

7.

GLOBAL/LOCAL:

EL TOMISMO REGRESA A SU *ALMA MATER*



**SUMARIO:**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **BALANCE**

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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





8

**LOCAL:**

**EL HOMBRE NEOTOMISTA PARA COLOMBIA**



## ***SUMARIO***

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**9.**

**CONCLUSIONES**



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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