scientiarum Dominus”. PALMÉS, Fernando, S.I. “Prólogo” a: DE LA VAISSIÈRE, J. *Psicología Experimental*. (Tercera edición de la versión castellana, [...] aumentada con una segunda parte por el autor, y puesta al día con nuevas adiciones por el traductor, Fernando M. PALMÉS, S. J., Director general de “Balmesiana”, Decano y Profesor de Psicología y Pedagogía en la Facultad filosófica de la Provincia Tarraconense, S. I. Barcelona: E. Subirana, Editorial Pontificia, [1952³], p. IX-X. G. Bueno elogia otro texto muy difundido, dentro de esta tradición española –y religiosa– de psicología experimental: BARBADO, Manuel. *Introducción a la Psicología Experimental*, CSIC, Madrid, 1943 (2ª edición). En Colombia, toda esta tradición fue recogida en un apredado per documentado texto escolar por el jesuita Daniel RESTREPO: *Elementos de Psicología. Texto acomodado al programa oficial*. Medellín; Textos PAX S.J.-Editorial Bedout. [1943¹], [1952²].

“Porque la primera parte de esta obra, por referirse substancialmente a los hechos (científicos) tiene un valor que, lejos de desmerecer con el tiempo, no puede menos de ser tenido siempre en consideración. Todo hecho, en efecto, en el supuesto de que haya sido científicamente comprobado, sea antiguo o moderno, fue, es y será siempre un hecho, es a saber, una realidad, y una verdad inmutable, que no se desvanece con el tiempo y que la ciencia, por más que progrese, no puede ignorar.

Mas una cosa son los hechos, y otra las interpretaciones teóricas de los mismos, las cuales van cambiando con el tiempo, con más o menos fortuna; y en las del campo psicológico, no sin muchos atisbos de verdaderos progresos, que un tratado de Psicología no puede menos de registrar.

Sabido es que la Psicología experimental que, como ciencia distinta de la Psicología filosófica, no cuenta todavía con un siglo de existencia, ha ido evolucionando constantemente desde sus principios por la incesante y siempre creciente actividad de una gran número y diversidad de escuelas que se han ido sucediendo. Desgraciadamente no siempre, ni mucho menos, sus tanteos estuvieron debidamente orientados.

La ingente complejidad y riqueza del psiquismo humano, objeto de su investigación; el influjo de diversas doctrinas filosóficas manifiestamente erróneas como el positivismo y el idealismo, a la luz de las cuales los psicólogos experimentales, aunque tal vez sin darse cuenta de ello, emprendían sus investigaciones; los distintos puntos de vista en lo que cada uno se situaba y las terminologías diversas por ellos adoptadas, juntamente con el espíritu partidista del que los psicólogos con frecuencia no están exentos, hicieron surgir en el campo de la Psicología experimental una multitud de concepciones teóricas tan diversas y no pocas veces tan irreductibles entre sí y aun cerrilmente hostiles, que dieron sobrados motivos para que pudiese hablarse de una verdadera crisis de la Psicología experimental.

Esto no obstante, en medio de esta baráunda de opiniones y de ese confusionismo babélico de tecnicismos, muchas maneras de ver de los principios han quedado definitivamente descartadas de la ciencia psicológica; en la que por otra parte, parecen haberse ya señalado orientaciones preciosas hacia rutas seguras para llegar a resultados sólidos y definitivos. En el fondo de las teorías más recientes y autorizadas, un ojo avizor es ya capaz de descubrir determinadas tendencias, muchas veces inadvertidas por los mismos psicólogos que las promueven, las cuales preludian una vuelta a la concepción aristotélica de la Psicología como ciencia de la vida; ni solamente de la vida psíquica patente tan sólo a la introspección, sino de toda la vida, aun de la vida psíquica inconsciente que se revela en la conducta integral de todo el hombre así interna como externa. [...]

El autor, [...] profundo conocedor de la verdadera Filosofía, que en lo fundamental no puede ser más que una, pero sin pasar más allá del umbral que separa la ciencia filosófica de la ciencia experimental, en la segunda parte de este libro señala en las teorías estrictamente experimentales de la Psicología, sorprendentes coincidencias con las maneras de ver de los aristotélico-escolásticos; y después de exponer las principales teorías modernas, a veces quizás con manifiesta benevolencia, aunque nunca sin criticar sólidamente sus crasísimos errores, termina proponiendo una teoría de orden experimental, designada con el nombre de *Teoría de la unión formal de los dinamismos*

sensitivo e intelectual, en la que encuentra una explicación satisfactoria de todo cuanto hay de aceptable en las más famosas teorías psicológicas de la actualidad”.⁴¹⁸

Mas la psicología neotomista, en autores como Mercier –y como lo insinúa el texto que acabamos de citar-, también avanza en la dirección de una *ciencia del sentido interno*, o de la conciencia de sí, como una descripción que recusa toda psicología experimental sobre el yo y sobre el otro, y que por tanto termina, como veremos en el tratado de Mercier, en una Antropología que es, al final, una Ética:

“Querer sorprenderse a sí mismo en la observación de sí conduciría a la alienación. La psicología no puede ser sino descriptiva. Su lugar verdadero está dentro de una *Antropología*, como propedéutica para una teoría de la habilidad y de la prudencia, coronada por una teoría de la sabiduría”.⁴¹⁹

Entre estas dos anteriores aparere situada, de entrada, la psicología neotomista. Pero ella parece negarse, en cambio, a ser una *psicología de las profundidades del alma*, manteniéndose en la dirección dirección opuesta a Freud por el hecho de estar amarrada a lo psicofísico.⁴²⁰ En cambio, la psicología neotomista tendió no pocas veces hacia otra dirección, la de las ciencias del comportamiento; una “ciencia empírica de la conducta” que, procedente de todos los estudios desarrollados sobre los soldados en la entreguerra, tuvo nuevas aplicaciones a la Pedagogía.

“Las investigaciones sobre las leyes de la adaptación y del aprendizaje, sobre la realción del aprendizaje y de las aptitudes, sobre la detección y la medida de las aptitudes, sobre las condiciones de rendimiento y de la productividad, (ya se trate de individuos o de grupos)- investigaciones inseparables de sus aplicaciones a las selección o a la orientación del hombre- admiten todas un postulado implícito común: la naturaleza del hombre es la de ser un útil, su vocación es la de ser colocado en su lugar y en su tarea”.⁴²¹

Esta psicología, dice Canguilhem, es la que de las cuatro alternativas, pretende no conectarse con una filosofía que le provea de una “idea de hombre”; sino de unos datos estadísticos, cada vez más asentados en los resultados de la biometría:

⁴¹⁸ PALMÉS, F. “Prólogo” a: DE LA VAISSIÈRE, J. *Psicología Experimental*. [Versión castellana: F. Palmés, S. J.J. Barcelona: E. Subirana, Editorial Pontificia, [1952³], p. VIII-X.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 373.

⁴²⁰ “La psicopatología es juez y parte en el debate ininterrumpido del cual la metafísica ha legado su dirección a psicología, sin, por otra parte, renunciar a decir su palabra sobre las relaciones de lo físico con lo psíquico. Esta relación ha sido formulada por mucho tiempo como somato-psíquica antes de convertirse en psico-somática. Esta inversión es, por demás, la misma que se ha operado en el significado dado a lo inconsciente. Si se identifica psiquismo y conciencia –autorizándose en Descartes, con razón o sin ella- el inconsciente es de orden físico. Si se piensa que lo psíquico puede ser inconsciente, la psicología no se reduce a la ciencia de la conciencia”. *Ibid.*, p. 375.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 378.

“El siglo XIX ve constituirse, al lado de la psicología como patología nerviosa y mental, [de la psicología] como física del sentido externo, [de la psicología] como ciencia del sentido interno y del sentido íntimo, una biología del comportamiento humano. Las razones de este advenimiento nos parecen las siguientes: primero, razones científicas, a saber, la constitución de una Biología como teoría general de las relaciones entre los organismos y los medios, que marca el fin de la creencia en la existencia de un reino humano separado; enseguida, razones técnicas y económicas, el desarrollo de un régimen industrial que orienta su atención hacia el carácter industrioso de la especie humana, y que marca el fin de la creencia en la dignidad del pensamiento especulativo; en fin, razones políticas, que se resumen en el fin de la creencia en los valores de privilegio social y en la difusión del igualitarismo: habiéndose convertido la conscripción y la instrucción pública en un asunto de estado, la reivindicación de la igualdad de las cargas militares y las funciones civiles (a cada uno según su trabajo, o sus obras o sus méritos), es el fundamento real, aunque a menudo desapercibido, de un fenómeno propio de las sociedades modernas: la práctica generalizada de la experticia en su sentido amplio, como determinación de la competencia y diagnóstico precoz de la simulación. [...] Ahora bien, lo que caracteriza según nosotros a esta psicología de los comportamientos, con respecto a otros tipos de estudios psicológicos, es su incapacidad constitucional de captar y de exhibir con claridad su proyecto instaurador. Si entre los proyectos instauradores de ciertos tipos anteriores de psicología, algunos pueden pasar por ser contra-sentidos filosóficos, en este caso, siendo rechazada toda referencia a una teoría filosófica, se plantea la cuestión de saber de dónde puede claramente sacar su sentido una tal investigación psicológica...”⁴²²

Así, no queda duda que la psicología en todas –o casi todas- sus vertientes se ha convertido en uno de los saberes estratégicos del nuevo poder pastoral. Es entonces el punto de las relaciones entre filosofía, psicología, ética y política en función del gobierno de los sujetos lo que ya sini ninguna duda hemos demostrado que está en juego, a final de cuentas.

5. *El hombre neotomista: Facultades, virtudes, destrezas y finalidades*

Veamos, al menos en el Tratado elemental de Mercier, cuál pudo ser el destino de nuestro héroe, el “sujeto empírico”. Hemos visto ya que el primer punto *técnico* del debate con las nuevas psicologías lo puede situar Mercier, alrededor de la desaparición del concepto clásico de “facultades”; y el sagaz prelado lo emprende con un agudo conocimiento de la historia filosófica del problema, para defender el carácter sustancial del alma, su inmaterialidad –frente a los fisiologistas- y por supuesto, su inmortalidad. Contra la psicología dualista de estirpe cartesiana, Mercier defiende seis tesis fundamentales de “psicología peripatética”, que oponen a la “moderna” división tripartita de las facultades mentales, la tesis escolástica del “entendimiento agente”:

⁴²² *Ibid.*, p. 376

- “1. El hombre constituye *una* substancia compuesta de materia y de un alma inmaterial.
2. El alma humana tiene por naturaleza informar la materia.- Las operaciones, la conciencia en especial, son posteriores al acto substancial de información.
3. La substancia del alma no es activa por sí misma. Ninguna substancia creada, por los demás, actúa inmediatamente por sí misma. Debe entonces haber, entre el alma y sus actos, principios intermediarios, facultades o potencias realmente distintas del sujeto de donde ellas emanan.
4. Las potencias del hombre son comprendidas en cinco géneros.- Sus potencias distintivas tienen por término respectivo el pensamiento y la volición.- No hay lugar para asignar a los fenómenos afectivos un lugar aparte, ni de llegar a la hipótesis, para elucidarlos, de un facultad especial que se designaría con el nombre de sensibilidad afectiva o sentimiento.
5. La inteligencia, facultad cognitiva superior del alma, es una potencia pasiva. Su acto cognitivo preexige una determinación intrínseca complementaria cuya facultad es debida a la eficiencia combinada de la imaginación y del intelecto activo; éste es una causa eficiente realmente distinta del poder de cognición del entendimiento.
6. El problema criteriológico debe desdoblarse: versa en primer lugar sobre la objetividad de las relaciones cuya fórmula enuncian los juicios, y el rigor del método exige que se restrinja primero a los juicios de orden ideal; y versa enseguida sobre la realidad objetiva de los términos del juicio. La solución del segundo problema es esencialmente dependiente de la solución del primero”.⁴²³

Estas son las tesis que Mercier divulgó en sus artículos y discursos más difundidos y con la cual estructuró también su tratado de Criteriología. Pero veamos ahora algunos elementos de la estructura del *Traité élémentaire*. Lo primero es la delimitación de su objeto: si la cosmología se ocupaba de los seres inorgánicos, al definir la psicología como el estudio del alma humana, habiendo rechazado la idea cartesiana de que ésta se reduce al pensamiento, asume la idea aristotélica de alma como principio vital, lo cual le autoriza para considerar

“nuestra naturaleza humana completa, como sede de la vida, de la sensibilidad y de la inteligencia, y con Aristóteles, llamar “alma humana” al primer principio en virtud del cual vivimos, sentimos y pensamos. En consecuencia, este tratado comprenderá tres partes, teniendo respectivamente por objeto la *vida orgánica*, la *vida sensible*; y la *vida razonable*.”⁴²⁴

Y de nuevo se reitera, desde la introducción, la postura de método que ya conocemos respecto de la metafísica y la ciencia, pero dando esta vez por sentado a priori ciertos temas: la existencia de facultades, de una naturaleza del hombre y de un

⁴²³ MERCIER, D.-J. “La psicología experimental y la filosofía espiritualista”..., p. 324-325. Este último punto es el esquema de su Tratado de Criteriología, que ya nos había dicho, depende de las cuestiones de la Psicología. Cfr. *Traité élémentaire*..., t. I, Psychologie p. 26.

⁴²⁴ *Ibid.*, § 1, p. 182.

alma, y -por la vía de aquel famoso método de “retorno sintético”- la afirmación de un origen y un destino del ser humano:

“La psicología como todas las otras ciencias de la naturaleza se sirve del método inductivo-deductivo que puede resumirse en estas palabras: *observar, suponer, verificar*, luego *deducir* o *sintetizar*. [...] Aquí también el espíritu *observa, adivina* las causas y las propiedades, y finalmente *verifica*. Observa *hechos*, hechos externos e internos, por ejemplo exteriormente movimientos variados, o interiormente sensaciones, emociones u otros eventos psíquicos. A estos hechos el espíritu les busca una *causa*, un *principio inmediato*, que en psicología se llama *potencia* o *facultad*. De las facultades el espíritu remonta enseguida, por una inducción ulterior, a la naturaleza misma del *alma* que es su *primer principio*. Cuando la naturaleza del alma nos es así conocida por inducción, podemos, desde lo alto de este punto culminante, *comprender* mejor, en una vista de conjunto, lo que las inducciones sucesivas nos han enseñado. Es la síntesis luego del análisis. Podemos entonces emplear el método deductivo para verificar nuestras inducciones, como se verifica una operación aritmética rehaciéndola al revés. Ulteriormente, para ser completo, deduciremos de la *naturaleza* del hombre lo que la razón nos enseña sobre su *origen* y su *destino*. Así pues, la observación sirve de base a la Psicología. Sin embargo, no es exclusivamente ni la observación interna, al modo cartesiano, ni la observación externa, a la manera positivista, sino una y otra a la vez”.⁴²⁵

El orden de las materias que ocupan el tratado puede darnos una idea del recorrido que propone Mercier. En la primera parte o “La vida orgánica y vegetativa” se ocupa de la noción de la vida, partiendo de “la noción vulgar” y pasando hacia una “noción científica” donde tiene lugar una detallada descripción de la célula, su morfología y fisiología, para desembocar, en un tercer momento, en la “confirmación” de la validez de la “definición filosófica” de la vida que retoma de santo Tomás: “la vida es la propiedad distintiva de los seres que se mueven por sí mismos, el ser vivo es aquel que tiene en su naturaleza el moverse él mismo”.⁴²⁶ Tras esete recorrido, Mercier sostiene, contra el *vitalismo* de la Escuela fisiológica de Montpellier (el de Broussais y Comte) y contra el *organicismo*, “forma aplicada del anterior”, la validez de la teoría del vitalismo escolástico o *naturalismo vitalista*:

“el ser vivo como todo ser substancial, no es un simple agregado de átomos y de fuerzas, sino una naturaleza, que tiende hacia un fin determinado [...] Esta naturaleza, principio primero y fundamental de las tendencias y de las actividades del ser, halla su

⁴²⁵ *Ibid.*, § 2, p. 182-183.

⁴²⁶ *Ibid.*, § 11, p. 190. Acá Mercier retoma las tesis de otro de sus artículos conocidos, “La definición filosófica de la vida”. (1898), En: MERCIER, D. *La filosofía en el siglo XIX*. (traducción de F. Lombardía). Madrid, Daniel Jorro Editor, 1904, p. 187-274. En este tratado de Psicología, las diferencias entre el Curso mayor, en dos tomos, y el texto elemental son grandes, no por el contenido teórico de las tesis, sino por la riqueza de citas de autores con los cuales Mercier discute o utiliza, riqueza que se pierde lamentablemente en el manual escolar.

razón íntima en lo que llamamos la *forma substancial*, o, en el ser vivo, el *alma* o *principio vital*".⁴²⁷

Y al final ya de esta primera parte, al ocuparse del "Origen de la vida orgánica", establece que su origen inmediato es la reproducción celular, pero sobre el "Origen primero de los seres vivos", tras una especie de remedo de método inductivo, afirma:

"§ 18. Es un hecho que la vida ha comenzado sobre nuestro globo; nuestro planeta ha pasado por una fase de incandescencia incompatible con la existencia de seres vivos. ¿De dónde surgieron entonces los primeros organismos? ¿De gérmenes caídos de otro planeta como lo ha imaginado Thompson? [...] ¿De seres desprovistos de vida, por "generación espontánea"? [...] No hay hoy un solo sabio que ose, a nombre de la observación, admitir la producción de seres vivos sin padres por la acción exclusiva de agentes inorgánicos [...] *Omne vivum ex vivo, omnis cellula a cellula*. Hay pues que admitir necesariamente que la vida debe su origen primero a una intervención directa del Autor de la naturaleza".⁴²⁸

Constatamos entonces que se repite el mismo tipo de "problemas de método" que Pirlot había destacado en las demostraciones metafísicas de Mercier. Pero el tema de las causas inmediatas y las causas últimas, que si en metafísica sonaba por lo menos tendencioso respecto al conocimiento científico, en el lenguaje positivo de la psicología experimental era, sin equívocos, el lenguaje del régimen de veracidad y credibilidad de la ciencia moderna, al cual se acopla la afirmación teológica.

Así, buena parte del capítulo transcurre haciendo lecciones de biología, no sin insistir, paso por paso en la tesis aristotélica de la unidad substancial de la naturaleza. La segunda parte está dedicada a la "vida sensitiva o animal" (su naturaleza y su origen). Y el capítulo dedicado a la naturaleza de la vida sensitiva se ocupa de (a) los actos sensitivos (sensación, apetición y movimiento espontáneo); y (b) la naturaleza del sujeto sintiente. Respecto a los primeros, aborda la fisiología del sistema nervioso –p. e. la anatomía del sistema simpático, que le ganó su apodo entre sus alumnos-; y de los sentidos en particular; y luego hace un largo desarrollo sobre la sensación a partir de las investigaciones contemporáneas (sobre el carácter cualitativo, el cuantitativo, la localización objetiva y las localizaciones cerebrales).⁴²⁹ Luego de la exposición de los

⁴²⁷ MERCIER, D. J. *Traité élémentaire...*, t. I, Psychologie, § 12, p. 192.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 197-198.

⁴²⁹ *Ibid.* § 26 a §47, p. 206-226. "Exactitud de las enseñanzas de Aristóteles sobre los sensibles comunes. Se recordará que Aristóteles distinguía, además del objeto propio de los sentidos especiales, los sensibles comunes, objeto de varios sentidos, si no de todos. Las *magnitudes*, las *formas*, la medida, el *reposo* y el *movimiento*, eran para él "sensibles comunes". Acabamos de ver que, en efecto, las *magnitudes* y las *formas* dependen a la vez de la vista y del tacto. Puede también decirse que la percepción de la extensión se debe también a todos los sentidos exteriores, los olores y los sabores parecen ocupar simultáneamente varios puntos de la nariz y de la lengua; las percepciones auditivas nos dan a conocer mas o menos distintamente la distancia, cuando no la forma del objeto que resuena. Los mismos sentidos que perciben las posiciones y las distancias de los objetos pueden tambien percibir concretamente los cuerpos en *reposo* o en *movimiento*, y aún la relación concreta que existe entre una

“hechos científicos”, Mercier abre siempre un párrafo sobre la “naturaleza general” de cada uno de los fenómenos “descritos”. Por ejemplo:

“El estudio que hemos hecho de la sensación puede resumirse en esta conclusión final: el sentido es una potencia capaz de percibir las cosas corporales [*en su realidad concreta*] bajo la influencia de una determinación –“especie sensible”- producida en el sujeto con la cooperación del objeto. [...]”

“Naturaleza del sujeto sensitivo: La sensibilidad, dice Santo Tomás, no pertenece propiamente ni al alma ni al cuerpo, sino al sujeto compuesto de uno y de otro. Los sentidos son facultades del compuesto animal.

Primera tesis: La percepción sensible es una operación hiperfísica. [...] todos los esfuerzos de los materialistas por incluir los fenómenos psíquicos en la categoría de los hechos de orden puramente corporal, han salido frustrados, como lo confiesa sin rodeos Du Bois-Reymond, uno de los príncipes de la ciencia experimental. [...]”

Segunda tesis: Con todo, la percepción sensible está esencialmente sometida a la materia. [...] Además el sentido íntimo nos atestigua que nuestros órganos son sujetos que sienten [...] Luego hemos de concluir que la sensación pertenece a un *sujeto compuesto*; no es acto del alma, sino del cuerpo animado.⁴³⁰

La ciencia aristotélica se mostraba mucho más “científica” que la ciencia destuttiana, aunque Mercier discute ciertos temas típicamente aristotélicos a la luz de la “ciencia moderna”: por ejemplo la “naturaleza del sentido común”, o la del “sentido íntimo”, de los que dice:

“debemos representarnos el sentido común no como una facultad especial con una función aparte, sino como el poder de *asociar nuestras sensaciones*. [...] La hipótesis de un sentido íntimo que tuviese en el cerebro un órgano especial conduce a dificultades tan insuperables como las que suscita el sentido común, del que al fin y al cabo el sentido íntimo no es más que una función”.⁴³¹

Todas estas mezclas de “demostraciones científicas” y “testimonios de la conciencia”, van conduciendo el tratado, por ejemplo, a sostener el carácter compuesto del alma animal, o a discutir como mera hipótesis la teoría evolucionista, y ello

cantidad determinada y otra tomada como unidad, es decir, la *medida* de esta cantidad”. MERCIER, D. J. *Traité élémentaire...*, t. I, Psychologie, § 46, p. 224. O bien « Doctrina de las localizaciones cerebrales: En su concepción general esta doctrina es muy antigua; ya Santo Tomás en su *Suma Teológica* (Ia, q, 78, a. 4) y en su opúsculo sobre *las potencias del alma* (*De potentiis animae*, cap. IV) señala un lugar especial del cerebro a las diversas funciones de la sensibilidad interna. Durante estos últimos años se ha trabajado mucho por determinar exactamente los centros cerebrales, o más generalmente, los centros nerviosos que presiden a las diversas funciones de la sensibilidad o de la vida. No podemos entrar en el detalle de los métodos empleados, que por otra parte, pertenecen al dominio de la fisiología; nos contentaremos con indicar algunos resultados [...]”. *Ibid*; § 47, p. 225.

⁴³⁰ *Ibid*; § 48-51, p. 226-229.

⁴³¹ *Ibid*; § 53-54, p. 230-321.

restringida a cada reino, pues Mercier no acepta la idea de un paso de lo inorgánico a lo orgánico y menos de lo animal a lo humano.⁴³²

Así, paso a paso, el tratado va enumerando y analizando la serie escalonada de “facultades”, que con muy pocas variantes,⁴³³ vamos a hallar en la mayor parte de los manuales neotomistas *paleos y neos*: (1) Sensación o conocimiento sensible (sentidos externos y sentidos internos: imaginación, sentido estimativo del bienestar, y memoria sensible); (2) Apetición sensible y apetito sensitivo (apetito concupiscible e irascible y sus pasiones, instinto, emoción); (3) El movimiento o “potencia motriz”; estas tres componentes de la llamada *vida sensitiva*.

Se pasa enseguida al nivel *propio del hombre*, la *vida intelectual o racional*, que está compuesta por las dos facultades o potencias superiores: (1) el entendimiento y (2) la voluntad. Lo cual culmina en una sección destinada a “las mutuas influencias de la vida sensitiva e intelectual, y al análisis de ciertos estados complejos que resultan de su combinación”.⁴³⁴

Es esta tercera parte, la central, está dedicada al hombre: su naturaleza, su origen y su destino, o más exactamente, naturaleza, origen y destino *del alma humana*. Con lo que se halla el lector en el primer capítulo de esta parte es con un tratadito mínimo de Ideología, *-ideogenia* la llama-, donde vuelve a hallarse afirmada de nuevo la teoría mercieriana del conocimiento: la abstracción directa para conocer de manera inmediata los seres materiales, y la analogía y negación para conocerlos mediatamente, y llegar a nociones como la *simplicidad del alma*,⁴³⁵ o a las nociones metafísicas y a la de Dios. Vienen enseguida unos párrafos (95 a 100) dedicados a la exposición y debate de los “grandes sistemas históricos de ideología”, para situar a la escolástica entre “dos errores extremos: el sensualismo y el espiritualismo exagerado”, explicar la doctrina del *intelecto agente y el entendimiento posible*, la teoría tomista de *la especie inteligible*; el desarrollo de la inteligencia como “conocimiento de las esencias” –modificada, ya lo sabemos, por la incorporación de la tesis crítica-, un conocimiento que separa los accidentes de la

⁴³² *Ibid*; § 83-84, p. 256-259. En nota aclaratoria, el traductor castellano de Mercier defiende a Balmes cuando el belga lo critica por llamar *inmaterial* al alma sensitiva de los animales. “Conviene leer íntegra la nota de la *Filosofía Fundamental*, lib. 2, cap. 2, para convencerse que la doctrina de Balmes, en esta cuestión, no difiere en el fondo de la de Santo Tomás y de su comentador Cayetano”. Cfr., MERCIER, D. *Tratado elemental ...*, § 82, p. 260. ¿Orgullo neotomista nacionalista?

⁴³³ Veremos cómo esta estructura está en los manuales colombianos “paleos” de Vallet y Carrasquilla y “neos” como Vélez Correa.

⁴³⁴ MERCIER, D. J. *Traité élémentaire...*, t. I, Psychologie, § 85, p. 260 y ss. Otro ejemplo: “Fray Zeferino mantiene los principios centrales de la tradición tomista, y en particular las grandes divisiones de la Psicología usuales en esta escuela: 1) La división de las facultades en sensibles y racionales, a las que corresponde la tradicional distinción entre alma sensible y racional de los aristotélicos; y 2) La distinción entre facultades apetitivas y facultades intelectuales. Asimismo mantiene la estructura tradicional dentro de las facultades sensibles cognoscitivas, con la división entre sentidos internos y externos”. BUENO SÁNCHEZ, G. *La obra filosófica...*, p. 400.

⁴³⁵ *Ibid.*, § 87, p. 263-264.

substancia, hasta “el conocimiento de ese primer fondo substancial de las cosas, que permanece invariable en ellas a través de los cambios incesantes de los accidentes...”,⁴³⁶ y por fin el conocimiento indirecto del alma sobre sí misma, y el conocimiento también indirecto de Dios. En dos palabras, una vez pasado el análisis de la “vida orgánica”, Mercier está exponiendo, sin ninguna referencia experimental, la más clásica psicología racional –deductiva-, en el lenguaje aristotélico del *De Anima* y el *De ente et essentia* de Tomás.⁴³⁷

Pasa luego el tratado a ocuparse de la volición y la voluntad: el acto voluntario necesario –el que se hace en presencia de un bien universal-, el acto libre –libre juicio o libre arbitrio ante un bien particular-, y las consecuencias del acto de voluntad: los estados afectivos y los sentimientos. Puede decirse que en el párrafo que cito a continuación tenemos la condensación o el núcleo de la ética *neotomista*, una mezcla de cierto aristotelismo (el bien superior, la modulación de los actos que tienden a él),⁴³⁸ con cierto catolicismo contrarreformado (el deber individual y social), con una ética del orden de las razones (error racional y mal moral), todo ello “deducido de” y “conducido por” cierta Psicología, híbrido racional-experimental:

“§ 119. *La libertad moral y el poder de obrar mal.* [...] Cuando la libertad tiene por objeto los actos morales, es decir, actos considerados en su relación con el fin de la naturaleza racional [la expresión francesa original es *raisonnable*, O.S.], se llama *libertad moral*. Se define a veces a la libertad moral como “la facultad de escoger entre el bien y el mal”. De hecho, la libertad humana verifica esta definición, el hombre puede escoger el mal; pero en derecho, la libertad moral no implica el poder de escoger el mal. Este poder es una imperfección del libre arbitrio, del mismo modo como el poder de equivocarse es una debilidad de la razón.

El hombre que hace el mal toma un bien aparente por su verdadero bien, y escoge el primero el lugar del segundo. Esta escogencia desafortunada se explica porque la razón de que de la naturaleza humana emanan diversas facultades las cuales tienen cada una su objeto propio. Ahora bien, lo que es bueno para una facultad no lo es

⁴³⁶ *Ibid.*, § 106, p. 285.

⁴³⁷ *Ibid.*; § 101-107, p. 280-286.

⁴³⁸ Cfr. GILSON, E. *Le thomisme...*, 3e partie. Y A. MacIntyre: “El teórico filosófico tiene que preguntar: ¿Cuál es el bien específico de los seres humanos? Cada individuo tiene que preguntar ¿Cuál es mi bien como ser humano? Y al tiempo que el teórico filosófico no puede dar respuesta una verdadera que, de una u otra manera, no quepa traducir a respuestas verdaderas que los seres humanos común y corrientes no puedan dar a sus interrogantes prácticas, estas personas no pueden dar ninguna respuesta verdadera a sus preguntas que no presuponga cierto tipo de pregunta particular de respuesta a la pregunta del filósofo. No hay, pues, ninguna forma de investigación filosófica –al menos tal como se entiende desde la perspectiva aristotélica, agustiniana o tomista- que no sea práctica en sus implicaciones, al igual que no hay ninguna investigación práctica que no sea filosófica en sus presupuestos. Por supuesto, según Tomás de Aquino hay una forma de conocimiento moral que no es, a su vez, teórica. La práctica de las virtudes y la experiencia de que las virtudes han dirigido la voluntad de uno, genera un conocimiento por la vía de lo que el Aquinate llama “connaturalidad” (*S. T.* IIa-IIae, 45.2); y muchos agentes corrientes, educados en esa práctica en el seno de sus familias o de sus comunidades locales, aprenden a ser y son virtuosos sin plantear nunca de manera explícita cuestiones filosóficas”. MACINTYRE, A. *Tres versiones rivales...*, p. 167-168. Ver *supra*, Cap. 3, nota 390.

necesariamente para otra. Tal voluptuosidad que acaricia los apetitos inferiores es mala para el hombre racional [*raisonnable*].

Cuando la voluntad se decide por un bien inferior en detrimento de la honestidad, viola su ley natural, comete un desorden, abusa de su libertad. También el mal moral se llama defeción, falta, caída.

Dado que la libertad de obrar mal es una imperfección del libre albedrío, es insensato reivindicarla, para sí o para otros, como un derecho.

Así, cuando una autoridad legítimamente constituida impide –dentro de los límites y con las precauciones que la prudencia manda-, ya en el seno de la familia, ya en el seno de las sociedades, *el mal o el error que a él conduce*, protege la libertad, lejos de restringirla.

Querer una libertad sin freno es pretender la *licencia*, falsificación de la verdadera libertad”.⁴³⁹

El lenguaje es tomista, pero las relaciones éticas que están implicadas en la mezcla conceptual que sostiene esta versión de la ética -los métodos racionales/experimentales con la estructura epistémica empírico/trascendental, la distinción objetividad/subjetividad- hacen mucho más complicado discernir el juego de dispositivos éticos a los que el neotomismo le apuntaba en medio de su combate con el “nuevo poder espiritual”: Mercier lo define de un solo plumazo:

“La perfección de la voluntad consiste en obrar con *rectitud, energía, prudencia y perseverancia*.[...] La frecuente repetición de voliciones perfectas engendra gradualmente en la voluntad los “*habitus*”, disposiciones habituales que aumentan su energía y facilitan su actividad normal: estas disposiciones habituales se llaman *virtudes*. Las virtudes *morales* son principalmente cuatro: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, en el orden natural. [...] Y en el sobrenatural, distínguense las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad cuyo objeto es el *fin* del orden sobrenatural, el mismo Dios”.⁴⁴⁰

Tal es la tesis clásica de una moral de virtudes –aunque ya no esté inserta en ese arte de vivir que dio su carácter propio a la propuesta ética eudemonista de Aristóteles y de Tomás-, sino en una moral de preceptos y primeros principios a obedecer: era la herencia del catolicismo contrarreformado.⁴⁴¹ Pero al lado de la ética nicomaquea de “perfección de una naturaleza”, y de la ética postridentina de los deberes y derechos, aparece la ética experimental de lo normal y lo patológico, lo que puede llamarse una “moral biológica”:

“§ 140. *Estados anormales o “enfermedades” de la voluntad*. La voluntad puede apartarse de su ejercicio normal, que acabamos de describir, sea libremente, sea por un defecto natural.

⁴³⁹ MERCIER, D. J. *Traité élémentaire...*, t. I, Psychologie, § 119, p. 298-299.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, § 139, p. 318.

⁴⁴¹ Debo esta observación al P. Fabio Ramírez, S.J.: según esto, los tratados de ética neotomista han conservado la estructura de las cuestiones de la *Suma Teológica* sobre el acto moral, la ley y el libre albedrío, al modo aristotélico-tomasiano, (Cfr. McIntyre y Gilson) y luego pasan a enumeraciones de deberes, mandamientos y análisis de derecho natural.

Las desviaciones libres interesan a la filosofía moral: el desorden de la voluntad, que consiste en desviarse del verdadero *fin* de la naturaleza humana, es la *falta*, o en lenguaje cristiano, el pecado “grave” o “mortal”. [...] La educación moral debe combatir estas inclinaciones desordenadas y procurar implantar buenos hábitos o virtudes”.⁴⁴²

El deslizamiento hacia lo “anormal” implica otro elemento decisivo: quién decide donde está la línea divisoria, y quién se ocupa de cada lado: ¿el cura de almas o el médico-psicólogo?

“Las anomalías naturales son asunto de la psicología. Un primer defecto es la *falta de constancia* en la prosecución de un fin elegido racionalmente. Son los *caracteres caprichosos*, que se conocen por la movilidad y la incoordinación de sus desesos y sus actos. Lo que los médicos catalogan como *abulia*, se caracteriza por un defecto de energía, los órganos y el entendimiento están intactos, el individuo sabe lo que debiera querer, pero no sabe decidirse a obrar.

A veces la voluntad se ve dominada por un exceso de energía sensible, este es el estado *impulsivo*, que en su paroxismo constituye la verdadera *locura impulsiva* o *locura moral*. Entre estos estados patológicos y el estado ideal de la voluntad que le hemos opuesto, hay por demás, una serie casi infinita de matices intermedios. Estos hechos prueban una vez más la solidaridad íntima, la dependencia mutua de las diversas operaciones de las que el hombre es a la vez principio y sujeto”.⁴⁴³

El tratado se cierra con tres artículos clásicos: “I: Naturaleza del primer principio de la vida en el hombre: 1. El alma razonable es espiritual; 2. El alma razonable y el cuerpo, o la unidad substancial del yo; II: Origen del alma humana (creacionismo, unidad de la especie humana); III: Destino del hombre 1. La existencia de una vida inmortal, o la inmortalidad del alma; 2. Naturaleza de la inmortalidad o destino del alma en la vida futura; (necesidad natural de la resurrección)”: son las enseñanzas de la fe sobre el destino sobrenatural del hombre. Se puede ahora entender cómo el objetivo de haber construido escalonadamente una noción de “vida”, desde la “noción vulgar”, pasando por la “noción científica” para desembocar en la “noción filosófica”, era contener dentro de dicha noción, la idea de “vida espiritual” como parte de la naturaleza humana, y a Dios como la vida misma:

“La vida, dice Santo Tomás, es la propiedad distintiva de los seres que se mueven por sí mismos, el ser vivo es aquel que tiene en su naturaleza el moverse a sí mismo (*Sum. Theol.* 1^a, q. 18, a. 2).

El movimiento, *motus* en la lengua de la Escuela, no designa solamente el movimiento local, el cambio de lugar, sino toda acción cuya realización implica un cambio. El ser viviente se mueve a sí mismo, *movet seipsum*, lo cual quiere decir que actúa de tal manera que él sea a la vez el principio y el sujeto receptor del cambio al cual

⁴⁴² *Ibid.*, p. 318-319.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 319. (Mercier cita en su apoyo dos obras : MAUDSLEY, *Pathologie de l'esprit*, y RIBOT, *Les maladies de la volonté*). (285-286-287)

desemboca su acción; en otras palabras, la acción del ser viviente es *inmanente*. Tal es, por cierto, la noción que presenta el vulgo cuando toma la manifestación de un movimiento más o menos variado, sin causa exterior aparente, como índice de la vida. Tal es también la conclusión del análisis científico que hemos hecho de los seres organizados”.⁴⁴⁴

En otras palabras: era el modo de enseñar la doctrina aristotélica de las causas, con la cual una mente moderna podría “desembocar racionalmente” en la demostración de la existencia de Dios. He aquí, a mi modo de ver, los verdaderos “tres grados de abstracción” sobre los que se instauró la filosofía neotomista: sentido común, ciencia y filosofía. No podría hallarse una mejor articulación de las duplas estática/dinámica, empírico/trascendental, subjetividad/objetividad y normal/patológico, que fueron articulándose en los dispositivos de saber-poder propios del moderno poder pastoral. Fue la psicología el saber que proveyó la “bisagra” que hizo posible la convivencia *articulada* de tres estratos éticos en tanto logró ensamblar una pirámide de tres epistemologías: la “irracional” o dogmática “del sentido común” como base universal, , la “experimental” o positiva como plano intermedio, y la “racional” o filosófica como cúspide o coronamiento: la aparente solidez de tal construcción no podía ocultar la inestabilidad de sus precarias conciliaciones. Pero además, esta tres epistemologías implicaban y sostenía tres estilos éticos, “tres versiones rivales de la ética”, éticas rivales pero cómplices, pues han terminado por convivir, sin aparente contradicción, en el mismo dispositivo de gobierno moral católico: pero la inestabilidad y la precariedad de esta *alianza non sancta* nunca fue ni visible, ni cuestionada ni recompuesta, pues hubiese implicado cuestionar las bases mismas de la tan anhelada modernidad católica, esa irénica armonía de la fe y la ciencia. *Nova et Vetera*.

⁴⁴⁴ MERCIER, D. *Traité élémentaire...*, p. 190. En el capítulo siguiente veremos como esta definición de la vida en tres grados se volvió un lugar de referencia obligada en los manuales escolares. Ver *supra*, nota 415, e *infra*, Cap. 8, §I.A.4.

Balance:

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

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

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

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

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

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

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

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

