

100.071
SIS
Ej. 1

Instituto para la Investigación Educativa
y el Desarrollo Pedagógico - IDEP



000114

**"LA CUESTIÓN TEXTOS":
FILOSOFÍA, SECULARIZACIÓN Y EDUCACIÓN
SECUNDARIA EN COLOMBIA 1886-1968.**

OSCAR SALDARRIAGA VÉLEZ

CONTRATO No. 25-99

Inv. IDEP
89

80/4/050

000370

**“LA CUESTIÓN TEXTOS” EN CONTEXTO:
EL DOGMA
EN LOS
LABERINTOS
DE LA
LIBERTAD**

“También yo soy liberal. Sin embargo nadie lo creería”
SIMÓN BOLÍVAR ¹

“Mientras que el mundo liberal se agita porque en un concilio de obispos que van a definir dogmas que los cristianos hemos de creer por nuestra libre voluntad, se piensa en declarar infalible al Papa en las cuestiones relativas al mismo dogma, el senado liberalísimo de los Estados Unidos de Colombia acaba de declarar y pretende imponer a la juventud, por la fuerza, la infalibilidad del materialista Destutt de Tracy y del Epicuro inglés Jeremías Bentham”.

MIGUEL ANTONIO CARO²

“El nombre de la libertad, dice Balmes en su excelente obra “El protestantismo comparado con el catolicismo”, parece condenado a ser mal comprendido en todas sus aplicaciones desde que se apoderaron de él los protestantes y los falsos filósofos”.

DESIDERIO ³

¹ Cit. en VALENCIA-VILLA, Hernando. *La Constitución de la Quimera. Rousseau y la República Jacobina en el pensamiento constitucional de Bolívar*. Bogotá: La Caja de Herramientas, 1982 p. 40

² CARO, Miguel Antonio. “Un proyecto de ley absurdo”. En: *El Derecho*. Bogotá, Serie 2ª, n.º. 40, 24 de junio de 1870 pp. 157-158

³ [Seudónimo de un cura de Circasia-Quindío] “La libertad”. En: *El Catolicismo*. Bogotá. n.º 32, 25 de noviembre de 1868, p. 127

1. Introducción: De fábulas disolventes, tradiciones rebeldes y mitos fundadores...

a/

Esta es una fábula con nombre de historia. Bajo el aspecto de un congreso filosófico representamos las diferentes opiniones que hay hoy, entre los doctos, en orden a la filosofía. Esta es una idea general que no está ceñida a reyno, provincia o ciudad determinada. Es un juicio de la filosofía según que se halla censurada o defendida en innumerables escritos. No hacemos la historia de disputas particulares. Redúcese la cuestión a estos términos generales: si sea mejor introducir en las escuelas los cursos modernos o sostener todavía los antiguos.

Nosotros no pretendemos decidir un punto que pueda depender de los estatutos de los cuerpos literarios, de los reglamentos de los superiores, de las proporciones de los lugares y de otras circunstancias que pueden pedir estas o aquellas modificaciones en la enseñanza pública. Aquí no introducimos una cuestión de política sino de filosofía, y no hacemos la historia particular de un reyno, sino la general de los modos diferentes con que hoy piensan los doctos en orden al método de los estudios. [...]

Con este motivo ha sido necesario introducir varios personajes. El Señor Don Pararrucho es el héroe de la obra. Este es un hombre de un carácter particular que ya no hay hoy en el mundo. Ha sido necesario suponerle ignorante y tenaz para dar lugar a los razonamientos y pasajes que hacen el fondo de este discurso. Aquí no se designa sujeto determinado. El que quiera tomarlo para sí se hará mui poco favor en que los figurones de esta farsa puedan ser su retrato. Si esto sucediese, habríamos acertado sin pensarlo con el original y lo sabremos después que por su boca nos quiera descubrir su conciencia. [...] *Huic excusatum me velim nihil hominus./Neque enim notare singulos mens est mihi,/ Verum ipsam vitam et mores hominum ostendere (Phed. Lib. 3 prolog. ad Eutichum)*⁴

Historia de un Congreso filosófico tenido en Parnaso
por lo tocante al imperio de Aristóteles

No es nuestro ánimo escribir la historia del imperio de Aristóteles. Sabemos que desde el siglo pasado se avivó el odio contra el Príncipe de la filosofía hasta hacerle perder una gran parte de sus Estados, consolándose únicamente con la esperanza de que se renovara la luz de su doctrina, así como en otro tiempo la sacó de entre las ruinas de la escuela de Diodoro para restituirla a su esplendor y hacerla única filosofía de toda la tierra.

Desde aquel tiempo hemos visto sus revoluciones que se han hecho más admirables por la pacífica posesión en que estuvo de dar leyes al mundo

⁴ "No obstante quisiera que aún este admitiera mis excusas, porque no es mi ánimo tildar a los particulares, sino descubrir el modo común de vivir y las costumbres de los hombres" (Fedro. Fábulas. Libro III, Prólogo a Eutico).

literario por más de dos siglos. En unas partes le hemos visto desposeído, en otras triunfante; en unas amenazado de una guerra pertinaz, es otras reposando en fidelidad de los más obsequiosos ergotistas. Pero quando esta persecución se ha hecho general y teme perder los dominios que le han quedado por las artes de tantos coligados que conspiran a su ruina, intentando erigir sobre sus destrozos las más florecientes colonias, ha pedido finalmente que se haga una asamblea general en que la justicia decida sus derechos que no puede sostener con sus armas, tratando de hacer un convenio y ajuste razonable con las potencias beligerantes, para disfrutar con quietud lo que pueda quedarle de sus Estados. El amor a la paz, que es el mejor fruto de la guerra, ha hecho asequible éste proyecto y las potencias filosóficas no han dudado en descender a estas amigables proposiciones. ⁵

Corría en el Nuevo Reino de Granada, poco más o menos la actual Colombia, el año de gracia de 1791. El doctor José Domingo Duquesne, canónigo de la catedral metropolitana de Santafé de Bogotá, antiguo cura de indios y autor de una gramática en lengua muisca⁶, prologaba como antecede, una divertida fábula, la *Historia de un congreso filosófico tenido en el Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles*⁷.

La fábula relata que Aristóteles, al ver cómo se desmoronaba definitivamente su imperio, pide a las potencias coligadas en su ruina hacer un congreso con el fin de llegar a convenio razonable y poder así “disfrutar con quietud lo que pueda quedarle de sus Estados”. Después de discutir largo tiempo sobre el lugar del congreso (Estagira, Estocolmo,...) deciden hacerlo en la brillante corte de Parnaso, bajo los auspicios de su Majestad Fébea; para ello son designados plenipotenciarios de las distintas escuelas: Aristóteles nombra al señor Paparrucho, Marqués de Blictris, “Señor de la razón racionante y racionada” y Alcalde perpetuo del Liceo –y con todo no bien visto por su Príncipe y Consejo, que estaba formado por los caballeros Conde de Celantes, del Marqués de Camestres, del señor Baroco, el caballero Darapti, el señor Ferison, y el señor Balordo, secretario⁸; el caballero Newton se confía al Sr. Oyseans, erudito en ciencias naturales; el gran Descartes

⁵ DUQUESNE, José Domingo. “*Historia de un Congreso filosófico tenido en Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles*”. Presentación, transcripción y notas de Renán Silva O. En: *Revista Colombiana de Educación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, No. 9, 1982 pp. 111-174. Hay otra edición, con otros textos compilados y presentados por Teresa HOUGHTON: *La Ilustración en Colombia. Textos y Documentos*. Bogotá: USTA, 1990, Biblioteca Colombiana de Filosofía 15. pp. 13-75

⁶ Ver la presentación citada de Silva, para la interesante biografía de este clérigo colombiano (1748-1822), que fue también rector del Colegio de san Bartolomé entre 1803 y 1808. En esos años defiende la “filosofía moderna”, mas luego ante las amenazas de rebeldía criolla, en 1809, defiende el orden colonial. “Duquesne fue el caso típico de un sector de la intelectualidad colonial, oscilante y ambiguo que, si bien asumía las nuevas posiciones filosóficas de la contra-ideología en marcha, no participaba en cambio de sus actitudes políticas. Después de 1800 encontraremos a Duquesne camino de regreso de sus antiguas posiciones filosóficas críticas y esforzándose por olvidar poco a poco cada uno de los argumentos con que ya había combatido el pensamiento escolástico colonial”. Vid. SILVA, R. “Presentación” op. cit. p. 113

⁷ Sigo acá, corrigiendo varios detalles, el resumen del argumento que presenta Germán MARQUÍNEZ ARGOTE. “La filosofía en el Nuevo Reino de Granada”. En: MARQUÍNEZ ARGOTE, G; BEUCHOT, Mauricio (dirs.) *La filosofía en la América Colonial*. Bogotá: El Buho, 1996, pp. 141-174

⁸ Ironía sobre los nombres de los modos de los silogismos que eran corrientes en los manuales de lógica, y que los estudiantes debían aprender como recurso mnemotécnico.

manda al fogoso M. Des Tourbillons; Gassendi, a M. des Athomes; y finalmente Aristipo viene a representar la República de los Escépticos, “erigida sobre de las ruinas de la monarquía de Pirrón y compuesta de tantas ramas diferentes, que se conserva hoy en la ilustre de los eclécticos, cuías leyes filosóficas honraron por la mayor parte los Santos Padres de la Iglesia”⁹. Hace su entrada el Sr. Paparrucho con toda pompa y circunstancia, escoltado por lucida comitiva de aristotélicos:

Después de estos venían repartidos, en diferentes cuerpos, muchísimas escuadras de peripatéticos, en cuio centro se dejaba ver el estandarte de esta filosofía, con el lema: unum multiplexo, [la unidad a través de la multiplicidad] que lo llevaba el Caballero Darý, a quien le toca este honor por la alegoría de las letras de su nombre, significando la A un universal y las les dos particulares, representándose en esto que, siendo una la filosofía, está dividida en dos escuelas: Thomística y Escótica. Pendían del estandarte muchas cintas de varios colores, figurando las diferentes opiniones que se han tenido sobre el sistema de Aristóteles desde el siglo XIV, cuios cuerpos de nominales y realistas venían precedidos detrás de sus gefes ¹⁰.

Empiezan las sesiones, bajo la mirada augusta de personajes como Bacon de Verulamio, Galileo, Kepler, Averroes, Abailardo [Pedro Abelardo] y Okan [Ockham]. Abre los discursos Aristipo el escéptico, quien critica el culto a las escuelas o sectas filosóficos, y el espíritu de partido o de feudo que manifiestan sus secuaces. Es especialmente duro con el Peripato: “Yo no puedo comprender que Aristóteles haya recibido con gusto el magnífico título de infalible, con que en los siglos de ignorancia pretendieron honrarle sus secuaces, transformándose sus discípulos en adoradores y sacándolo de la clase de los filósofos par colocarlo en la esfera de las deidades”. Denuncia que Descartes, por su excesivo amor a la verdad, cayó primero en un radical escepticismo y que, después de superarlo, se “elevó al grado de autor de un sistema filosófico, que si no es el más verdadero, es el más ingenioso”; pero la ingeniosidad no basta: “para el hombre filosófico mejor es la filosofía escéptica [ecléctica] que la sistemática”. Y defiende una actitud de libertad metódica como condición para conseguir la verdad: “todos ellos [los filósofos] antes de ser sistemáticos han sido scépticos”.

De este principio nace esta consecuencia: que la preocupación a favor de un secta es el mejor estorbo para el adelantamiento de las ciencias, y que la indiferencia es la mejor disposición para adquirir sólidos conocimientos. Esta es la primera capitulación en que debéis convenir para concluir pacíficamente este tratado ¹¹

Son los eclécticos, en efecto, los que representan los ideales de la ilustración, porque, como aclara Duquesne en una guía de términos y

⁹ DUQUESNE, J.D. op. cit. p. 123

¹⁰ Ibid. p. 125

¹¹ Ibid. p. 131

nombres al final de su fábula, “los eclépticos, no tenían escuela particular, y abrazaban la verdad donde quiera que les parecía encontrarla”¹².

Por su parte, el Sr. Paparrucho traía en defensa del Peripato, una oración que “era un tejido monstruoso de latín y castellano, cargada de textos y autoridades, que no se habían aprendido en los originales, sino en los elencos de los libros”; pero teniendo por necesidad, antes de pronunciarla, que presentarla a su Consejo para previa aprobación, los sabios caballeros arriba nombrados, “no sólo miraron con desprecio sino con asco esta arenga” y redactaron otra que, por orden de su Majestad Peripatética, hubo de leer en el congreso el Sr. Paparrucho, en contra de su voluntad. Los congresistas se quedaron sorprendidos no sólo por la moderación y buen gusto del discurso, cualidades desconocidas en el Sr. Paparrucho, sino de modo principal por el plan de capitulación:

“Lo que llamamos física en nuestra escuela nada tiene de apreciable. Vuestra física es la verdadera [...] Siempre que *se conserve la lógica y la metafísica, repurgadas de cuestiones inútiles*, os concedemos todo el vasto país de la naturaleza [...] así porque juzgamos ser ésta un parte sustancial de la educación, como por estar fundada sobre ella la teología escolástica que sería imposible abandonar después de estar ilustrada por este método...”¹³

Los representantes de las potencias “modernas” se felicitaban por adelantado de la inminencia con que se llegaría a las capitulaciones, en términos de “ceder la física”, y decidieron moderar el fogoso ataque que preparaba M. des Tourbillons. A pesar de ello, el embajador cartesiano, en ese tonillo conciliador que se permiten los vencedores, no se privó de colocar sus picas: alaba por cierto a Aristóteles, pero esta vez por su grandeza al “deshacerse de algunos de sus estados”, y aceptar el señorío de las Ciencias Naturales, como lo había hecho en su propia época. Se dirige luego al ataque, reclamando también una lógica y una metafísica nuevas, metódicas:

La lógica y metafísica intencional, son entre nosotros una misma cosa. La real pertenece a la física. Nosotros no podemos despreciar una lógica ceñida a las reglas precisas y necesarias que hallan el fondo de esta facultad, pero jamás podemos dar este nombre a las especulaciones de la Escuela. Una lógica o metafísica en que las cuestiones frívolas ocupan el primer lugar, en que no hay precepto ni axioma fijo porque todo se trae a la disputa y al examen del silogismo; en todo no hay otro método que la voluntad de los profesores para anticipar o postergar los tratados según los antojos de su fantasía, es la ciencia de la escuela; pero un arte así, es peor que la ignorancia¹⁴

Otro argumento esboza el señor de los Torbellinos, el argumento ético-político, que hará larga carrera: la oscuridad, el misterio y el secreto de esta

¹² Ibid. p. 172

¹³ Ibid. p. 137. En adelante, y salvo mención en contrario, el uso de las cursivas y de los corchetes será de mi autoría, con el fin de llamar la atención o aclarar ciertas expresiones que considero significativas para el análisis.

¹⁴ Ibid. p. 139

supuesta ciencia peripatética ha sido fuente de poder y jerarquización social, pues mientras los maestros revelaban sus arcanos a algunos ingenios escogidos,

a los demás mostraban algunas pequeñas vislumbres de su sabiduría, entre las tinieblas y sombras de una religión filosófica. A unos enseñaban sus principios, a otros la jeringonza de palabras bárbaras en que los ocultaban ¹⁵.

Contra esta religión filosófica que se ha vuelto idolatría filosófica, M. des Tourbillons ensaya otro tipo de argumento, ya no conciliador como el primero, ni crítico como el segundo, sino deslegitimador, no de la sabiduría de los antiguos, sino de lo que sus discípulos pretenden hacer pasar por doctrina eterna: los escritos originales del Filósofo, dice, no son los mismos que hoy se defienden a su nombre, la "humedad y la incuria de los copistas" los fue corrompiendo, se le fueron "añadiendo voluntariamente tantas doctrinas para suplir los vacíos, que formaron otro sistema peregrino y nuevo sobre las reliquias del aristotélico". Así, los modernos se legitiman, pues, lo que hacen es "brindar todos los tesoros de Grecia", "franquear cuanto Athenas poseyó de más raro y de más exquisito", pero "*perfeccionado por el gusto delicado de los modernos*"¹⁶. Y así se explica el rechazo de los "vetustos", a la vez que la legitimidad de los "novatores", legitimidad que, irónicamente, se hace a nombre del rescate de la pureza de lo antiguo:

Os empeñáis en creer que no hay otra sabiduría que la que poseyeron vuestros antiguos héroes. Tenéis por delito ir más allá de las huellas que dejaron estampadas y miráis como desacato sacrílego arrancar estos ídolos del templo de la fama [...] *Hacéis escrupulo de admitir una doctrina nueva como que la verdad no fuese antigua.*¹⁷

Un cuarto argumento esboza el de los Torbellinos, sobre un tema o más bien, la obsesión, el punto de conflicto, el pasaje tan deseado como intrincado, tan necesario como difícil para los modernos, el de las relaciones entre ciencia, religión y orden social. Aquí, la conciliación no es retórica ni transaccional, es una nueva síntesis, la síntesis moderna: amor patriótico, y unidad de los vínculos sociales:

Las primeras lecciones de física comienzan con las de la piedad, y, así como va un filósofo leyendo en el libro de la naturaleza para explicar sus efectos, le va contemplando para adorar al creador. Este gran libro lo instruye, al mismo tiempo, de las obligaciones de la vida civil. *Con los mismos preceptos que hace a un físico, forma a un ciudadano empleado en el servicio de la patria, un político dedicado al lustre del Estado y un ministro [sacerdote] hábil y útil a la sociedad y a la religión.*¹⁸

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. p. 140

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

Utilidad, palabra que acosará con todos sus sentidos, antiguos y nuevos, a estos hombres de luces y proyectos. A fines del siglo XVIII, el “peripato” puede ser, en el límite, verdadero o falso, pero es en todo caso “inútil”: lo que quiera permanecer debe demostrar o justificar su “utilidad”, social, moral, práctica, política,... en el siglo XIX, el “utilitarismo”, como filosofía moral y social, hará furor y estragos en el Nuevo Reino de Granada, es decir, en la República de la Nueva Granada... Ya M. des Tourbillons anuncia los torbellinos en el horizonte: si el temor de los “mayores” ante la nueva ciencia es que la teología, “la principal entre todas las ciencias”, aquella que se constituyó con la materia del silogismo, pueda ver minadas sus demostraciones; por el contrario, la nueva filosofía natural, en particular la cronología y la geografía, es decir “los ojos de la historia”, serán los nuevos instrumentos para dar plena inteligencia a los “mil acaecimientos de la historia sagrada”, a las Escrituras: la descripción de la tierra santa, los “adorables pasos de los apóstoles”, no pueden comprenderse ni valorarse sin la cronología y la geografía. La conclusión es dura, lapidaria, y sus ondas harán eco y turbulencia hasta bien entrado el siglo XX:

Sin este socorro seréis ergotistas pero no teólogos. [...] Pensáis que el silogismo es la única arma con que debéis defender la iglesia y queréis ignorar las ciencias con que por una errada inteligencia pueden combatirla¹⁹

Con una acalorada proclama en nombre de la verdad y contra la “idolatría filosófica” del *ergotismo*, el delegatario cartesiano cierra su intervención, ante la reacción indignada, pero finalmente contenida del señor Paparrucho, “quien escondía bajo el velo de una falsa urbanidad la displicencia de su corazón. Artificio indigno de un filósofo pero bien frecuente en la práctica de semiliteratos que arden en envidia de los que tiene talentos”²⁰.

Condenadas la lógica y la metafísica intencional, quedaba el Peripato sin ninguna de las colonias de su antiguo y universal imperio. El Sr. Paparrucho entró en una profunda melancolía, lo que obligó a suspender por algunos días las sesiones del congreso. “Había oído los nombres de machinaria y mechanic, muy frecuentes en la boca de sus compañeros, y no acertando con la significación, levantaba en su espíritu melancólico ideas funestas que lo horrorizaban”. Melancolía que no le impidió sin embargo acudir a intrigas y argucias, y escribir a su Majestad Peripatética, quejándose de su Consejo y enviándole los originales de su discurso para que lo comparase con la tibia oración que debió pronunciar, pidiendo “un tratado vergonzoso”. Reclamando mayores poderes, suplicó “a Vuestra Majestad se dignase declarar que el plenipotenciario aristotélico es término cathegoremático” para bien defenderse de los intentos de “destruir el ente ficto en cuios vastos países están situadas las razones racionante y racionada que son mis Estados”²¹.

¹⁹ Ibid. p. 141

²⁰ Ibid. p. 141

²¹ Ibid.

Pero no en balde temía el Señor Marqués de Blictris las maquinarias, pues mientras él, so pretexto de enfermedad, retrasaba las sesiones, los señores plenipotenciarios no sólo se divertían “en el palacio de las musas” comentando las incidencias del proceso y el rancio carácter del Plenipotenciario, sino que discutían sobre *cómo aprovechar la próxima paz para tomar “los baluartes de las escuelas públicas”*, llegando a acordarse sobre que “había falta de instrumentos matemáticos y que sin duda eran necesarios no solo para instruirse sino para picar el gusto, así de los jóvenes como de los antiguos”. Una estrategia que los hacía sentir seguros de su triunfo, sobre todo porque no alarmaba a los quisquillosos peripatéticos, y actuaba en silencio, dicho en lenguaje actual, como una innovación meramente técnica:

En efecto, por este método [las matemáticas] ha introducido sin estrépito la ingeniosa maquinaria de los modernos el buen gusto de la literatura y se debe esperar que los milagros de la machina eléctrica [¿eclectica?] reduzca a la buena filosofía en una hora, más peripatéticos que el señor Tourbillons...²²

Y mientras así discurrían los modernos, el consejo de colegas peripatéticos, “deseosos de disipar su melancolía y aflojar algo las tirantes del ergotismo”, ofrecen al Sr. Marqués Paparrucho una representación teatral, la escena VI de la obra de Moliere, *Le mariage forcé*, aquella donde Esganarele quiere consultar a M. Pancraccio, Peripatético, sobre si será bueno casarse:

“Como las obras de este cómico francés no están divulgadas, nos ha parecido necesario insertar esta parte para que el lector conozca lo que se interesaba el Liceo en la diversión y felicidad de su plenipotenciario:

[...] M. Pancraccio: ¿Y no es una horrible cosa que grita venganza al cielo, tolerar que se diga públicamente la forma de un sombrero?

Esganarelle: ¿Y cómo?

P:Yo sostengo que (se) debe decir la figura de un sombrero y no la forma. Mientras que hay esta diferencia entre la forma y la figura: que la figura es la disposición exterior de los cuerpos inanimados y pues el sombrero es un cuerpo inanimado se debe decir la figura de un sombrero y no la forma. Sí, qué ignorante eres, así se debe hablar y estos son los términos expresos de Aristóteles en el capítulo de la qualidad. [...]

P:Antes de conceder que se diga la forma de un sombrero concederé que pur bacuum in rerum natura [el vacío existe en la naturaleza] y que soy una bestia. [...]

E: Ea, dejad eso y tomad la pena de escucharme.

P: Norabuena, ¿Y qué queréis decirme?.

E: Quiero hablar de una cosa.

P: ¿Y de qué lengua queréis serviros para hablarme? [...]

E: Pardiez. De la que tengo en la boca, ¿qué? ¿Iré yo a prestar para esto la lengua de mi vecino?

P: Yo digo en qué idioma, en qué lenguaje [...] ¿Me queréis hablar en italiano? [...] ¿Español? [...] ¿Alemán? [...] ¿Latín? [...] ¿Griego? [...]

²² Ibid. p. 147

E: No, no, no, francés, francés, francés.[...]

P: Pasad pues, a este lado, porque esta oreja está destinada para las lenguas científicas y esta otra para la vulgar y materna.

E: Válgame Dios, quantas ceremonias hay que guardar con estas gentes.

P: Ahora, ¿qué quiere Vuestra Merced?

E: Consultaros una pequeña dificultad.

P: Ah! Una dificultad de filosofía, sin duda.

E: Perdóneme, yo...

P: ¿Vos sin duda queréis saber si la sustancia y el accidente son términos sinónimos o equívocos respecto del ente?

E: No pienso en eso. Yo...

P: ¿Si la lógica es arte o ciencia?

S: No es eso. Yo...

P: ¿Si ella tiene por objeto las tres operaciones del entendimiento o la tercera solamente?

E: No. Yo...

P: ¿Si la conclusión es la esencia del silogismo?

E: Menos. Yo...

P: ¿Si la esencia del bien está puesta en lo apetitivo o en lo conveniente?

E: No. Yo...

P: ¿Si el bien se reciproca con el fin?

E: Oh, no. Yo...

P: ¿Si el fin nos mueve por su ser real o por su ser intencional?

E: No, no, no, no. Con todos los diablos, no!

P: Explicadme, pues, vuestro pensamiento, porque yo no puedo adivinarlo.

E: Yo desde luego lo quiero explicar, pero era necesario escucharme.

(Pancracio y Esganarele hablan a un tiempo).

E: el negocio que tengo que deciros es que deseo casarme con una muchacha que es joven y hermosa. La amo mucho y la he pedido a su padre. Pero como yo temo...

(Pancracio al mismo tiempo que Esganarele)

P: La palabra ha sido dada al hombre para explicar su pensamiento y siendo así que los pensamientos son los retratos de las cosas, también las palabras son los retratos de nuestros pensamientos.

(Esganarele tapa con la mano la boca del doctor el qual habla cada vez que la quita).

P: Más estos retratos difieren de los otros retratos, en que los otros retratos se distinguen en todo de sus originales y la palabra encierra en sí su original, pues no es otra cosa que el pensamiento explicado por un signo exterior, de donde viene que los que piensan bien se explican mejor. Explicadme pues, vuestro pensamiento, por l palabra, que es el más inteligible de todos los signos.

(Esganarele arrempuja dentro de su casa al doctor y le cierra la puerta).

E: Malhaya el hombre.

P: (dentro) Sí, la palabra es animi index et speculum [el signo y el espejo del alma], es el trujamán del corazón y la imaginación del alma.

(Pancracio sube a la ventana y Esganarele deja la puerta)

P: Es un espejo que nos representa nativamente los secretos más arcanos de nuestros individuos. Y pues, tenéis facultad de raciocinar y de hablar juntamente ¿a qué viene que no te quieres servir de la palabra para hacerme entender tu pensamiento?

E: Eso es lo que he querido hacer, pero tú no me has querido escuchar.[...]

P: Contadme vuestro discurso en un apotegma a lo lacónico [...]

(Esganarele del despecho de no poder hablar coge piedra para tirarle).

P: ¿Y qué? ¿Te enfureces en vez de explicarte? Anda que eres más impertinente que el que me ha querido sostener que se debe decir la forma de un sombrero. Y yo probaré en toda ocasión por razones demostrativas y convincentes y por argumentos en bárbara que tú no eres si serás jamás sino un jumento y que yo soy y seré siempre in utroque jure [en todo derecho] el doctor Pancracio [...] hombre de letras. Hombre de erudición ...

(Pancracio yendo y viniendo)

Hombre de suficiencia, hombre de capacidad (yéndose), hombre consumado en todas las ciencias naturales, morales y políticas, (volviendo), hombre sabio, sapientísimo, per omnes modos et casus, (yéndose) hombre que posee superlative fábulas, mitologías e historias, (volviendo) gramática, poesía, rethórica, dialéctica y sofística, (yéndose) matemáticas, aritmética, óptica, onirocritica, física, mecánica, (volviendo) cosmimetría, geometría, arquitectura, astronomía, (yéndose) medicina, astrología, fisonomía, metoscopia, chiromancia, geomancia, etc.

E: El diablo de los sabios que no quiere escuchar a la gente, bien me habían dicho que su maestro Aristóteles no era más que un gritón. Es necesario ir a buscar otro que pueda ser más reposado y razonable²³.

A pesar de la última frase, el orgullo académico del Sr. Paparrucho le hizo verse retratado en Monsieur Pancracio y terminó por apaciguar su ánimo "tomando la ocasión para hablar de las formas y accidentes con los peripatéticos que lo rodeaban". Al reabrirse las sesiones, los otros plenipotenciarios, sabiendo los MM. des Tourbillons y des Athomes, que no había "esperanza de introducir en toda su extensión la filosofía de sus príncipes", se acomodaron a presentar una única propuesta de "capitulación" con el fin de evitar pleitos y disputas impertinentes: adoptar como texto obligatorio de filosofía el modernizante curso de Fortunato de Brescia (o Brixia) *Philosophia mentis methodice tractatura*, el cual "podía tener sus defectos, pero entretanto que parecía otro mejor, se debía adoptar en todas las escuelas y que a esto se reducía todo el systema de unión entre todas las potencias".²⁴

A pesar del escándalo del Marqués, "mandaron que el secretario de las asambleas, que era el señor des Perroquets, autorizase este artículo". Tal decisión afectó de tal modo al Sr. Paparrucho que "las furias se apoderaron de su corazón" hasta el límite de pensar en romper las conversaciones, y declarar la guerra total para "acabar con todos los que intentasen innovar el peripato", pues estaba persuadido de que la "mayor parte de los nuevos filósofos eran herejes y que sus escritos de física estaban llenos de doctrinas falsas y ocasionadas al error". Convencido de que era más fácil "vencerlos que concordarles" su primera idea "era empezar la guerra por los estados del ente ficto, situados en los espacios imaginarios en que se ha introducido también Descartes para trabajar su mundo con más quietud", apurándolo con disputas de términos y... Pero se sentía paralizado por la tibieza de sus

²³ Ibid. p. 148-155

²⁴ Ibid. p. 155. Ver: BRIXIA, Fortunato de. *Philosophia mentis*. Imp. M. Rizzardi, 1749.

consejeros, que él interpretaba como infidelidad y traición a la escuela y al fundador de la misma. Sus consejeros lograron calmarlo un vez más, convenciéndole de que “los confederados no habían hecho otra cosa que manifestar su plan de convenio, que era preciso contestarlo” fuera objetándole vicios formales, fuera presentando una contrapropuesta de capitulaciones “en tales circunstancias que los beligerantes no pudiesen excusarlas, sin echar sobre sí las consecuencias del rompimiento...”

En tal encrucijada, un joven talento, el caballero Syndapsis, sobrino del Marqués, y cuyo padre “poseía los estados de la Petreidad y la Pauleidad en el ameno país del individuo”, y quien era el único tal vez en quien confiaba el terco Paparrucho, logró convencer a éste de dejarse ayudar a redactar un Plan de Convenio reducido a siete puntos. En efecto, en dichos puntos se defendía el “comercio recíproco entre la provincia del ente ficto y la república de Platón”, contra los cartesianos “que no quieren deslindar estos términos diciendo que son indefinidos”; se ataca el exceso de curiosidad de los jóvenes que “pierden el tiempo en buscar inútilmente el movimiento perpetuo, la pluralidad de mundos”, etc; se recomienda a los modernos a “que se repartan, en lugar de las tierras peripatéticas, una parcela de cielo y examinen cada uno de los astros que haya en ella”; se reafirma que la teología escolástica siga el sistema aristotélico, y se ataca el texto de Brixia por sostener la opinión cartesiana sobre la “constitución machinal de los brutos”, para culminar en el artículo 6º:

6º. Ciñendo a uno solo los artículos, para evitar discusión de todas las cuestiones, presentamos para curso universal de todas las escuelas, el del maestro Goudin²⁵, porque no contiene cosa que no sea útil y necesaria para la debida inteligencia de nuestra filosofía²⁶.

No se hizo esperar el dictamen y respuesta de su propio Consejo, diciendo que hallaba las proposiciones del Marqués “por la mayor parte opuestas enteramente al espíritu del verdadero Aristotelismo y trabajadas según las ideas particulares de algunos partidos que están bajo la protección de su

²⁵ “El Goudin” fue uno de los textos más difundidos en el medio universitario colonial iberoamericano. Dice Silva que “este texto, centro de las más agrias polémicas filosóficas de finales del siglo XVIII, fue impuesto como texto obligatorio de los estudios de filosofía por el plan de la Junta Superior de Estudios de 1779, plan que buscaba desterrar las medidas de reforma [ilustradas] impulsadas bajo la fiscalía de Moreno y Escandón”. En el Nuevo Reino de Granada (hoy Colombia) se conocieron varias ediciones desde 1691 hasta fines 1796, p. ej. GOUDIN, F. Antonius, O. P. *Philosophia Thomistica. Juxta inconcussa, Tutissimaque, Divi Thomae Dogmata, Quator tomis Tomus primus, Logica.* Matriti, MDCCXCVI; o: *Philosophia thomistica quatuor tomis comprehensa. Novissima ed.* Matriti: Imprenta Societatis, 1796 2 vols. Cfr. SILVA, Renán. *Saber, Cultura y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII-XVIII.* Bogotá: UPN, 1984, p. 62 y MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. “Los principios de la Intelección Humana”, del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707). Bogotá: CEJA, 1998 p. 30. De otro lado, cuando en Francia a comienzos del s. XIX se buscó una síntesis de filosofía tomista, se halló y reeditó este texto usado hasta fines del s. XVIII. [GOUDIN, Antoine; O.P. (1639-1685). *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata tomis IV comprehensa*, Lyon 1672, [Orvieto 1859³]. Ver: FOUCHER, Louis. *La Philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880).* Paris: 1955 p. 2. Extractos importantes de los manuales de Goudin y Brixia han sido traducidos y publicados en: SILVA, Renán. *Saber, Cultura y Sociedad...*, op. cit. pp. 119-146

²⁶ DUQUESNE, J.D. op. cit. p. 159

Majestad Peripatética y a los cuales no es justo sacrificar los intereses sólidos de la Monarquía”, y por supuesto, rechazando punto por punto los siete artículos propuestos por el señor de Blictris. Alegando con fuerza que el título que permite lavar el honor del Filósofo, frente a sus discípulos falsos, es el de haberse dedicado al examen de la naturaleza, el Consejo responde duramente a su artículo sexto:

6°. Este no es artículo de convenio sino de entera división [...] no se puede tolerar que el señor Marqués quiera que este author sirva de modelo en todos los estudios y escuelas de todo el mundo quando está recargado de aquel fastidioso peripato que arruina el gusto de la literatura y consume el tiempo inútilmente en la árida especulación de materias impertinentes. Este autor pudo tener su mérito en su siglo y en su tiempo del señor arzobispo de Avignon, Domingo de Marinis, que floreció por los años de 1669, pero desde aquel tiempo ha recibido muchas luces la filosofía que descubren la prolijidad de este author, en el asunto que trata. Motivos de tanta consideración que aún el Reverendísimo General de su orden ha mandado formar otro curso, para la enseñanza de sus alumnos, de mejor gusto y más acomodado para las luces de este tiempo. ²⁷

Termina el consejo diciendo que en efecto, tiene razón el Marqués en retomar las críticas de un aristotélico indiferente [independiente] al mecanicismo cartesiano del Brixia. Así que,

Con estas modificaciones, puede adoptarse el curso de Brixia, por ahora y mientras parece otro mejor, *porque la prima máxima que se debe seguir en materia filosóficas es no sacrificar el entendimiento a autor determinado.*²⁸

Subrayo esta última sentencia, pues ella contextualiza el sentido del “por ahora y mientras”, sentido proclive a una concepción abierta del carácter polémico y perfectible de la verdad, y en todo caso, contra la sumisión a cualquier *autoridad de autor*, batalla mayor de estos primeros ilustrados neogranadinos.

“Se tiraba las barbas el señor Paparrucho quando tuvo noticia de esta vista, montó en una cólera qué no tenía igual”, arguyendo durante la sesión, con un frenético ritmo de silogismos, compases de pies y brazos, e inquietando a todo el Liceo y su vecindario con el escándalo. Sólo con grandes trabajos se logró dilatar hasta el día siguiente, y a la espera de una respuesta al correo que por su respectiva parte, los del consejo de ergotistas también habían enviado a su Majestad Peripatética, consultándole el qué hacer, pues si bien respetaban la investidura de plenipotenciario del Marqués, su carácter caprichudo podía retardar y aún impedir los progresos del convenio. Los plenipotenciarios de las otras cortes apuraban la aprobación del tratado, y la dilación se hacía cada vez más precaria.

Además, ya “el vulgo poético del Parnaso, que es muy insolente por estar allí el abrigo de las musas”, comenzaba a murmurar y fabricar sátiras contra el

²⁷ Ibid. p. 163

²⁸ Ibid. P. 164

peripato, y hasta en las menores tertulias se tenía por tema hablar, bien o mal pero en contra de estos “desdichados filósofos”. Y comenta el P. Duquesne, en un bello y barroco pasaje de narrador, cómo este murmullo marca la aparición del gran enemigo (moderno) de todo dogma: ¡la moda!, y anuncia la mutación cultural que ella implicará en adelante:

viéndose en esto que en las cortes grandes no sólo hay modas sobre los trajes del cuerpo sino también sobre los sentimientos del alma [...] porque según los tiempos toman más o menos boga las doctrinas. En fin, la moda del peripato ya pasó, sea bueno o sea malo, no es dogma de fe. Es necesario que un hombre prudente se desnude ya, en Parnaso, del ergo y se vista de números o líneas, sean rectas o curvas, y no hay que desconfiar, que con estos materiales también se pueden hacer muchas figuras.²⁹

Reunidos pues los consejeros, se hallaban confundidos, hasta que “uno de ellos animó a los demás diciendo que el Marqués se había dejado decir en el Liceo que si los consejeros no firmaban al día siguiente sus tratados o artículos, los *dejaría a buen recaudo* –en la cárcel- y partiría a dar cuenta a su Majestad”. El temor de esta amenaza y del carácter de su autor, hizo que los consejeros determinasen finalmente poner antes ellos preso al Sr. Paparrucho, como en efecto lo ejecutaron, apoyándose en razones políticas sobre la salud del estado, “pretexto en que iban extendidos sus temores particulares”. El Marqués de Blictris, sin alegar sus fueros y privilegios (“tal vez por no haber leído los libros políticos de Aristóteles”), aceptó con admirable mansedumbre la orden, y fue llevado “preso a uno de los vacíos de la naturaleza”.

Pero el asunto era de suyo delicado, pues comprometía tanto la imparcialidad de los consejeros como el orden político:

Por una parte, era de conveniencia el arresto para concluir un ventajoso tratado, y así, aconsejaba su prisión la razón de Estado. Por otra parte, se agravaban los fueros de plenipotenciario *comunes a todos y así, en la libertad del señor Marqués se interesaba la verdad política* [...] El Consejo tenía noticia individual de todas estas cosas, y sobre todo, se acongojaba más, no sabiendo de qué modo se graduaría en la corte un hecho que ya empezaba a tener el nombre de atentado³⁰

Pues las disputas entre los asistentes al Parnaso hacían correr las opinión en todas direcciones, en pro o en contra de unos y otro, sin faltar tampoco, por supuesto, las posturas de la ‘via media’, tanto en contenido, cuanto a la prudencia que la enseñanza de la juventud aconsejaba:

Decían otros, que discurrían sobre sus principios particulares sin haber estado en el gabinete ni penetrado el alma del negocio, que el señor Paparrucho hubiera cedido si se le hubiera propuesto otro curso, que entre

²⁹ *Ibíd.* p. 165

³⁰ *Ibíd.* p. 168

otros ahí esta(ba) el de Tosca³¹, que es español que sigue en gran parte a los corpusculares, y era de creer, que a los menos dos de los plenipotenciarios hubiesen congraciado por esta razón en este pensamiento. Que este curso era el que debía seguirse, porque trata con moderada extensión los principios peripatéticos y, siguiendo las huellas de los modernos en la física, trata las materias a lo escolástico sin prolijidad, que, a un caso que no sea completamente bueno, no era fácil pasar del sumo calor al sumo frío y que siempre se vician las cosas en no yendo poco a poco por sus medios. Que el método matemático de Brixis era cansado y difuso, lleno de corolarios y de *clarissimus* en cada renglón, queriendo dar a la Italiana muchísima señoría, a cuántos autores cita. Que hay muchos libros útiles, pero que se deben distinguir los tiempos acomodados a su lectura. Que unos son los principiantes y otros los provecos; que *a la juventud convenía dar diseños y principios generales para instruirlos sin cansarla*, que estas semillas fructifican con el tiempo y se abren en toda su extensión con la lectura de otros autores...³²

Ironizaba el canónigo Duquesne en este pasaje, contra los intrigantes y aduladores de todas las cortes, siempre acordes con los más poderosos, y contra las pasiones poco filosóficas de los filósofos:

Al fin, filósofos de disputa, en que no se trabaja tanto por la verdad quanto por el lucimiento, y entre cuyos argumentos van quedando cubiertas desde la niñez algunas chispas de las que enciende la emulación y el espíritu de partido, que sin descubrirse queman el corazón de algunos profesores, más celosos del peripato que de la caridad Cristiana, y más atentos a las conveniencias de su escuela que a las de la República.³³

Y mientras así discurrían los doctos sobre la situación, “también hacían sus discursos los populares”, acordándose del señor Paparrucho con “lástima más cercana del respeto que de la compasión”, alabando su celo, su candor su integridad, y sobretodo su honestidad y aplicación continua a las lecturas “ya de sus quadernos, ya en el libros de lugares comunes”. Tampoco aquí ahorra sátira el canónigo, pues hallaba que este aprecio “del popular” se basaba en su gusto o deslumbramiento por una erudición fácil que proporcionaba aplausos a ciertos simuladores de doctores, amantes más de la gloria que de la labor...

Pero en estas circunstancias ya críticas, “que traían melancolizado el ánimo de los procedimientos de la literatura”, llegaron, “repentinamente como una luz” los correos de su Majestad Peripatética, portando una solución... fabulesca: el Sr. Paparrucho era nombrado, con todos los honores embajador, extraordinario en la ciudad de Solos [¿Solón, el país de las leyes? o ¿Solitarios?], “para tratar con Chrisipo varios puntos mui arduos y sutiles de la lógica” y con sus altos talentos, “resolver el intrincado laberinto de más de setecientos tratados compuestos por este Príncipe de la corte

³¹ TOSCA, Tomas Vicentius. *Compendium philosophicum campo logica, physica, methaphisicae*. Valentiae: Imprenta Balbi, 1721, 4 vols. [R. Silva]

³² DUQUESNE, J.D. op. cit. p. 167

³³ Ibid. p. 168

aristotélica...” Panegíricos, desagravios, banquetes y aparato de cortesanas devolvieron la paz, la honra y la libertad a todos, y entre gran bombo y totalmente olvidado del pleito, el Marqués de Blictris emprende viaje con toda su comitiva, para cumplir su nueva comisión. Así retirado de escena, el congreso concluye de modo veloz: los correos nombraban en su reemplazo como plenipotenciario al Conde Celantes, con el encargo expreso de su Majestad, de renunciar, en aras de la verdad, a los derechos “que pudiera tener a la esfera del fuego, al vacío y al antiperístasis”. En breve, se reduce todo el asunto a que “en las escuelas en que por estatuto, ley o reglamento, no hubiese embarazo, se introdujese el curso de Fortunato de Brixia, con la conocida cláusula “de por ahora y mientras no apareciese otro mejor”, y sometida su ejecución a la ratificación de todas las potencias filosóficas.

* * *

No sólo por curiosidad y afición hacia esta singular producción literaria de nuestro país, he dado inicio por ella a la interminable serie de abusos con el lector en que consiste el conjunto de este librejo. Para la fábula, reclamo su atención maliciosa. Para éste, pido –y espero que no sea ya demasiado tarde-, si no el interés, al menos la condescendencia que puede suscitar el espectáculo de un historiador que se bate con una obsesión, obsesión que para el caso es eco de una pregunta colectiva. Cuestión que, desde el momento mismo del desembarco de los europeos en la isla antillana de Guanahani o La Hispaniola, acecha sin reposo la inteligencia, la voluntad y el sentir de los iberoamericanos. Pregunta que pesa con particular ardor en los colombianos, por razones que parecieran sabidas, al menos por los amigos del país: se trata, en palabras triviales, de la pregunta por el significado de la religión católica en la historia de nuestras culturas, nuestras naciones y nuestras interioridades.

En efecto, es otro libro más sobre el tema. Sí, y en su doble sentido. Uno más en el anaquel, y un paso más en el indagar. Pues si el tema, o mejor, la empresa intelectual en la cual se sitúa, está comprometida con esta inagotable pregunta surgida de nuestra vida como pueblo; por ello mismo, se sabe situada en una precisa encrucijada, perpleja ante la forma actual que ha adquirido ese interrogante a través de las generaciones, de los avatares políticos e intelectuales, de los movimientos sociales y religiosos que han constituido nuestra experiencia socio-cultural actual. ¿Por qué, ahora, para mi generación, -aquella nacida después de 1957, cuando se firmó el pacto llamado Frente Nacional, el que se supone terminó con el conflicto bipartidista decimonónico que fue alimentado por los fanatismos clerical y anticlerical- por qué y cómo se plantea la vieja pregunta? ¿Por qué haber escogido abordarla preguntándome por el “neotomismo”? Diría, en primer lugar, que, más bien “con temor y temblor”, fui escogido por el tema, dado que a las posteriores generaciones nos tocó en suerte empezar a digerir ese enigma fatal que ha sido para nosotros el integrista, la intransigencia y la violencia fundados en lo religioso. La Violencia y lo Sagrado. No en vano, uno de los más lancinantes textos del historiador Marco Palacios -recio

exponente de la generación de quienes han sido nuestros maestros inmediatos- se titula *"Un ensayo sobre el fratricidio colectivo como fuente de nacionalidad"*³⁴.

No obstante, en ese camino, el tema del neotomismo venía siendo despachado rápidamente -es decir, postergado- por los historiadores de anteriores oleadas, pues era víctima de un doble miopía: de un lado, era la filosofía, el núcleo intelectual de ese *ethos* católico que tan conflictivos recuerdos suscitaba, un núcleo intelectual bastante ambiguo, pues de un lado se mostraba como "la más alta cima de la inteligencia católica", por tanto, a la vez fruto y guardián de la "civilización occidental", y asimismo como fuente de distinción social, vinculado como estaba a una filosofía dos veces "abstracta", por clásica y por latinista; por otro lado, era la "filosofía oficial" de la instrucción pública -y privada-, ese fárrago que debía memorizarse en largas tardes colegiales; orgullo y pesadilla a la vez de los bachilleres que creían con ella alcanzar al mismo tiempo la "alta cultura" y los pantalones largos, y por lo tanto tenía más de ritual de iniciación que de contenido significativo. Y en todo caso, ya fuese el neotomismo alta cima del humanismo, ya áspera prueba iniciática para adolescentes de provincia, una cierta dosis de "violencia simbólica" parecía serle inherente, acusación que, sin tratar aún de definir, rezuma ya por todos los renglones de nuestra dichosa fábula de 'don Paparrucho'.

Sea como fuere, para la gran mayoría de nuestros historiadores, tanto de la filosofía como de la sociedad, el neotomismo, la "filosofía escolástica" ha sido a la vez esa literatura rancia que poblaba sus recuerdos de estudiante, y la prueba irrefutable -por tanto inútil detenerse en ella-, del carácter medieval, retrógrado y dogmático de la iglesia católica y de la hegemonía cultural que ella ha detentado por tan largo tiempo en nuestra historia. La condena se hacía en dos palabras: si la iglesia católica ha sido factor central en el retraso de nuestra modernidad, el neotomismo era el evidente nervio y corazón obvio de tal efecto. Mas, hoy en día, los analistas de nuestra historia cultural han empezado a matizar el cuadro, reconociendo que el catolicismo no se opuso al menos, como bloque, a la modernización técnica, al "desarrollo", y que en ciertos casos, que producen una cierta desazón hermenéutica, se mostró, en medio de la intransigencia doctrinal, decididamente "progresista". Este avance teórico, conduce sin embargo a un impasse, puesto que lleva a sostener tesis sobre el proceso colombiano como el de una "modernización sin modernidad", o una "modernidad postergada", o una "falsa modernidad", o una "modernidad por vía negativa". La proliferación de expresiones es bien dicente, tanto sobre el impasse como sobre la complejidad del problema. Así que, para desbloquear un pequeño sector de esa gigantesca pregunta, en el punto que concierne a las relaciones entre catolicismo y modernidad, -punto clave de nuestro presente, o mejor,

³⁴ PALACIOS, Marco. "Un ensayo sobre el fratricidio colectivo como fuente de nacionalidad". En: *Museo, Memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. (Memorias del Simposio). Bogotá: Ministerio de Cultura/IEPRI/ICANH/PNUD, 2000, pp. 419-453

de nuestro pasado entreverado hoy en los torbellinos de la globalización económica y la mundialización cultural y sus ambivalentes efectos de disolución y empoderamiento de las identidades locales-; digo, para replantear la pregunta por la modernidad latinoamericana, nuestra generación tiene hoy que pasar, intelectualmente hablando, por la aduana del "neotomismo", en el sentido de revisar, con todo el aparato conceptual y metodológico que podamos tomar de las ciencias sociales, el lugar común recibido sobre la "neoescolástica", y ver a qué insospechados territorios y problemas nos arroja ese proyecto.

Sobra decir que la única pretensión posible en el estado actual del estudio, es la de reconocer ciertos mojones en el territorio, indicar posibles conexiones y pistas a seguir, señalar continuidades y rupturas, abrir ventanas y excavar túneles de comunicación entre fenómenos que parecían distantes entre sí; a lo sumo, apuntalar un corto número de hipótesis con el deseo de que sean lo suficientemente potentes o sugestivas para incitar a otros colegas a tomar la pica, el barreno y la pala. Espero también que ello justifique, al menos parcialmente, las dos opciones de método tomadas acá: la primera, respecto al hilo conductor del análisis, la enseñanza de la filosofía (neotomista hasta casi 1970) en la educación secundaria colombiana, en dos palabras, los manuales colegiales; y la segunda, en cuanto a las fechas toques de mi investigación, opción a todas luces arriesgada en buena ortodoxia de historiadores, desconfiados con razón de las generalizaciones y cegueras que se producen al tomar como objeto periodos largos. Riesgo que he tratado de "domesticar" seleccionando cuatro momentos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, momentos que he creído significativos y dignos de ser sometidos a un trabajo, -preliminar, insisto- de sondeo y excavación arqueológica a la luz de una hipótesis global que, dicha en una sola frase, sostiene que el neotomismo pudo haber sido más bien una estrategia católica *para insertarse en la modernidad*.

O que se me acepte al menos, para comenzar, que esta fabulación criolla de 1791, sobre un "Congreso filosófico tenido en el Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles", es más que una curiosidad de anticuario, y, así sea al modo alegórico del teatro, se vea cómo ella contiene ya (¿todos?) los elementos del rompecabezas que, con creciente complejidad, no cesarán de definir los campos y líneas de fuerza en la batalla por la formación filosófica de la juventud colombiana a lo largo de los siglos XIX y buena parte del XX.

b/

Con su fábula, el canónigo Duquesne tomaba partido, en efecto, dentro de un juego de luchas bastante real alrededor de la introducción de nuevos saberes (física y matemáticas), bajo el nombre de "filosofía moderna", en el marco del proceso de consolidación de la universidad pública en Santafé, un movimiento socio-cultural de amplitud

iberoamericana, que el investigador Silva ha calificado de “movimiento por la verdad”, el cual tomó como blanco, o chivo expiatorio, a la “filosofía escolástica”, llamada despectivamente “el Peripato”³⁵. A lo largo del imperio español, los “hombres de Carlos III”, habían impulsado la creación de universidades públicas “en beneficio común y sin dependencia de comunidad regular”, y concebidas como un “cuerpo público que tendría por fiscal y testigo de su buen gobierno a todo el común”, cuerpo compuesto por catedráticos diversos “que no admitirá otro partido que el de la razón y la justicia, quedando el Rey y el público servidos”³⁶. Lucha que, el Nuevo Reino, pareció oponer “prelados” y “togados” desde 1774, alrededor del llamado *Método provisional de estudios para los Colegios de Santafé de Bogotá* propuesto por el fiscal criollo Francisco Antonio Moreno y Escandón para aprovechar los locales, rentas y bibliotecas tomados a los expulsos de la Compañía de Jesús. Esta expulsión, bajo los vientos de la modernización imperial, absolutista e ilustrada –colbertista- lanzada por la Casa de los Borbones, era parte de un proyecto que se proponía una mayor racionalización de la administración pública y un mayor control de la sociedad por el Estado, así como fortalecer sus finanzas, y que desató tanto fuerzas económicas como intelectuales *al mismo tiempo* en la metrópoli y en los reinos de Indias. Una política regalista de “secularización” (estatalizar los bienes eclesiásticos, en especial los de las órdenes religiosas) fue el acontecimiento que marcó un giro decisivo en la política y en la legislación sobre la enseñanza en la Nueva Granada, y en todas las colonias españolas:

Contra el encierro monacal de una educación dominada por las “fútiles contiendas del peripato”, contra una vaga y decaída producción de latinistas y retóricos, más bien inútiles en la búsqueda de “la prosperidad”, creciendo en desmedro del estado y en provecho de las órdenes religiosas[...] el pensamiento regalista español acuñará una expresión, compleja y ambigua por lo demás: la de una *educación civil y cristiana*. Es decir, una educación que, sin germen de rebeldía (cristiana) coloque a los sujetos en función de las tareas de la sociedad y el estado (civil), en el marco de la “prosperidad y felicidad” de que tan urgido parece el Reino. Por ello la juventud “en aquellos tiernos años en que tanto necesita de auxilio”, deberá encontrar en la educación “principios rectos para ser el modelo de buenos y virtuosos ciudadanos”³⁷.

En la intensa lucha local “contra la disputa silogística” que desató esta política imperial, la oposición venía encabezada por la Universidad Tomística santafereña, fundada por la orden dominicana -y que había disputado arduamente su privilegio de otorgar grados frente a la Academia Xaveriana de los jesuitas-, junto con otro sector de “prelados” o civiles, catedráticos ligados a uno de los dos colegios Mayores y Reales de la ciudad: el Colegio

³⁵ SILVA, Renán José. “La Reforma de Estudios en el Nuevo Reino de Granada, 1767-1790”. En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; SILVA, Renán. *Dos estudios sobre educación en la Colonia*. Bogotá, Centro de investigaciones-Universidad Pedagógica Nacional, 1984 p. 260

³⁶ Archivo General de la Nación- Colombia. Inst. t. 2 f. 119. en: SILVA, R. “La Reforma de Estudios...” op. cit. p. 168

³⁷ SILVA, R. “La Reforma de Estudios..” op. cit. p. 148

Mayor de Nuestra Señora del Rosario -cuyas Constituciones elaboradas en 1653 por el obispo Fray Cristóbal de Torres, exigían el juramento de fidelidad a las doctrinas del Angélico Doctor santo Tomás al par que estatúan el carácter autónomo de la institución. Durante poquísimos años, entre 1774 y 1779, el Colegio del Rosario, junto con el otro colegio Mayor, el de San Bartolomé, -fundado por los jesuitas desde 1606, y a la sazón expropiado-, fueron el lugar de experimentación del *Método provisional* o Plan de Estudios del Fiscal Don Antonio Moreno y Escandón; en dichos establecimientos los “nuevos filósofos” sostuvieron, entre otras, las teorías copernicanas y expusieron las tesis matemáticas de Christian Wolff. En 1779, la alianza de los dominicos con las autoridades coloniales, ya por ese entonces contrarias al Plan, ya había logrado que se impusiese “volver al modo silogístico como antes...”³⁸, restableciendo la escolástica, y en particular, el uso del texto de Goudin. Pocos años de innovación, que sin embargo lograron formar una pequeña pero decisiva generación de discípulos los cuales, por intrincados caminos, terminaron en su mayoría participando en las luchas independentistas.

Pero conviene no esquematizar tanto: Silva nos ha advertido que las conexiones entre la introducción de la “filosofía moderna” y la intelectualidad criolla que hizo la independencia no es tan mecánica ni causal; que el llamar Universidades a estas instituciones educativas coloniales, induce a confusión con nuestras actuales instituciones, no porque aquellas no tuviesen buen nivel académico, sino porque su funcionamiento era diferente: eran verdaderas Corporaciones, “de relativa *autonomía* frente a la administración imperial, en número siempre *reducido* de sus miembros, y de carácter marcadamente *patrimonial*”³⁹. Y que al explicar todo ello empleando términos como genéricos como “Escolástica” e “Ilustración”, ya problemáticos para el ámbito europeo, se termina por reproducir una verdadera mitología intelectual, que entorpece la inteligibilidad del rompecabezas que fue la formación de las estructuras culturales y de saber en nuestras sociedades iberoamericanas. Desborda mi capacidad y el objetivo de esta introducción, el dar cuenta de estos “antecedentes coloniales”⁴⁰. Así que siendo

³⁸ *Ibid.* p. 214 y ss.

³⁹ “En gran medida la historia de las instituciones universitarias en el Nuevo Reino de Granada es la historia de su lucha exitosa por garantizarse un control autónomo y excluyente de los procesos académicos, de los privilegios y preeminencias que esto significaba, y de las posiciones que en la vida económica y política podían conquistarse a partir del dominio de las prácticas culturales institucionales. [...] No podemos olvidar que las universidades fueron ante todo en esa sociedad, una forma de *inscripción* de los órdenes religiosos, del clero diocesano, y desde luego de los laicos que agrupaban, en las batallas de poder, tanto en las que mantenían internamente, como en las que, separada o conjuntamente, libraban frente a la administración civil y a grupos de particulares”. SILVA, R. *Universidad y Sociedad...* op. cit. p. 37

⁴⁰ Los trabajos sobre la filosofía, la educación y la cultura durante el período colonial en Colombia se hallan aún en estado “insular, fragmentario, parcial,” y más grave aún, no han hallado siquiera las preguntas, la dirección y el sobre todo, “el planteamiento justo” (R. Silva); tal vez porque el peso de la actual identidad latinoamericana se forjó como pertenencia a todo trance a la Ilustración, lo cual nos ha minado la sensibilidad para entender por igual a las epistemes y formas culturales clásicas y barrocas, y a las epistemes y formas culturales indo y afroamericanas, a las que aún, en buena tradición ilustrada, seguimos considerando “medievales” o “premodernas”, asociando a las primeras la valoración de “oscurantistas”, “antidemocráticas” y “feudales”, y a las segundas, la de “primitivas”, “analfabetas” y “no-civilizadas”. Una doble ceguera pues, ha bloqueado nuestra

modestamente empíricos, sólo cabe partir del dato adquirido, y de modo provisorio, decir que en Colombia,

las luchas culturales que van de 1770 a 1800, luchas por la implantación de una universidad pública sustraída del dominio de las órdenes religiosas y de cierta categoría de letrados, y por la enseñanza de un conjunto de conocimientos tildados como "filosofía moderna" (cuyo contenido preciso está por definirse), permitieron el agrupamiento y la unificación de una nueva élite intelectual que apoyándose en la propia legislación oficial se abrió paso por los estrechos claustros universitarios hasta llegar a controlar, no sin dificultad, la propia Corporación universitaria, convirtiéndose a través del proceso en uno de los principales agentes de difusión del pensamiento ilustrado. Se trató por lo general de *pequeñas luchas de resistencia* por el cumplimiento de una disposición que los favorecía, *por el uso de un texto que estimaban como la referencia de su saber*, por el control de los jurados de calificación académica y otros muchos litigios menores que permitieron no sólo la consolidación cultural del grupo, su homogeneización y el cambio de la propia "estructura de su sensibilidad", sino, sobre todo, el reconocimiento de su *fuerza social*⁴¹.

En este principio de prudencia, y además en medio de una gran dificultad para acceder a las fuentes documentales, celosamente guardadas en los archivos eclesiásticos, Silva ha descrito varias escaramuzas, pequeñas pero cada vez más frecuentes y radicales, que fueron generalizando el uso de los estigmas intelectuales ilustrados contra "la jerga del peripato", a nombre de la "filosofía moderna" o "filosofía natural y experimental"⁴². Nos interesa en especial referir la escasa pero significativa información concerniente a los manuales de estudio de filosofía y lógica escolásticas entre 1770 y 1820, justo antes de que fuesen introducidos los textos de autores modernos como Jeremías Bentham y Destutt de Tracy. Durante este período, proliferan esas

comprensión de la sociedad mestiza. Excepcionales, y por tanto inestimables para esta investigación, permanecen los trabajos de Renán SILVA: *Saber, Cultura y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones, 1984; y *Universidad y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá: Banco de la República, 1992; y el proyecto colectivo de historia de la filosofía en Colombia (y en América Latina) que dirigen hace años Germán Marquinez Argote y Joaquín Zabalza O.P. en la Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá: MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán et al. *La Filosofía en Colombia. Historia de las Ideas*. Bogotá: El Buho, 1997; *La Filosofía en América Latina*. Bogotá: El Buho, 1993; MARQUÍNEZ ARGOTE, G; BEUCHOT, Mauricio (dirs.) *La filosofía en la América Colonial*. Bogotá: El Buho, 1996.

⁴¹ Ibid. p. 445-446.

⁴² Una de ellas ocurrió en 1785, entre los dominicos de la Universidad Tomística, la cual detentaba el privilegio de otorgar grados, y los alumnos del Colegio de San Bartolomé, el cual, secularizado luego de la expulsión de sus fundadores los jesuitas, seguía el plan de estudios de la reforma ilustrada de 1769. Los dominicos quisieron, infructuosamente, restituir el uso del "código" y del "digesto" como textos guía del examen de jurisprudencia, mientras los bartolinos habían usado el moderno de "instituta" durante 16 años, casi todo el tiempo que duró la reforma de estudios antes de "volver al modo como antes", en 1790. SILVA, R. *Universidad...* op. cit. p. 446-447. Se trataba claramente de la lucha alrededor de la introducción del método racional del Derecho natural (Iusnaturalismo) a través de los textos de Grocio, Pufendorf y Wolff. Estos autores introducían el método de las ciencias naturales, y en particular de las demostraciones matemáticas, *more geometrico*, en la moral, para hacer de ésta una ciencia. "El primero en estar perfectamente consciente de esta innovación fue Pufendorf (1660), quien se dio clara cuenta de que ante todo era necesario limpiar el terreno de la perniciosa autoridad de Aristóteles, al que se debe la opinión, repetida acriticamente durante siglos, de que en el estudio de las cosas morales sólo se puede alcanzar un conocimiento probable". BOBBIO, Norberto. "El modelo iusnaturalista". En: BOBBIO, N; BOVERO, M. *Sociedad y estado en la filosofía moderna*. Bogotá: F.C.E., 1997 p.13-145

generación de ilustrados⁴⁶. Silva esboza un juego de hipótesis para explicar el éxito de un “filósofo” al que difícilmente se halla hoy en alguna Historia de la Filosofía. En primer lugar, la “Lógica del Brixia”, gracias a su respeto por la tradición anterior y de la antigüedad, habría permitido a los intelectuales locales no sentirse demasiado aterrados al lanzarse a la innovación en el saber y en la cultura: tal la posición de Brixia frente al silogismo, “al que no ‘pulverizaba’, sino que en cierta manera ‘suavizaba’ con su llamado al ‘evítese la prolijidad’, que es tan repetido por los maestros y escolares en Santafé”⁴⁷. En segundo lugar, se diría que el Brixia era un *punte*, no una separación, frente al saber retórico, es decir, frente a la antigüedad clásica, “a Cicerón, Quintiliano, Plinio y a los Padres de la Iglesia, a todos los que de paso convierte en defensores de la ‘moderna filosofía’ por la que propugna; hecho importante porque las ‘humanidades’ (la antigüedad clásica) habían sido una de las fuentes más constantes de identificación de la intelectualidad local”⁴⁸.

Pero, “el Brixia” habría llegado a ser verdadero “caballo de batalla” de los nuevos intelectuales por dos cosas en particular: su relación con la *autoridad*, y su ideal de *método*. En cuanto a lo primero, el “viejo” manual de Goudin predicaba una adhesión a la doctrina de Santo Tomás, basada en los prestigios de su origen (“es casi divina e infusa”) y en la fuerza de la autoridad del magisterio eclesiástico (“los Papas, los teólogos, las Ordenes religiosas y algunas Universidades -París y Salamanca- la han consagrado”). Frente a esto, el Brixia operaba un verdadero desplazamiento

con su llamado a que nada se admitiera “sin las pruebas, por pequeñas que estas puedan parecer...”, con su proposición de una nueva forma de relación con los textos y con la lectura, pues hay que leer “pero con cuidado, casi como penetrando en la inquietud del escritor”, comprendiendo claramente los términos, con “ideas claras y distintas”, y convirtiendo el propio texto en un objeto de búsqueda, pues “el libro de cualquier manera ha de investigarse cuidadosamente”⁴⁹.

El Brixia también afirmaba que “en toda disciplina conducida rectamente, en primer lugar están los hechos”; sostenía que el hombre debe liberarse de las “preocupaciones” y las opiniones erróneas adquiridas “por haberlas tomado de malos libros o ya sea por el uso de vivir con el pueblo”. Y *tertio*, el Brixia era *liberador*,

y este es el punto verdaderamente capital, con su proposición de lo que los ilustrados llamarían el “*método ecléctico*”, pues “los autores deben cotejarse entre sí mutuamente, estableciendo cuáles difieren de la cosa, así como

⁴⁶ Se conocieron en el Nuevo Reino las ediciones de: WOLFF, Chretien. *Cours de Mathematique qui contient toutes les parties de cette science...traduit en français et augmenté considérablement par D*** de la Congrégation de Saint Maur, tome premier*. À Paris, Quay des Augustins, 1747; y: BRIXIA, Fortunato de. *Philosophia mentis*. Imp. M. Rizzardi, 1749. Citados en: SILVA, R. *Universidad y Sociedad*. op. cit. p. 452-453.

⁴⁷ Ibid. p. 453

⁴⁸ Ibid. p. 454

⁴⁹ Ibid. p. 455

también los que enseñan el mismo dictamen, y del mismo modo los que lo defienden...”; a lo que Brixia agregaba el “derecho de hacer pública la verdad”, lo que debió haber significado localmente una defensa de la escritura y del pensamiento, ya que se trataba de un derecho que comprometía a todos, no sólo a aquellos prestantísimos que tienen fama”, sino también a aquellos otros “de escaso nombre”, esos individuos corrientes que podían ser iguales a cualquier catedrático o escolar en Nueva Granada⁵⁰.

El “método ecléctico” significaba en este contexto, oponer al principio de *autoridad* y de autor, un principio de *elección* entre varias doctrinas. El Plan de Estudios de 1774, explicita la noción de elección de “todo lo bueno y de lo que se hallare más conducente en los autores modernos” operación que se hace a la par de la de “*purgar* la lógica y la metafísica de cuestiones inútiles y reflexas”⁵¹. El principio que funda esta novedad, es el de que la elección “debe ser libre y gobernada por el peso de la razón”, pues resulta ser esta la única manera de convertir y desterrar “las escuelas de partido” que lograban siempre alinear a los “colegiales” en torno a uno u otro de esos centros de poder llamados comunidades religiosas⁵². Este principio filosófico de elección, o *método ecléctico*, se vuelve también un principio pedagógico para catedráticos y cursantes (“proceder en todo sin formar empeño de sostener determinado dictamen”), principio cuyas implicaciones se revelarán de más en más políticas, pues la “filosofía útil” se “desdobra en dos dimensiones fundamentales que son su contenido: *la apropiación de la naturaleza y un saber mundano para la vida en sociedad*”⁵³, es decir, una *ciencia* y una *ética* “nuevas”, dado que la introducción de las matemáticas y la física se consideraban incompletas “si por último se ignora en qué consiste la suma felicidad del hombre”⁵⁴, la cual se resumía en un decálogo convertido en “sentido común” ilustrado: la utilidad pública, la felicidad y prosperidad del Estado, el provecho de la Religión, el Estado y generalmente de todos los vasallos⁵⁵.

Así que de lo que se trataba era de la introducción de un “*orden de las razones*”, es decir, de hacer un uso metódico de la razón, lo cual se traduce, para estas concepciones clásicas, en una *formación del juicio y el entendimiento*, tarea de la que se ocupa la ciencia de la lógica. Pero para los “nuevos filósofos”, esta lógica ya no podía ser la lógica escolástica del

⁵⁰ Ibid. p. 455. Silva señala además que este es un punto de coincidencia entre el texto de Brixia, los otros textos que se utilizaron bajo el nombre de “Lógica” o “filosofía moderna”, y el otro gran texto del período: el curso de matemáticas de Cristian Wolff.

⁵¹ *Método provisional e interino de los estudios que han de observar los colegios de Santafé por ahora y hasta tanto que se erige universidad pública o su Majestad dispone otra cosa*. Biblioteca Nacional de Colombia. Sala Libros Raros y Curiosos. Msc. No. 202. fol. 2v. Cit. en SILVA, R. “La Reforma de Estudios...” op. cit. p. 193. En 1779, cuando se echa atrás este Plan, se conservará la pequeña fórmula de dejar al arbitrio *oral* de los catedráticos la “crítica y expurgación de lo útil e inútil”. Señala Silva que “en la dura batalla de poderes...esta minúscula *rejilla* será retorcida en todas las direcciones posibles y aparecerá como una puertecilla pequeña e incómoda a través de la cual, en el marco rígido del plan del 79, se colará y hará frente un nuevo saber”. Ibid. p. 220

⁵² SILVA, R. “La Reforma de Estudios...” op. cit. p. 193

⁵³ Ibid. p. 192.

⁵⁴ *Método provisional...* fl 4v. Ibid. p. 203

⁵⁵ SILVA, R. *Universidad y Sociedad*. Op. cit. p. 458.

silogismo, el “ergotismo”, sino “de una nueva concepción de la lógica definida ahora por su relación con las matemáticas”, lo cual aparejaba una revaloración de la inducción⁵⁶. Justamente, el valor del manual de Wolff era tanto ése, como el de introducir otra física, la newtoniana, alejada de la consideración peripatética de los mundos finitos y jerárquicos; nueva física que privilegia la observación de la naturaleza y la experimentación.

Hay que detenerse aquí para acopiar algunas informaciones necesarias: el modo típicamente escolástico difería radicalmente de este *more geométrico*, pues hasta el siglo XVII la forma de exposición y enseñanza de la filosofía consistía en el desarrollo de *Comentarios*, generalmente alrededor de la Lógica, la Física -filosofía natural- y la Metafísica, las tres ramas de la ciencia filosófica según el orden aristotélico. Incluso la forma de exposición de la nueva ciencia difería también del estilo medieval, la materia se hallaba organizada en Tesis y Conclusiones, según el llamado “modo geométrico”, generalizado en las Universidades europeas -laicas, católicas y protestantes- a partir de la reorganización racionalista del saber encabezada por Christian Wolff desde el siglo XVIII⁵⁷. Estos cursos, abreviados, fueron el origen de estos nuevos “Manuales de filosofía según la mente de Santo Tomás”, como el Brixia o el Jacquier, que empezarian a proliferar en facultades de teología y de filosofía, seminarios, y simples colegios laicos de secundaria a partir de la tercera década del siglo XIX.⁵⁸ La filosofía neo-escolástica, retomaría

⁵⁶ SILVA, R. “La Reforma de Estudios...” op. cit. p. 196, 220

⁵⁷ G. PROUVOST propone una observación de método que esperamos utilizar con provecho: “observar ...el género literario -o filosófico- adoptado: el género de las *defensiones* de los primeros tomistas; el de los comentarios del siglo XVI, que siguen artículo tras artículo el texto de Tomás; el género de las *disputationes metaphysicae* de SUAREZ, quien pone a punto una nueva *estrategia textual* al seguir el orden de las cuestiones metafísicas y ya no más la economía adoptada por las “autoridades”. PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Les éditions du Cerf, 1996, p. 17.

⁵⁸ Es así como desde 1760 se disponía ya de una primera “Summa” al modo “neotomista”, la de Salvatore Rosselli. Sobre su importancia, citemos en extenso a Schmidinger: la lista de libros y autores que aparece aquí, será asidua compañera a lo largo de nuestro estudio: “Esta obra de Rosselli, la *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, puede considerarse uno de los libros más influyentes de toda la filosofía neoescolástica en los siglos XVIII y XIX. Sustituyó a los manuales que se usaron anteriormente del dominico Pierre Godoy († 1677; *Disputationes theologiae*, Osma, Venecia 1666-1672), Vincent-Louis Gotti (1664-1742; *Theologia scholastica-dogmatica iuxta incutem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum*, Venecia 1727-1735 [1750², 1783³], Antoine Goudin (1639-1685; *Philosophia iuxta inconcusa tutissimaque divi Thomae dogmata tomis IV comprehensa*, Lyon 1672 [Orvieto 1859⁸] y Charles-René Billuart (1685-1757; *Summa Summae Sto Thomae sive compendium theologiae*, 6 ts., Lieja 1754 [numerosas ediciones]). Pero también los otros manuales en curso de Pierre Barbay (1625-1664), Kaspar Sagner SJ (1720-1781), Sigismund von Storchenau SJ (1713-1797) o Fortunato de Brescia OFM (1701-1754) quedaron relegados por ella en gran parte a un segundo plano. Además, constituye el patrón de numerosas obras que se propagaron mucho hasta el siglo XX. Citemos como ejemplos las siguientes: las *Institutiones philosophicae* de V. Buzzetti y A. Testa, la *Ontologia y Theologia naturalis* (ed. por P. Dezza, Milán 1941/45) de Serafino Sordi SJ y la *Summa philosophica* (3 vols., Roma, 1817 [Paris 1926¹⁷] de Tomasso Maria Zigliara OP; en España, donde salió a la luz en 1788 en Madrid, la *Philosophia Sancti Thomae Aquinatis auribus hujus temporis accomodata* (Valencia 1817 [numerosas ediciones]) de Felipe Puigserver OP y la obra *De vera ac salubri philosophia libri X* (Gerona 1852) de Antonio Sendil OP. A esto hay que añadir las adhesiones explícitas a ella de Ceferino González y Gioacchino Ventura di Raulica”. Cfr: SCHMIDINGER, Heinrich M. “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”. En: CORETH, Emerich et al. (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 2: *Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1994 (1988¹). p. 75

histórico –curiosamente introducido en la teología positiva como análisis documental de la Biblia-; y dos, la territorialidad, la noción de ‘patria’ como semilla de una diferenciación identitaria, esa identidad local americana que empezaba a reivindicarse lo telúrico: el paisaje y las riquezas naturales⁶³. Los colegiales del San Bartolomé lo decían en tan bella, ingenua y revolucionaria sentencia como esta:

Ningún hombre de juicio podrá negar que es más útil conocernos a nosotros mismos, los objetos que nos rodean y el globo que habitamos, que examinar si [este] existe desde la eternidad y llenarlo de qualidades⁶⁴.

Exigencia en el orden del saber, anota Silva, que se transformará años más tarde en la reivindicación no de conocer, sino de *apropiar* ‘el suelo que habitamos y las riquezas que nos rodean’, exigencia ya en el orden del poder⁶⁵.

Silva conjetura, en síntesis, que este “Brixia” debió operar como un “gran simplificador y ordenador de la cultura intelectual, y por lo tanto como un inmenso destructor de un universo cultural que era enredadamente barroco de principio a fin”, entre otras cosas por su insistencia de un *orden de las razones* que avanza investigando “desde las cosas más fáciles de conocer a las más difíciles”, y ordenando los conocimientos “que de suyo no tienen conexión”, punto en el cual Brixia cita directamente a Descartes, denominando a este principio “método analítico”, para volver luego al “método sintético” o de la *enseñanza*, el otro valor que Silva reconoce a este manual: se trata de un texto que, consecuente con su ética ilustrada, no concibe la tarea del intelectual al margen de una función pedagógica, adjuntando entonces al “método de invención” o investigación, un “método de doctrina” o exposición, así fuese sólo para la propagación y difusión de este “nuevo pensamiento” dentro del exclusivo claustro universitario.

Ahora bien, y para dar toque final al telón de fondo de la fábula, en el mismo año de gracia de 1791, -año al parecer crucial, verdadero hito cronológico dado que en ese año se alcanzase una alta concentración de las diferentes temporalidades en conflicto y mezcla, una “ascensión de los extremos”-; también pues en 1791, el catedrático Don Félix de Restrepo regresaba a su cátedra de filosofía en la aristocrática, quieta y “colonial” ciudad sureña de Popayán, adonde ante la arremetida de los peripatéticos santafereños, se habían refugiado un poco los estudiantes deseosos de aprender las nuevas doctrinas. Restrepo hizo una resonante Oración de Estudios, defendiendo la “filosofía moderna” de ciertas acusaciones que venían haciendo nefasta carrera, arreciada por las noticias del estallido de Revolución, denominada en España “el cisma francés”. La acusación, que no había sido contemplada antes, al menos de modo tan explícito, era la de que esta nueva filosofía sería

⁶³ *Ibid.* p. 203-204.

⁶⁴ “Los colegiales...” *op. cit.* p. 135

⁶⁵ SILVA, R. “Introducción” a “Los colegiales de filosofía...” *op. cit.* p. 134

nociva e incluso contraria a la religión. Don Félix, quien había enseñado las matemáticas por los manuales de Wolff y del Abate Nollet, y la lógica por la de Arnauld y Nicole, el *Arte de Pensar* de los jansenistas de Port-Royal. Restrepo, quien era personalmente un hombre devoto, se vio obligado a declarar en público “cuáles son los modernos a quienes seguimos”:

Aceptando que el “cisma francés” se debía a la filosofía de este siglo, don José Félix se pregunta “¿pero a cuál?” y responde que la afirmación es cierta cuando se refiere a aquella orgullosa y audaz que ha resucitado en nuestros días las impías máximas de Lucrecio, Espinosa, Bayle y otros nombres execrables”; pero falsa con respecto a la “filosofía natural”, la que él define como “el estudio y la averiguación de las obras de Dios... de sus causas relacionadas y efectos”⁶⁶

Esta Oración de J. F. Restrepo, es importante en varios sentidos: uno, por haberse publicado en un periódico de la capital del Nuevo Reino -el primero, además- que, apoyado por el Virrey y otros funcionarios y catedráticos, duró entre 1791 -de nuevo ese año- y 1797, como parte de la constitución de lo que Silva ha llamado “un nuevo espacio documental”, la prensa, en el cual se expresó esta nueva intelectualidad, y que significó un paso decisivo en el apuntalamiento de ese nuevo régimen de verdad que se sostenía y legitimaba por la “opinión pública” y la libertad de pensamiento y discusión⁶⁷. En segundo lugar, Restrepo se declara seguidor del “método ecléctico”, propugnando una filosofía que no sea ni escolástica, ni aristotélica ni cartesiana ni newtoniana, por no erigir a ninguno en maestro y oráculo. *Tertio*, consagra las expresiones contra la “escolástica”, pues el carácter institucional de su discurso oficial impide juzgarlo como el resultado de las osadías juveniles, y hay que constatar que tales voces se han incorporado ya en un “sentido común” ilustrado, tan ilustrado como intransigente, pretencioso e ignorante por momentos: citando al *novator* español Andrés Juan, Restrepo también acusa a “la escolástica” de ser el “profundo sueño del espíritu humano”, de haberle hecho gran daño, al haber

introducido en nuestras escuelas las sutilezas metafísicas, las cuestiones peripatéticas, el excesivo uso de las cavilaciones dialécticas, que está comprendido bajo el nombre de escolástica, aquella escolástica que por tantos siglos ha tenido en prisiones el entendimiento humano, aquella escolástica enemiga mortal de todas las ciencias y de toda verdad. ⁶⁸

Aunque, en realidad, Don Félix no condena la escolástica en bloque, sino que se hace eco de una distinción con larga trayectoria: para esta línea, la buena tradición cristiana, la de los Santos Padres, los “buenos escolásticos”, sería aquella que se acoge a la filosofía platónica, dado que las “sutilezas

⁶⁶ RESTREPO, José Félix de. “Oración”. En: *Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Nos. 45 y 46; 16 y 23 de diciembre de 1791. Cit. por SILVA, R. *Universidad y Sociedad*. op. cit. p. 468. Edición reciente en : MARQUÍNEZ, G. (Comp.) *Filosofía de la Ilustración en Colombia*. Bogotá: El Buho, 1982. p. 113-125.

⁶⁷ Ver: SILVA, Renán. *Prensa y Revolución a finales del Siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de Independencia Nacional*. Bogotá: Banco de la República, 1988.

⁶⁸ RESTREPO, Félix. *Oración...* En: MARQUÍNEZ, G. Op. cit. p. 122

aristotélicas siempre fueron miradas como el manantial de los errores y de las herejías que oscurecían las verdades católicas⁶⁹, pues abandonaban la “interpretación de las Escrituras, la perpetuidad de la Tradición y la fuerza de las razones”, por “engolfarse con sumo empeño” –a veces en detrimento de la verdad- “en aquel piélagos de reglas y modos de argüir y responder a los argumentos que con tanta sutileza imaginó Aristóteles y con tanto furor siguieron peripatéticos y estoicos⁷⁰.”

Y cuarto, Restrepo defiende su filosofía como una filosofía práctica o útil, pues “en sus cursos no tendrá lugar nada que no tenga verdadera relación con los intereses del hombre, y que sea preciso ‘abandonar al salir de los estudios’, como ocurre con las enseñanzas de la filosofía peripatética⁷¹. Pero, como ya quedó explícito, esta defensa implicaba hacer una distinción entre “filosofía natural” -científica, práctica, empírica, y útil a la religión y a la sociedad- y una “filosofía política” -especulativa, y en tanto metafísica, sustitutiva de la religión, es decir, herética y hasta nociva para el orden social, en fin, revolucionaria-⁷². Así, la fisura se desplazaba rápidamente hacia lo político, pues, como quedó consignado en un pleito seguido por el rector del Rosario contra el joven catedrático Vallecilla, frente a la figura fantasmal de Rousseau y su disolvente “contrato” entre individuos, se alzaba el bastión perenne de santo Tomás para defender la monarquía –y la uniformidad doctrinal y corporativa de los colegios:

“el mejor régimen, dice Santo Tomás, es aquel que se reduce a la unidad, y por eso el gobierno monárquico es preferido al democrático...”⁷³

El caso del catedrático Vallecilla, discípulo de Restrepo, es ya testimonio, hacia 1790, de una nueva actitud intelectual, que ya no sólo ridiculiza los usos rituales de la academia, sino que osa impugnar en público la doctrina de santo Tomás, “por contener ésta muchas cosas falsas y nada conforme con la verdad”, resultando su defensa total “muy perjudicial al adelantamiento de las ciencias⁷⁴. Actitud que le costó al “moderno” la pérdida de su cátedra y concitó la reafirmación oficial del texto de Goudin, del método escolástico y de la autoridad rectoral.

Por cierto que, pocos años después, al comenzar el siglo XIX, la filosofía *natural* se volvió a encontrar con la filosofía *política*, cuando la

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ SILVA, R. op. cit p. 468

⁷² Silva reseña la proposición que un discípulo de Restrepo sostuvo en la misma cátedra hacia 1797: defendiendo su “filosofía natural”, contra esa otra de “aquella secta extravagante de Espinosa, Hobbes y Voltaire, aquella que no reconoce otro origen de lo justo y de lo injusto que los contratos sociales [...] que aniquila la ley natural, la cual dicta el derecho de la desigualdad y la obediencia a la legítimas potestades, que abusa de la razón y atropella las verdades reveladas...” Ibid. p. 470

⁷³ Cita del rector del Colegio del Rosario, Santiago Gregorio Burgos, acusando a su catedrático Vallecilla, defensor de la “filosofía natural” de querer romper la disciplina académica y protocolaria del establecimiento. AGN. Fondo Milicias y Marina, T. 120 f. 10 y ss. Cit. por SILVA, Ibid. p. 256

⁷⁴ Ibid. p. 257

intelectualidad independentista colombiana acogió la filosofía política antimonárquica y republicana del “contrato social”, pero a un precio bastante alto, tanto como para reiterar que él constituye uno de los hilos de Ariadna del presente estudio: la filosofía natural, en nuestro país, siempre quedó marchando por el filo de navaja de la “sospecha de irreligión”.

Pero ¡atención!, que esta partición entre filosofía natural y filosofía política ya había aparecido bajo otra forma, derivando en este caso, más bien hacia una discusión de carácter “técnico”. Parece esbozarse por primera vez, a propósito de la lucha entre “letrados” y “togados” alrededor del Plan de Estudios de 1774 y como parte de la táctica de los defensores del ‘Peripato’ para neutralizar los avances de los ‘modernos’: en 1774, Don Manuel Agustín Alarcón, apoderado del Colegio del Rosario, y el P. Ruiz, rector de la Universidad del Angélico Doctor, (haciendo el rol que Duquesne hacía jugar a D. Paparrucho -salvar la lógica y ceder la física-), aceptaban que las matemáticas pudiesen tener un lugar en la enseñanza, “siempre que no se piense con ellas *sustituir la lógica* heredada del escolasticismo, y por el contrario la tenga como *base* de introducción a los estudios”⁷⁵. Por su parte, el señor Alarcón sentó -¿sin saberlo?- doctrina para la posteridad, cuando justificó que la cátedra de matemáticas pudiese establecerse, pero separada de la de filosofía, y sin perjudicar su enseñanza -o sea, sin sustituirla ni prohibir el silogismo:

Si de esta manera se estableciera en este Colegio la referida cátedra de matemáticas, independiente y separada de la filosofía, desde luego pudiera ser útil y no faltarán cursantes, pues muchos jóvenes que finalizan sus estudios en temprana edad, y otros que quieren seguir el rumbo militar *o que son ineptos para las ciencias especulativas pudieran aplicarse de lleno a esta facultad.*⁷⁶

Restrepo y sus discípulos, siguiendo las enseñanzas del presbítero Don José Celestino Mutis, -el primer copernicano en el Nuevo Reino- pretendían la “reducción del contenido de la filosofía a la lógica como a su parte principal”, es decir, darle el papel de *método* de la lógica, y establecer una relación de dependencia de ésta frente a las matemáticas y sus modelos. Así que para ellos *utilidad* significaba una triple dimensión: utilidad epistemológica, pedagógica y política. Mientras que en la versión de los discípulos de la escolástica, el significado y valor de *utilidad* era unidimensional: lo práctico, o mejor, técnico, en cuanto que formaría un conocimiento subsidiario, destinado a sujetos que no podían ser los más esclarecidos en la jerarquía social: aquellos “medianos” que, estudiando, no llegarían del todo a la altura de los letrados, serían soldados -¿guerreros o técnicos?-.⁷⁷ En todo caso,

⁷⁵ SILVA, R. “La Reforma de Estudios...” op. cit. p. 235

⁷⁶ A.G.N. Sec. Colonia, Fondo Colegios, Tomo I, fol. 1028 v. Cit. En SILVA, R. “La Reforma...” op. cit. p. 236

⁷⁷ No hay que olvidar que las Reformas borbónicas introdujeron en América tanto la profesionalización de los ejércitos, como el conjunto de ciencias conexas al campo militar: ingeniería, arquitectura, estadística, e incluso la botánica y la historia natural no dejaron de situarse en esta nueva perspectiva estratégica de “reocupación” imperial del territorio y las riquezas americanas.

para aquellos “jóvenes sin talento” (superior), las Humanidades clásicas, - conocimiento inútil para obedecer, útil para mandar-, habrían de quedar reservadas para los dirigentes ilustrados, y las Matemáticas quedaban para los ejecutores -aunque cualificados, subalternos- de sus “máquinas tecnológicas y políticas”. Si, al modo de Duquesne, los modernos calculaban como estrategia ganadora el ir introduciendo “sin escándalo” su “machinaria matemática”, los peripatéticos, al modo de Alarcón, pergeñaban como estrategia defensiva el hacer inocua tal maquinaria colocándola en un lugar separado o subordinado de los saberes universitarios. ¿Quién estaba haciendo la jugada más perspicaz?

Hasta que la respuesta aparezca más clara, digamos que esta partición, en su doble vertiente -tanto la deriva política como la deriva técnica-, será otro de los hilos de Ariadna de nuestro laberinto, pues como intentaré mostrar, tal partición no fue sólo una táctica o un efecto coyuntural, bien de los innovadores para ganar un espacio y protegerse, bien de los vetustos para neutralizar la innovación y también protegerse, sino que tendría que ser analizada como un mecanismo estructural de filtrado, una rejilla -local- para la apropiación de ciertos “saberes modernos” -globales- en una sociedad que vivió su cultura colonial y post-colonial desde -y también contra- las matrices culturales del catolicismo contrarreformado, barroco e hispánico. *Rejillas de apropiación* que permanecen activadas en expresiones, aparentemente neutras, técnicas o conciliadoras, como “expurgar los textos de cuestiones inútiles” o (aceptar tal o cual manual) “de por ahora y mientras no se encuentre otro mejor”, expresiones que, de modo curioso y reiterado, retornarán invariablemente en los sucesivos y periódicos episodios de la Cuestión Textos hasta el siglo XX.

c/

Es así como, desde la fábula barroca -que parece historia- del canónigo Duquesne, acabamos de ver salir a escena los personajes y utilerías de esta historia -que pareciera fábula-, historia que va a intrincarse cada vez más durante dos siglos aún. Pues en este laberinto -el de la filosofía-, se entrelaza una segunda línea, la de la acción sobre la vida social. Mejor, diré que el laberinto del neotomismo está hecho de dos grandes elementos, sólo en apariencia excluyentes, y que hay que entender como opuestos que se presuponen recíprocamente para formar el núcleo de sentido del catolicismo moderno, es decir, el de la Contrarreforma. Ruego al lector que resista el salto cronológico abrupto, pero ganaré tiempo para explicarme usando una cita de Jacques Maritain, casi dos siglos después:

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. ⁷⁸

⁷⁸ MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas d' Aquin*. Paris. Téqui, 1974, p. 134

Aunque sea cosa sabida que en el cristianismo no se concibe fácilmente un pensamiento que no tenga un efecto en la vida práctica, individual y colectiva, y que desde su núcleo fundador, la revelación cristiana predica que la salvación personal no es pensable al margen de la comunidad, del "prójimo"; no es nada evidente el plantear una posible línea sin solución de continuidad entre las doctrinas políticas de la Iglesia hispanoamericana de fines del siglo XVIII y la llamada "doctrina social de la Iglesia" tal como fue enunciada por la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII en 1891. No es posible anticiparme aún a los resultados de esta investigación, pero que el menos se me permita, por ahora, hacer entrar en el juego, aquella parte de la escolástica española del Siglo de Oro, que nos aparece ya no bajo la forma de fábula, sino bajo lo que podría llamarse sin temor, tradición. Tradición, en el doble sentido de relato que se transmite de generación en generación, y de uso o costumbre colectiva de muy larga duración, de difícil transformación. Se trata del tema que algunos historiadores han llamado, con todas sus letras, "las raíces escolásticas de la emancipación de América"⁷⁹.

No voy a entrar en la discusión –a mi modo de ver, falsamente planteada– de si las "influencias ideológicas" de las revoluciones hispanoamericanas del siglo XIX provinieron de la Escolástica y/o de la Ilustración. Sólo quiero recordar, siguiendo el análisis del historiador francés F-X. Guerra, que el modo de existencia del orden social en España y en América antes del advenimiento de la Ilustración, tenía la forma política de lo que se conoce como "pactismo", producto de ese curioso régimen híbrido entre poder espiritual y poder temporal que quedó institucionalizado bajo la figura jurídico-teológica del Patronato Regio:

En el núcleo común a las diferentes versiones del pactismo podemos incluir, ante todo, el hecho de considerar la relación entre el rey y el reino como un relación bilateral que conlleva derechos y deberes recíprocos que ambas partes deben respetar. De ahí que el poder del rey no fuese considerado como absoluto, sino limitado, no sólo por la ley de Dios, como lo dirá el absolutismo, sino también por las leyes fundamentales del reino y por los derechos propios de cada categoría de vasallos: por las libertades o privilegios, considerados como la contrapartida de la fe jurada al rey. De ahí también que el desacato de esos derechos en materia grave por el monarca pudiese desligar a los vasallos de su fidelidad, como lo proclamaron diversas rebeliones, por ejemplo, las de Perú y Aragón en el siglo XVI o las de Cataluña y Portugal en 1640.⁸⁰

Esta práctica política considera pues la existencia de una especie de "acuerdo moral tácito", "pre-político", entre el soberano y la sociedad concebida como compuesta de grupos, idea bastante acorde con una sociedad estamental o corporativa: "de modo más general, se puede afirmar

⁷⁹ STOETZER, A. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Col. de Estudios Políticos 1982 402 n

que el pactismo, aunque no se le llame de este modo, es la modalidad de relación que necesariamente se establece entre actores reales de tipo colectivo, de los cuales son un ejemplo extremo los tratados o pactos entre los Estados en la vida internacional⁸¹. El asunto es bastante complejo y la literatura sobre él es colosal, pero creo que, se puede partir de una concisa distinción hecha por Norberto Bobbio, para caracterizar las diferencias de figura en las relaciones Estado-Sociedad de tipo absolutista ilustrado (iusnaturalista, "hobbesiano") y la que el teórico italiano denomina "modelo aristotélico" o clásico: Aristóteles no concibe la formación del Estado a partir de un consenso o contrato hecho por individuos que, aislados, "estado de naturaleza", libres pero "en guerra de todos contra todos", se organizaron racionalmente (jurídicamente) para vivir en sociedad. Por el contrario, el modelo clásico piensa, partiendo de una descripción histórica de los diferentes pueblos y constituciones, en un estado de naturaleza originariamente social, organizado a partir de la primera sociedad que es la familia, y desde el cual, la sociedad evoluciona "en un proceso gradual - histórico- que va de una sociedad pequeña a una más grande resultante de la unión de muchas sociedades inmediatamente inferiores", -corporaciones, colegios, gremios, sociedades religiosas...- hasta llegar al Estado, concebido como una prolongación necesaria y natural de la sociedad doméstica:

De todas las diferencias entre los dos modelos la más relevante [...] es la que se refiere a la relación individuo-sociedad (la sociedad familiar como núcleo de todas las formas sociales sucesivas); al principio del modelo hobbesiano está el individuo. [...] En el primer caso, el estado prepolítico por excelencia es, decir, la sociedad familiar entendida en el sentido amplio de organización de la casa [...] donde por "casa" se comprende tanto la *sociedad doméstica* como la *sociedad patronal*, un condición en la que las relaciones fundamentales son entre superior e inferior, y por lo tanto son relaciones de desigualdad como son precisamente las relaciones entre padre e hijo y entre amo y siervos. En el segundo caso, el estado prepolítico, es decir, el estado de naturaleza, siendo un estado de individuos aislados, que viven fuera de toda organización social, es una condición de libertad e igualdad, o sea de independencia recíproca... que constituye la condición preliminar necesaria de la hipótesis contractual...⁸²

Pero hay otra observación en Bobbio que me parece del mayor interés para esta investigación: él sostiene que en la realidad histórica, un proceso de formación de la sociedad civil como el ideado por los iusnaturalistas jamás ha tenido lugar; que en la evolución de las instituciones de las que ha nacido el Estado moderno se ha dado el paso del Estado feudal al Estado estamental, del Estado estamental a la monarquía absoluta, de ésta al Estado representativo,

Pero el Estado como producto de la voluntad racional, como es al que se refieren Hobbes y sus seguidores, es una pura idea del intelecto.⁸³

⁸¹ *Ibíd.* p. 169

⁸² BOBBIO, N. *op. cit.* p. 62-63

⁸³ *Ibíd.* p. 53

Quiero entender esta idea, no en el sentido de que el modelo moderno sea una ficción y que el modelo aristotélico es el verdadero; sino en que, siendo cada uno un "modelo", ambos están atravesados por una paradoja, cada uno posee su virtud y su déficit: el clásico, es "realista", es decir, cercano a la vida, a las tradiciones y vivencias de los pueblos, pero al precio de consagrar sus desigualdades como instituciones políticas, de ahí su carácter de pacto moral que regula "la justicia" entre grupos y el soberano; el otro, el moderno, es "idealista", se propone institucionalizar la igualdad y la libertad de los individuos, pero al precio de alejarse de la vida, el sentimiento y el saber de los pueblos, de ahí el carácter jurídico que regula las relaciones entre individuos arrancados de sus comunidades. Dicho en términos toscos, los dos tipos de Estados acuden a legitimarse en el pueblo, el primero de un modo realista hasta la idealización "costumbrista" del "sentimiento o alma" de las comunidades populares, y este es el caso del Estado estamental católico al estilo Habsburgo. El segundo tipo, se legitima de un modo idealista, hasta la idealización "libertaria o jacobina" de la "voluntad o interés" de los grupos sociales; y será el caso del Estado absolutista borbónico.

Dicho esto, hay que matizar los trazos, hay que tener presente que se trata de dos modelos "puros" en cuanto al origen, naturaleza y forma jurídica del Estado. Pero no hay que perder de vista, por ejemplo, que en cuanto a los tipos de racionalidad política en el ejercicio del poder de Estado, mientras la antigüedad griega construyó, sobre el modelo familiar, un tipo de racionalidad propiamente *política* en la ciudad-estado, la cual transformó al jefe de familia en un ciudadano, que ya no era un "pastor" de su casa sino un jefe civil que se regulaba a través de una constitución; de otra parte el cristianismo desarrolló esta racionalidad acentuando los trazos del gobierno *pastoral*. Michael Foucault sintetiza el carácter complejo de estas combinaciones, que será vital analizar, como se habrá adivinado, para abordar el problema del tipo de Estado católico que se opuso al tipo de Estado burgués, de sus mezclas, y el papel central que los teóricos escolásticos jugaron allí. Se trata, para Foucault, no de resolver el problema, sino previamente, de cómo plantearlo:

El problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y sus ciudadano. El problema pastoral concierne a la vida [y a las relaciones directas] entre individuos. [...] Esta serie de problemas se plantearon desde muy antiguo. Abarcan la historia occidental en su totalidad, y son aún de la mayor importancia para la sociedad contemporánea. Tienen que ver con las relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado, en cuanto marco jurídico de la unidad, y un poder que podríamos llamar "pastoral" cuya función es la de cuidar de modo permanente la vida de todos y cada uno, ayudarles y mejorar su suerte ⁸⁴

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. « Omnes et singulatim ». Vers une critique de la raison politique". Dans: *Dits et écrits 1954-1988*. Gallimard/NRF, 1994 Vol IV. p. 134-161

Por ello, insisto, antes que modelos, se trata de sus mezclas, de las “numerosas reapariciones” de un problema, el del “delicado ajuste” entre el poder político, ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral, que se ejerce sobre sujetos vivos⁸⁵.

Volviendo ahora al análisis sobre el pactismo hispanoamericano, Guerra señala que el modelo clásico aristotélico era aún conservado por el cristianismo, aún al afirmar con palabras de San Pablo y repetidas hasta la saciedad por filósofos y teólogos, que “toda autoridad viene de Dios” pero lo que su filosofía política sí discutía eran las características y ventajas comparadas de los diferentes regímenes políticos, es decir, de las diferentes estructuras que podía adoptar un grupo humano. Lo que los teóricos escolásticos del Siglo de Oro español (Victoria, Las Casas, Suárez, Mariana, etc;) afirmaban, en contra de la pretensión de los monarcas al poder absoluto, ilimitado y vertical de arriba abajo, era que, siendo el mundo y el hombre creados por Dios, y gobernados por su Providencia, también lo eran la naturaleza social del hombre y la existencia de autoridades en la sociedad, fuera cual fuere el régimen política adoptado por una sociedad particular; democrático, aristocrático o monárquico:

En estas concepciones clásicas el poder de las *autoridades* venía ciertamente de Dios, pero *per populum*, a través de la sociedad. Tampoco en ellas este poder era ilimitado y bajo, formas diversas, todas postulaban una relación entre gobernantes y gobernados hecha de derechos y deberes recíprocos. Tampoco la ley dependía de la sola voluntad del príncipe, puesto que las leyes humanas estaban ligadas tanto a la naturaleza de la creación –la ley natural– como a la ley divino-positiva. De una manera general, todas descansaban sobre un imaginario que consideraba a la sociedad constituida por grupos, lo que correspondía muy bien a la estructura social –una sociedad estamental– e incluso política –la estructura plural de la Monarquía– existentes hasta esta época⁸⁶

De modo que la escolástica española se convirtió en una filosofía política de oposición a las reformas borbónicas, la tradición del pactismo que podía desembocar en doctrinas como la del “tiranicidio” del jesuita Francisco Suárez, e incluso alcanzó a alimentar revueltas populares como la revolución de los Comuneros en la Nueva Granada, en 1761. Así que las razones para ordenar la expulsión de los jesuitas no fueron sólo el interés de acabar con “un Estado dentro del Estado”, sino que este estado (la Compañía de Jesús) representaba un conjunto de concepciones y usos políticos que se oponían a la “modernidad absolutista”, al punto que analistas tan lúcidos como Silva, se ven tentados a resaltar cierta continuidad y dominancia del tomismo entre el siglo XVIII y el XX, por reacción ante la corriente historiográfica ilustrada y liberal que ha querido borrar toda memoria y traza de nuestra “pequeña edad media colonial”: concluye Silva, en un punto de llegada que

⁸⁵ Ibid. p. 144

⁸⁶ GUERRA, F.-X. op. cit. p. 74-75

es a su vez el comienzo de la presente investigación, diciendo de la filosofía escolástica en Colombia, que

su continuidad a nivel de las prácticas filosóficas institucionales es algo que se encuentra fuera de toda duda. Luego del “oasis positivista” del siglo XIX, el país ha presenciado varias veces su repunte, como si sólo diera muestras de desaparecer para unos pasos más adelante levantar la cabeza erguida ante la sorpresa general. A finales del siglo XIX la reacción pro-escolástica que encabezó Monseñor Rafael María Carrasquilla y que tuvo por efecto la educación de varias generaciones en los marcos un poco estrechos de “El Criterio” de Jaime Balmes. A mediados de nuestro siglo [XX] una vez más el tomismo escolástico, haciendo presencia en busca del “*Espíritu y camino de Hispanoamérica*”, en la obra y los esfuerzos de Víctor Frankl [alemán, profesor de filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, y homónimo del famoso psicólogo, O.S.], aprovechando un momento que le fue muy favorable en la historia política del país [el gobierno filo-franquista de Laureano Gómez en 1950, O.S.] *En fin, ya sea en el nivel de los conceptos o en el de las formas y el estilo, siempre apoyado en poderosas instituciones educativas, el pensamiento escolástico se ha mostrado como un frondoso árbol de incontables ramas y una de las corrientes filosóficas dominantes en el país*⁸⁷ [...]

Y desemboca en una afirmación -el comienzo de otra pregunta- , que va a guiar este trabajo a través de los laberintos temporales e institucionales que se levantan ante nuestras preguntas, preguntas de historiador antes que de filósofo:

El pensamiento escolástico no es en nuestro país tan sólo una tradición filosófica, sino que es ante todo, un hecho cultural de primera importancia como condición formadora del sentido común⁸⁸

Pues bien, el tema del que me quise ocupar desde un comienzo de esta investigación fue el episodio de la Cuestión Textos vivido en Colombia entre 1886 y 1930, bajo el período conocido en la historia de la Iglesia católica como del *neotomismo* o “restauración del tomismo” ordenada por la encíclica *Æterni Patris* del Papa León XIII en 1878 y que coincide en la historia nacional, con el llamado de “la Regeneración y la Hegemonía Conservadora”. Pero, como bien lo plantea Silva, los hilos de la cambiante trama política, la oscilación semántica de los términos, la lenta deriva de las estructuras culturales profundas y la persistencia de formas y estrategias institucionales, tanto nos remontan al barroco momento colonial como nos desembarcan al acerado vértigo de fascismos y socialismos en la posguerra mundial; de este modo, la envergadura de los enigmas en juego se hace tan compleja y fascinante, que resulta imposible, con igual fuerza, reducirlos a un período tan restringido como el escogido al inicio, como pretender resolverlos en conjunto o siquiera en su esquema, y ello para un solo investigador y en un solo libro. Así que, consciente a cada paso de la flaqueza de mis posibilidades, he decidido -mejor, me he visto obligado a-

⁸⁷ SILVA, R. “Presentación” a la *Historia de un congreso...*” op. cit. p. 116

⁸⁸ *Ibid.* p. 115

someterme a mi proyecto e intuición originales en cuanto al período central (alrededor de 1880 y 1940), mas atreviéndome a hacer pequeñas y temerarias “excavaciones arqueológicas”, “hacia atrás y hacia adelante” en la línea cronológica del tiempo, en ciertos lugares que me han parecido significativos y en ciertos saberes que, como la filosofía o la psicología, no son mi territorio familiar. Entre las justificaciones para hacerlo, no es la menor el tratar de explorar, no solo las continuidades, sino el juego de las discontinuidades y mutaciones, puntos de retorno y de no retorno, repeticiones y diferencias, cambios de forma y permanencias de contenido, lo mismo que su inverso, cambios de contenido y permanencia de formas; en fin, avanzar hacia la inteligibilidad de los modos no-cronológicos de la temporalidad: sus mezclas, des-tiempos y contra-tiempos, sincronías y actualidades de varios tiempos, que pareciera ser una manera más eficaz manera de acercarse a la singularidad latinoamericana, sociedad mestiza y mestizadora de tiempos si las hay.

c/

Si la Fábula produce risa, deconstruye e ilumina, no sirve en cambio para movilizar los afectos hasta la acción, y menos para levantar repúblicas, sobretodo cuando se exige el sacrificio de la vida. Las batallas de la vida son la fuente de la fábula; cuando se trata de las de la muerte se requiere de historias serias, trascendentales y sacralizantes: se requiere del Mito, de uno o varios. Mito y muerte, vale decir, la guerra. Antes del combate, sueños y fábulas, después de los muertos, mitos y constituciones. No fue excepción nuestra guerra de independencia colombiana, la de la Gran Colombia que comandó y soñó Simón Bolívar, el hombre de la espada, y que organizó y reglamentó el “hombre de las leyes”, el general Francisco de Paula Santander. Pero en el entretanto, la reconquista española, bajo el comando del Pacificador don Pablo Morillo, llevó a cabo en 1816 la “más grande razzia de la intelectualidad” –prelados y togados- que nuestra sociedad haya visto... salvo tal vez la presente.

Morillo

Bolívar y Santander

Sea como fuere, y así estemos de acuerdo con la postura crítica de historiadores como Silva, quienes se niegan a aceptar el y antes de la Independencia de la “madre patria”, entre 1821 y 1826, con el Plan de Estudios del General Francisco de Paula Santander (1792-1840), La discusión tocaba sobretodo las áreas de la filosofía, la ciencia moral, la ciencia constitucional y la economía política, que eran las zonas del saber

donde se jugaba la formación ideológica de las nuevas generaciones de dirigentes, y donde los intelectuales del Estado, de la Iglesia y de los partidos políticos en formación, se disputaban su hegemonía ético-política, usando o recusando el derecho de intervenir o liberar las decisiones sobre los textos a utilizar. El utilitarismo benthamista y el “sensualismo” de Destutt de Tracy fueron apropiados desde el inicio mismo del régimen republicano, como un saber de Estado, o al menos para construir el Estado, aclimatar y credibilizar las instituciones republicanas, y reformar los hábitos y costumbres de un “pueblo por siglos habituado a la servidumbre colonial y a la ignorancia” (Simón Bolívar). Pero pareció también desde el comienzo, que esas doctrinas se oponían a las doctrinas morales del catolicismo postridentino, a la tradición ético-filosófica española conservada por los antiguos claustros coloniales, el Colegio de San Bartolomé y el Colegio Mayor del Rosario, y a las costumbres e idiosincrasias de la población colombiana, una población en alto grado mestiza, rural, iletrada y marcada por fuertes diferenciaciones e identidades regionales. La intelectualidad católica opuso “autores contra autores”, y las obras de Augusto Nicolás, el catalán Jaime Balmes, y a partir de la segunda mitad del siglo XIX, los textos de filosofía neotomista (de Ceferino González, monseñor Rafael M. Carrasquilla, el P. Ginebra S.J., y otros) fueron el instrumento de la lucha por la hegemonía intelectual y moral en el sistema nacional de educación pública y privada: ¿serían los jóvenes colombianos, o utilitaristas o neotomistas?. Dicho en términos actuales, se trataba de la puesta en marcha del proyecto modernizador y occidentalizador de “construcción de una ética civil” o de una “moral ciudadana”, y de un Estado laico o neutral en religión a través de un sistema de instrucción pública moderno. En una palabra, el complejo laberinto de la secularización. Y en él, los textos de estudio fueron, al tiempo, campo de batalla, arma estratégica y botín.

2. Las hipótesis sobre la naturaleza del laberinto.

Sin embargo, las cosas no son tan en blanco y negro. A mi modo de ver, el estudio de la “Cuestión Textos” saca a relucir una cantidad de situaciones complejas, paradójicas y contradictorias en cuanto a la “ortodoxia”, la “pureza doctrinal” y la coherencia interna de las dos doctrinas opuestas. El estudio clásico del historiador Jaime Jaramillo Uribe sobre *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*⁸⁹, está poblado de términos como “mezcla”, “influencia”, “compatibilidad”, “incompatibilidad”, “incongruencia”, “falta de unidad”, “contradicción lógica”, “coincidencia de opuestos”, “síntesis”, y otros por el estilo. Lo interesante es que estos términos aparecen, no cuando Jaramillo analiza las tendencias globales y las escuelas de pensamiento en un nivel general de descripción, -pues en virtud del análisis, éstas se presentan como líneas coherentes y diferenciables-, sino cuando desciende a describir en particular cada una de las obras nacionales, las cuales el

⁸⁹ JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta, 1996 [1961¹], 508 p.

maestro se tomó, como pocos, el trabajo de leer en detalle: tal minucia le lleva a sacar a la luz una gama variopinta de mezclas singulares. Pero si el maestro las señaló de una vez por todas para confundir a los simplificadores y maniqueos venidos y por venir, el sabor que queda es que aún hay mucho por explicar sobre esas mezclas, que ellas no son sólo efecto de “contradicciones lógicas” o de “parroquialismos”; ellas quedan dando vueltas en la cabeza de Jaramillo y en las nuestras como una “curiosidad inexplicable”. Voy a citar un caso, el de Miguel A. Caro, uno de los personajes destacados de esta “Cuestión textos”⁹⁰. Debo decir que he hecho algunas mezclas -respetuosas- de citas de Jaramillo para mostrar el panorama:

Ya desde estos escritos de juventud 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 la forma lineal, la que tiene origen inmediato en Vico y la que se debe a Comte y Spencer.⁹¹

⁹⁰ CARO, Miguel Antonio.(Bogotá, 1845-1909). Tal vez el más destacado de los intelectuales y políticos conservadores colombianos del siglo XIX. Polígrafo, latinista, poeta, orador, tratadista de derecho, economista, filósofo, filólogo reconocido internacionalmente; vicepresidente y presidente de Colombia entre 1892 y 1898, y coautor, con Rafael Núñez, liberal independiente, de la Constitución centralista, autoritaria y católica de 1886. Lector de Balmes, De Maistre, Bonald, Donoso Cortés y otros tradicionalistas católicos, así como de los filólogos Max Müller, Bopp y Schlegel, y del “padre” de la medicina experimental, Claude Bernard; fundó varios periódicos, el más famoso de ellos fue *El Tradicionista* durante la década de 1870 con el que encabezó la reacción contra las escuelas oficiales y desde donde lanzó el partido católico-conservador, cuyo jefe declarado era, según Caro, el propio Pío IX, y cuyo programa era la defensa del Syllabus. Famoso por su ácido humor “cachaco” (apelativo de la élite letrada bogotana), Caro se preciaba de no haber nunca salido de la sabana de Bogotá, “tierra fría” a la que consideraba centro de la civilización, por oposición a la “barbarie de la tierra caliente”.

⁹¹ *Ibid.* p. 452 y ss. En adelante, haré uso de las cursivas para resaltar temas claves, salvo mención contraria indicando que pertenecen al autor citado.

Un análisis tan fino como este, hace sentir la inanidad de las historias de las ideas que se contentan con clasificar autores en una u otra “escuela de pensamiento”, de un lado, y de otro, muestra que las explicaciones a partir de “la unidad” del pensamiento de un autor, o la coherencia de una obra, no pueden dar cuenta de esa selva de desfases, desniveles y ensamblajes que es cada texto con el que el lector avisado se enfrenta, y de la que, en muchos casos el autor mismo no ha sido consciente, y por el contrario, en otros, ha sido fabricada de modo racional y estratégico. Esta perplejidad del maestro Jaramillo ha debido guiar la tarea de las siguientes generaciones de historiadores de las ideas y de la cultura en Colombia, pero sólo de modo muy reciente y tímido, los filósofos que se han acercado históricamente a temas puntuales, como el “caso del benthamismo” en Colombia, han señalado otras tantas mezclas y hecho intentos de analizarlas y explicarlas⁹².

Así por ejemplo, el filósofo G. Marquínez, ha sostenido cómo, al margen de las mutuas condenaciones, algunos miembros de la intelectualidad benthamista colombiana, al apropiarse de los conceptos utilitaristas, pretendían no renunciar a sus creencias católicas. La aparente oposición diametral entre benthamismo y catolicismo, tan impactante a nivel político-ideológico, en niveles como el filosófico y el pedagógico pareció diluirse o reacomodarse, y ello por cuenta de los dos bandos en liza. En efecto, según Marquínez, el propio general Santander, responsable de la introducción de los textos de Bentham en su Plan de estudios de 1826, da un carácter provisorio al texto oficializado, mientras no se dispusiera de otro igualmente bueno y libre de toda sospecha de heterodoxia, estipulando que

Los autores designados en este decreto para la enseñanza pública no se deben adoptar ciegamente por los profesores en todas las partes. Si alguno o algunos contuvieren doctrinas contrarias a la religión, a la moral, y a la tranquilidad pública, o erróneas por algún otro motivo, los catedráticos deben omitir la enseñanza de tales doctrinas, suprimiendo los capítulos que las contengan, y manifestando a los alumnos los errores del autor o autores en aquellos puntos, para que se precavan de ellos y de ningún modo perjudiquen a los sanos principios en que los jóvenes deben ser imbuidos⁹³.

Surgen aquí dos preguntas sobre esta insólita postura, dos detalles problemáticos que se revelarán cruciales: el primero, es ¿cuál era el sentido de esta actitud de los propios epígonos del utilitarismo y el sensualismo, pues no queda claro aún si es “conciliadora”, o “táctica”, o “ambivalente”?

⁹² Dejo por ahora de lado, para retomarla más adelante, la reevaluación general de la contribución de la filosofía moral y política de Bentham a la democracia colombiana, iniciada por el filósofo colombiano Gómez-Muller: ver: GÓMEZ-MULLER, Alfredo. “Benthamismo y Democracia en la sociedad colombiana del siglo XIX”. En: *Gaceta/Colcultura*. Bogotá, No. 36 octubre de 1996, pp. 16-28; GÓMEZ-MULLER, Alfredo. “Bentham et la pauvreté”. En: *Revue de l'Institut catholique de Paris*. Paris, No. 51 juillet-septembre 1994, pp. 95-121

⁹³ Art. 229 del Plan General de Estudios de 3 de octubre de 1826, cit. en; MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. “Benthamismo y antibenthamismo”. En: *La Filosofía en Colombia. Historia de las Ideas*. Bogotá: El Buho, 1997. p. 196-197 y 198

Sea como fuere, este juego dio pie, a todo lo largo del siglo XIX, a un argumento que dejaba a los innovadores a merced de sus contradictores: si ellos mismos reconocían los defectos de los textos, ¿por qué no eran consecuentes y los cambiaban por otros, o mejor, por qué no redactaban uno propio, con las doctrinas aceptables y sin los capítulos nocivos? ¿Y por qué se obstinaban en imponerlos, y al mismo tiempo tomar tantas precauciones? En el límite, ¿cuáles eran los criterios para identificar la diferencia entre lo “útil” y lo “nocivo” en esos manuales? Este será el punto crítico que permitirá detectar las “mezclas”, posibles o imposibles, pero efectivamente realizadas.

La segunda pregunta surge de notar que esta discusión surge, no como un debate teórico “puro”, sino en el contexto de la apropiación de ciertas ideas *para* o *desde* el sistema educativo, lo cual significa trabajar, no sobre los textos filosóficos “originales”, sino sobre manuales, instrumentos destinados a mediar la “alta filosofía” a través de filtros pedagógicos para adaptarlas a las “capacidades y limitaciones propias de la juventud” y al buen encauzamiento de sus influenciadas mentes. ¿Ocurría así a causa de una situación inherente al “subdesarrollo colombiano”, efecto de la “herencia colonial” apenas rota? Por el contrario, creo que aquí está en obra un efecto de *traducción* que se impone a todos los saberes en occidente al hacerlos pasar de la enunciación filosófica al uso común o cotidiano que alimenta tanto el sistema educativo como la “opinión pública”. Es la diferencia que “el orden del discurso” impone, entre el momento de la investigación (método de *invención*, lo llamaban los escolásticos) y el momento de la exposición (método de enseñanza o *doctrina*). El propio Destutt de Tracy, en carta enviada al presbítero español Juan Justo García, autor del famoso manual o “extracto” en cuestión, le decía:

Entre tanto veo bien que U. ha hecho un curso de lógica que no puede menos que ser muy bueno, y en el que yo no he tenido más parte que haberle suministrado algunas ideas que U. pudiera muy bien haber encontrado sin mí. En efecto, la obra de U. es enteramente diferente de la mía, yo he indagado, y U. ha enseñado, y en esto logra un fin mucho más útil. *Porque ¿qué es una verdad cuando no está asegurada de modo que pueda esparcirse y hacerse vulgar?* Esta diferencia viene a ser la causa de que U. haya hecho perfectamente bien en colocar por introducción el plan de la obra, que yo no me he atrevido a presentar al público hasta después de haberla concluido; si hubiera obrado de otro modo, habría prevenido contra mí a todo el mundo...⁹⁴

Insistiré desde el principio en que estas “hibridaciones filosóficas” y esas “traducciones pedagógicas” no son fruto del azar, ni de la ignorancia o del “subdesarrollo”, sino de un mecanismo político-discursivo inherente a todo sistema escolar moderno, el cual es objeto de esta investigación. En apoyo

⁹⁴ “Copia de la carta del Senador Mr. Destutt de Tracy, en respuesta a la que le dirigió el autor con el extracto que había formado de su obra”. En: *Elementos de verdadera lógica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destutt de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo García [...] de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas. Madrid-1821.* Reimpreso por Echeverría Hnos; Bogotá, 1869. pp. IX-X

de esto, hay que evidenciar que también en las filas clericales colombianas había “mezclas”, a las cuales también cabe preguntar si buscaban realmente la “conciliación”, o sólo lo hacían por “táctica” de adaptación, o porque existía una irresuelta “ambivalencia” de fondo?. En efecto, hacia 1834, cuando es nombrado Manuel José Mosquera como arzobispo de Bogotá, éste se propuso como programa pastoral combatir “dos clases de males” en el clero bogotano; “de una parte, el filosofismo enmascarado, que ha entrado en nuestro clero, y de la otra el fanatismo del siglo XII”⁹⁵, propósito que no hacía sólo referencia a las aficiones masónicas de algunos clérigos, sino a las veleidades benthamistas de ciertos curas afectos al círculo político liberal, o que simplemente habían sido formados en los colegios oficiales con los textos en cuestión, en particular en el Colegio de San Bartolomé, hasta el punto en que se llegó a acuñar la expresión –no sabemos si exagerada o persecutoria– de “clero benthamista”. ¿Era éste un clero “liberal”, que apoyaba un proceso de “galicanización” de la Iglesia colombiana? ¿O era un sector letrado emergente que quería hacer carrera a la sombra de los liberales en el gobierno? ¿Eran la expresión de un nuevo clero reformador y modernizador, que trataba de actualizar la vieja iglesia colonial, acercarla a las nuevas formas republicanas? ¿O eran clérigos sueltos, víctimas de la confusión, la desinformación e incluso la ignorancia cultural producidas por la crisis de la guerra de independencia y la subsiguiente exterminación de los cuadros intelectuales criollos? Ante la precariedad del estado de la investigación en esta dirección⁹⁶, lo que queda en claro es que se podría seguir citando “casos” de “mezclas” o “excepciones” a la ortodoxia, de todas las partes en conflicto.

Sea como fuere, Jaramillo Uribe anota que la incompatibilidad de fondo entre utilitaristas y católicos tenía fundamentos nada fácilmente negociables:

Es verdad que el benthamismo no era directamente antirreligioso y que Bentham consideraba la religión como indispensable a la sociedad; pero al pretender mantener la ética y la legislación al margen de toda influencia

⁹⁵ HORGAN, Terrance. *El Arzobispo Manuel José Mosquera, reformista y pragmático*. Bogotá: Kelly, 1977, p. 26-31. cit. en: GONZÁLEZ, F. “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)”. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997 p. 145

⁹⁶ A diferencia de la copiosa historiografía europea sobre la evolución intelectual del catolicismo y sus tensiones, en Colombia apenas existen trabajos que nos den un estado de la cuestión, por ejemplo, del “catolicismo liberal” o del “catolicismo social”. En tal sentido los trabajos citados de González, y de la historiadora Ana María BIDEGAIN y sus alumnos, empiezan a abrir rutas pioneras. Ver: BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. *La organización de los movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina: Los casos de los obreros y universitarios en Brasil y Colombia 1930-1955*. Louvain-la-Neuve. Faculté de Philosophie et Lettres. 1979. vol I : 213 p ; vol II: 195 p. ; vol III: 217 p. ; BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. *Iglesia, Pueblo y Política. Un estudio de conflictos de intereses - Colombia, 1930-1955*. Bogotá: Universidad Javeriana-Facultad de Teología, 1985. 201 p.; CORTÉS GUERRERO, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998. 406 p. ; CORTÉS GUERRERO, José David. “Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad”. En: *Revista Historia Crítica*. No. 15 . Bogotá. U. de Los Andes, jun-dic. 1997. p. 3-12; PLATA QUEZADA, William Elvis. “La Iglesia católica en la Nueva Granada: un proceso de cambios, corrientes y dualidades”. Presentación de: *Índice del Periódico “El Catolicismo” 1849-1860, Primera época*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1994. p. 9-30

religiosa, la religiosidad quedaba reducida a la esfera de la conciencia individual [...] tensión soportable en el seno del mundo protestante, pero completamente extraña e insostenible para un católico, para quien la separación entre vida pública y vida privada como dos campos diferentes desde el punto de vista moral, no podía existir⁹⁷.

Pero, de otro lado, otros historiadores han señalado que ni con la independencia, la “herencia política española” era tan fácil de borrar por el “modo moderno de gobierno” por individualidades ciudadanas. Herencia que fundaba las identidades políticas en un “pacto histórico y moral” de las “comunidades” o “pueblos” con su soberano. Marco Palacios ha señalado que, al lado de las constituciones liberales, los textos fundadores de nuestras repúblicas (como la famosa Carta de Jamaica de Bolívar en 1815) eran “textos fundacionales de una república que, en primera instancia duda de la monarquía pero no del fundamento católico del pacto social”⁹⁸. De tal modo que la independencia hispanoamericana obró un efecto paradójico al reactivar el pactismo tradicional tanto en la metrópoli como en las colonias:

La tradición institucional y el antiguo imaginario de la Monarquía –o de un reino- compuesta por “pueblos” hacía posible la disgregación de unidades políticas más vastas. La contradicción entre una nación moderna inexistente aún, a la que se apelaba, sin embargo como sujeto de la soberanía, y la realidad de comunidades diversas de tipo antiguo con sus imaginarios de tipo pactista explican buena parte de los problemas políticos posteriores a la Independencia⁹⁹.

De cualquier manera, lo que se puso en juego en toda la América hispana independizada, fue el cómo fundar de nuevo las formas de “la autoridad”, y cómo conciliar o no disolver de un tajo las antiguas autoridades no sólo en el sentido político, sino en el intelectual, cultural y ético. De modo que las preguntas que se suscitan no son ni pocas ni fáciles de responder: ¿fue este fenómeno -la hibridación doctrinal-, el “caso” de unos grupos -minoritarios y pintorescos-, la excepción a la regla, o una curiosidad histórica producto de la escasa formación de nuestros intelectuales, y en últimas, causa y efecto de “la colonialidad cultural”? ¿O fue resultado de una doble táctica política, bien fuera para evitar enfrentamientos agudos que bloqueasen del todo las innovaciones, o bien para asimilar y neutralizar desde la tradición al peligroso enemigo innovador? ¿Proclamar tales doctrinas como acordes con el catolicismo, era un recurso para legitimarlas y desprevenir a los espíritus timoratos? ¿O bien, hay que ver acá una corriente “contemporizadora” que

⁹⁷ JARAMILLO U. op. cit. p. 425-426. Ver también: JARAMILLO URIBE, Jaime. “Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX”. *Ideas y Valores* Bogotá, fac. de Filosofía y Letras, U. Nacional. T. IV n° 13 ene-jun. 1962. pp. 11-28

⁹⁸ PALACIOS, Marco. “Parábola del liberalismo colombiano”. En: *Parábola del liberalismo*. Bogotá: Norma, 1999. p. 84

⁹⁹ GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: MAPFRE/F.C.E., 1993 pp. 349-350. Ver también: CORONEL, Valeria. “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico. Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio de la filosofía social en Colombia”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/PENSAR, 2000, pp. 237-262

se esboza fragmentaria al comienzo del siglo XIX y que con el transcurrir de los conflictos, pudo significar una alternativa seria o al menos una solución pragmática? O por el contrario ¿fue tal conciliación ambivalente, ambigua, y pudo ser, usando una expresión de M. Foucault, una “conciliación ilusoria de incompatibles”? ¿Pero, de cualquier modo, cómo era posible esta contemporización? ¿Era real o aparente, qué se cedía y qué no, quién lo decidía y cómo se daba el acuerdo, y cómo se prevenían los efectos indeseados o las peligrosas ambivalencias?

Hasta aquí, y desde un punto de vista histórico, la situación colombiana parecería coincidir con la descripción usual de los procesos de secularización en los países iberoamericanos, que se desprendían de la institucionalidad católica colonial regida por el sistema de Patronato. En efecto, a lo largo del siglo XIX y XX, a los ojos de la diplomacia vaticana e internacional, los “Estados Unidos de Colombia”, no han cesado de ser parte de ese “grupo de repúblicas inestables” del Nuevo Mundo surgidas de la ruptura del imperio colonial español a comienzos del siglo XIX. Hasta ese momento, un peculiar régimen de “Cristiandad” amparado por la monarquía, al modo del “antiguo régimen” (el sistema de la religión de Estado y de la Iglesia privilegiada, tomando la lúcida fórmula del historiador Roger Aubert¹⁰⁰), había sido, a los ojos europeos, el garante de la estabilidad, sin decir en voz muy alta que además había sido el pilar mayor del sistema colonial. Por lo cual no debe extrañar que en el proceso de pérdida de la soberanía temporal del papa, período que corresponde al pontificado de Pío IX (1846-1878) y con el proceso de formación de los estados nacionales latinoamericanos, éste último pasara por el conflicto entre “los amigos y los enemigos de la Iglesia Católica”; caracterizado por ascensos periódicos de clericalismo y de anticlericalismo¹⁰¹, en donde se mezclaban, a las reivindicaciones de secularización del Estado moderno que portaba la intelectualidad criolla, los resentimientos frente a una iglesia aliada al “pasado colonial”, un poco en contravía del sincretismo barroco que las religiones populares indo-afro-castellanas fueron constituyendo como identidad ético cultural de las comunidades (y sociedades) mestizas desde el siglo XVI. Un *ethos cultural* popular que sería reivindicado, paradójicamente, por los sectores de la intelectualidad católico-conservadora, como matriz de la construcción, ya no sólo del Estado, sino de su fundamento legitimador, la Nación.

A partir de 1870, en el campo católico occidental, se asiste tanto en Europa como en América, a una reacción anti-liberal, y un avance de las ideas

¹⁰⁰ AUBERT, Roger. “La liberté religieuse de “Mirari vos” au “Syllabus”. En: *Concilium*. No. 7 1965, pp. 81-97

¹⁰¹ En 1848, en un “Rapport sur le mode de nomination des Evêques de Belgique”, la Congregación de Asuntos extraordinarios del Vaticano advertía al Nuncio en Bélgica sobre el caso de Hispanoamérica: “no es improbable que en algunos lugares la nominación de los Obispos por el poder soberano caiga en manos del Pueblo, como por desgracia ha acaecido en las repúblicas ex-españolas de América”. SIMON, A. *Instructions aux Nonces de Bruxelles (1835-1889)*. Institut Historique Belge de Rome. Bruxelles/Rome: 1961 p. 203. (Analecta Vaticano-Belgica)

ultramontanas, proclamadas en el Concilio Vaticano I ¹⁰². Todo ello mientras la América Latina era uno de los campos de batalla de la segunda oleada de modernización occidental, es decir, de reparto (neo)colonial de los mercados, impulsado por la “segunda revolución industrial” basada en la química y la electricidad, y la extracción materias primas necesarias (periféricas) para su transformación (en los centros), tanto como la búsqueda de consumidores para los productos de la industrialización capitalista: lo que E. Hobsbawm ha llamado lapidariamente, “la era del imperio”, entre 1875 y 1914¹⁰³. Una batalla que no por azar estaba también ligada a los *ethos (y mercados) culturales* liberales, socialistas, católicos y protestantes. En medio de ello, la estrategia del Papa Pío IX ante la tensión entre esa peculiar “inestabilidad latinoamericana”, y la visión de que esta tierra era (o no podía dejar de ser) un bastión de la catolicidad, fue en general, la de desplegar iniciativas de acercamiento, aprovechando todos los recursos a disposición de Roma: “consolidación de la jerarquía y multiplicación de las diócesis, a fin de facilitar los contactos de los pastores con sus fieles; firma de convenciones y concordatos aprovechando los períodos en que los hombres en el poder eran favorables a la Iglesia; envío de delegados apostólicos para cerrar los lazos del clero local con Roma y mejorar las relaciones con los Gobiernos; erección en Roma, en 1858, de un seminario confiado a los jesuitas, el Colegio Pío Latinoamericano, destinado a los sacerdotes de la América Latina que frecuentaban las universidades romanas”¹⁰⁴. Ciertamente, Pío IX pudo firmar concordatos con Guatemala y Costa-Rica en 1853, con Haití en 1860, con Venezuela y Honduras en 1861, con El Salvador en 1862, con Nicaragua y el Ecuador en 1863 y con Perú en 1874¹⁰⁵. Pero hacia 1878, el panorama era más oscuro: el proyecto de “república cristiana” modelo, desarrollado por el dictador ecuatoriano García Moreno, había dado paso, con su asesinato en 1875, a un régimen liberal; Venezuela veía el ascenso del anticlerical fanático Guzmán Blanco;

¹⁰² “El fortalecimiento de la autoridad pontifical, y la afirmación más categórica de los derechos de Iglesia en la sociedad parecía (a los liberales latinoamericanos), tanto más temible cuanto ellos no podían oponer a la influencia del clero sobre las masas, la independencia de un Estado fuerte como en Europa. No se veía por tanto, una defensa eficaz, sino a través de medidas de excepción que, las más de las veces no eran sino vejatorias, pero que podían tomar fácilmente un viraje persecutorio”. AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours; vol. XXI). Paris: Bloud & Gay, 1963. Nouvelle édition augmentée. p. 444. Sobre la situación del catolicismo latinoamericano: MEYER, Jean-André. “L'Amérique Latine”. En: J.M. MAYEUR; CH et L. PIETRI; A. VAUCHEZ; M. VENARD. (Dir.) *Historie du Chistianisme. Vol. 11: Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*. Desclée, 1995. pp. 955. Y: LLOYD MECHAM, J. *Church and State in Latin America. A history of Politico-Ecclesiastical Relations*. The University of North Carolina Press, 1966. esp. p. 115-138

¹⁰³ HOBBSAWM, E.J. *The age of empire, 1875-1914*. London: Abacus, 1994 [1987], esp. pp. 56-83

¹⁰⁴ AUBERT, R. *Le pontificat de Pie IX*. op. cit. p. 443

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 443. Hay que decir que la “inestabilidad” producía en los centros de decisión de la Iglesia católica, actitudes de desconfianza. Aun en el año 1884, el P. Anderledy, General de la Compañía de Jesús, respondía negativamente a la solicitud de la Legación del Ecuador, autorizada por el Gral. J. J. Flores; quien pedía algunos jesuitas alemanes para hacerse cargo del Colegio Nacional de Guayaquil. Entre otras razones negativas, el jesuita consideraba que “era bien posible que, después de este gobierno, venga otro que no quiera los jesuitas, como lo prueba la historia de las repúblicas de América Central”. A M. Anderledy (General de la Compañía de Jesús) al Crd. L. Jacobini; Secretario de Estado del Vaticano. Fiesole, octubre 7 de 1884. Archivio Segreto Vaticano. (A. S. V.) Segr. Stato 1883 # 279; folio 17

México declaraba en 1874 la separación Iglesia-Estado, en Centro-América los liberales retoman el poder hacia los primeros años de la década de 1870 en Guatemala, Nicaragua y Costa-Rica. En el cono sur, la ofensiva liberal en Argentina llegaría a su punto álgido bajo la presidencia del General Roca en 1880. En Chile, el ascenso liberal al poder sobrevino en 1871; pero allí las medidas fueron de secularización antes que de laicización, pues se dieron en un ambiente moderado y tolerante¹⁰⁶.

Respecto a Colombia, la cronología refleja ciclos de “inestabilidad” análogos, pero singulares. Bajo el nombre de República de la Nueva Granada, logró el reconocimiento de su independencia por parte de la Santa Sede en 1835, pero el Estado retomó como por derecho propio las prerrogativas del Patronato español. La Santa Sede intentó recuperar la autonomía de la iglesia local frente al Estado, pero hacia 1848, una serie de reformas políticas y económicas “modernizadoras” fueron iniciadas por un naciente partido liberal. Y en efecto, el partido liberal colombiano siguió, con algunas variaciones locales, el programa clásico del liberalismo decimonónico, y puso en vigor una serie de medidas destinadas a “reducir el influjo social de la Iglesia católica”: estableció la separación Iglesia-Estado desde 1853, el matrimonio civil en 1854, además de la ya señalada introducción en la enseñanza superior, como filosofía y como moral oficial, del Utilitarismo de Jeremías Bentham y la Teoría de las Ideas (Ideología) de Destutt de Tracy. Dicho a grandes rasgos, entre 1848 y 1854, en el marco de las llamadas “reformas liberales de medio siglo” asistimos en Colombia a una época de medidas de secularización y de laicización –en sentido jurídico– como la elección popular de curas párrocos, expulsión de los jesuitas (1851), redención de censos eclesiásticos, abolición de diezmos, destierro del Arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera; y con la separación del Estado y la Iglesia (1853), también se decreta el matrimonio y el divorcio civiles (1854). Las relaciones diplomáticas con la Santa Sede quedaron cortadas oficialmente el 23 de septiembre de 1853¹⁰⁷.

“Durante el segundo gobierno (1861-1863) del general Mosquera -hermano del Arzobispo- se producen nuevos enfrentamientos: se expulsa de nuevo a los jesuitas, se destierra al nuncio papal [en realidad, delegado apostólico; se suprimen conventos de monjas y se extinguen jurídicamente las comunidades religiosas O.S.] se desamortizan los bienes de manos muertas, varios obispos son exiliados y se introduce un férreo control o vigilancia

¹⁰⁶ AUBERT; R. op. cit. pp. 444-450. Para esta distinción entre secularización y laicización ver: OSSENBACH SAUTER, Gabriela. “Las transformaciones del Estado y de la educación pública en América Latina en los siglos XIX y XX”. En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; NARODOWSKI Mariano; et al. *Escuela, Historia y Poder. Miradas desde América Latina*. Buenos Aires: Novedades Educativas 1996. p. 121-147

¹⁰⁷ Sin embargo, el Delgado apostólico nombrado desde 1851, Monseñor Lorenzo Barili (1801-1875), continuó en funciones en Bogotá hasta 1856. Fue sucedido (17 de junio de 1856) por Mons. Mieczslao Ledochowski, quien fue expulsado de Colombia el 25 de julio de 1861, junto con los jesuitas. De MARCHI, Giuseppe. *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1957. p. 96

sobre la Iglesia (Ley de Tuición de Cultos)¹⁰⁸. La Constitución federalista conocida como “Constitución de Rionegro”, y aprobada en 1863 por la fracción liberal radical sostenida por las armas del General Mosquera, institucionalizó esta situación.¹⁰⁹

El culmen de la situación se dio durante toda la década de 1870, pues en este período, y como fue típico en todos los procesos de modernización liberal, los conflictos hicieron crisis alrededor de la “cuestión escolar”, esto es, la creación de un sistema de instrucción pública laica, gratuita y obligatoria, la excusión de las clases de religión del pensum oficial y la generalización en la escuela secundaria y superior del uso de manuales de moral laica o civil. Allí confluyeron todas las posiciones y fracciones en conflicto, tanto las conciliadoras y moderadas como las extremistas y autoritarias, del lado liberal, del lado conservador y del lado eclesial. La situación distó mucho de ser simple para los dos “poderes enfrentados”. No sólo se enfrentaron entre sí los liberales contra los conservadores, sino que, desde el momento mismo del triunfo liberal, se enfrentaron entre sí los liberales de la línea dura laicizante, los llamados “mosqueristas”, con la fracción de los secularizantes moderados, llamada de “los radicales”, quienes derogaron o ablandaron desde 1867 las leyes de Tuición de cultos, lo cual permitió el regreso del exiliado monseñor Vicente Arbeláez, futuro arzobispo de Bogotá, un pastor ortodoxo en la línea antiliberal del Syllabus, pero conciliador y moderado en el modo de asumir los puntos álgidos de la política católica en el país¹¹⁰. Más adelante, alrededor de este prelado, asistiremos también a la lucha entre las alas moderada e intransigente del bloque católico-conservador.

Hacia 1876, la “cuestión escolar” fue ingrediente central de una guerra civil que pareció confirmar, a los ojos de los observadores internacionales, el

¹⁰⁸ GONZÁLEZ, Fernán E. “La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930). En: Tirado Mejía, Álvaro (dir.) *Nueva Historia de Colombia*, vol II: Historia Política 1946-1986. Bogotá: Planeta, 1989 pp. 341-370s. Y: GONZÁLEZ, Fernán E. “La Iglesia Católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930). En: *Poderes enfrentados...* op. cit. p. 250

¹⁰⁹ Ver: GONZÁLEZ, Fernán; S.J. *Partidos políticos y Poder Eclesiástico en Colombia*. Bogotá: Cinep, 1979

¹¹⁰ Vicente Arbeláez, (El Peñol-Antioquia 1822-Bogotá 1884). Abogado de la Universidad Central de Bogotá y ordenado en 1845. Regresa a Antioquia como párroco de Abejorral y luego rector del Colegio de Marinilla. Representó a su provincia en el Congreso nacional durante los años 50. Vicario Apostólico de Santa Marta en 1859, exiliado por el general Mosquera en 1860, se retiró a la isla caribeña de San Andrés y luego viajó a Roma. En 1865 regresó como coadjutor con derecho a sucesión del también desterrado arzobispo Herrán. De nuevo desterrado en 1866 volvió a Roma y regresó en 1868, y al poco reemplazó a su antecesor. Poco querido por Miguel A. Caro y otros miembros del ala ultramontana o tradicionalista del partido conservador, éstos llegaron hasta acusar al arzobispo y a sus jóvenes colaboradores ante Roma, y bloquearon las decisiones del II Concilio provincial Neogranadino citado por éste en 1873, manejando la opinión de los obispos anti-instruccionistas de Popayán, Pasto y Tolima, quienes finalmente ayudaron a encender la guerra de 1876. Arbeláez, junto con su secretario, Bernardo Herrera Restrepo, otro futuro arzobispo de Bogotá, y Joaquín Pardo Vergara, rector del Seminario, fueron rehabilitados ante la Santa Sede por el nuevo delegado apostólico en Colombia llegado en 1882, Juan Bautista Agnozzi; y los obispos de Pasto y Popayán fueron reconvenidos como intransigentes. La biografía más documentada sobre él está en: RESTREPO POSADA, JOSÉ. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*. Tomo III: 1868-1891. Bogotá: Ed. Lumen Christi, 1966. p. 3-479 (Academia Colombiana de Historia Eclesiástica “Fernando Caicedo y Flórez”, Vol. V)

triumfo del régimen liberal por largos años en el futuro inmediato del país. Sin embargo, las divisiones entre las fracciones liberales llevaron, dos años después, al triunfo del general Julián Trujillo, del grupo liberal llamado "independiente", una ala más moderada frente a la exclusión de los conservadores, y sobretodo, menos intransigente frente a las medidas anticlericales. En este año fue nombrado José M. Quijano Wallis como encargado de negocios en Italia, "con instrucciones reservadas de ponerse en contacto con la Santa Sede para obtener un *Modus vivendi*. Este arreglo debía aparecer como privado y concedido espontáneamente por la Santa Sede, ya que la constitución vigente no permitía celebrar concordatos con el Pontificado"¹¹¹. Y en 1880, el triunfo de Rafael Núñez consolidó este sector liberal que pensó que no era posible aclimatar la paz y garantizar el despegue de la economía de agro-exportación, si no se llegaba a un acuerdo con la Iglesia Católica, y con su brazo político, el Partido Conservador¹¹².

Así fue como en Colombia, a partir de 1886, en un período conocido como "La Regeneración" (1886-1903), se adoptó una constitución política, no sólo centralista y autoritaria, sino confesional católica, y en 1887 se firmó un Concordato con la Santa Sede¹¹³, que puso la educación pública en manos de la Iglesia católica¹¹⁴, todo ello coincidiendo con la coyuntura internacional de "restauración" de la filosofía tomista como filosofía "oficial"¹¹⁵. Estipulaba el Concordato:

¹¹¹ GONZÁLEZ, Fernán E. "La Iglesia Católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930). En: *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997 p. 250

¹¹² Rafael Núñez. (Cartagena, 1825-1894). Conocido como "El Regenerador", liberal independiente, representaba el sector del liberalismo de la zona costera norte. Congresista, Presidente de los Estados de Panamá y Bolívar, secretario de Gobierno de la Administración Obando y de Hacienda de la de Mallarino, y cónsul de Colombia en el Havre y Liverpool entre 1863 y 1874. Presidente en cuatro ocasiones, 1880-1882, 1884-1886, 1886-1888 y 1892-1894, fue el político colombiano más influyente entre 1874 y 1894. Influido por el pensamiento spenceriano, puso en práctica un programa político conocido como "La Regeneración", que marcó el fin del proyecto liberal radical. Así, fue el coautor, junto con el tradicionalista M. A. Caro, de la Constitución centralista autoritaria y confesional de 1886.

¹¹³ *Convenio entre León XIII y el Presidente de la República de Colombia*. Dic' 31 de 1887. En: *Conferencias Episcopales de Colombia desde 1908 hasta 1930*. Bogotá: I. del Corazón de Jesús, 1931. pp. 144-146

¹¹⁴ No uso en este trabajo la acepción teológica actual del término "Iglesia católica", esto es, como "Pueblo de Dios en marcha", salvo mención. Me acojo en general al uso sociológico del término, es decir, su carácter de institución, con magisterio dogmático y teológico, jerarquía, clero regular y secular, alto y bajo, masculino y femenino, y fieles o "laicos" en diversos grados de organización. Y "laicos" y "laicidad" no tienen acá el contenido específico que ha adquirido en ciertos países europeos, sino su acepción más general y amplia. En cuanto al término "catolicismo", sigo la precisión que ha elaborado el sociólogo-historiador francés Émile Poulat, entendiéndolo no como una forma universal y única, sino como una formación cultural históricamente situada. Poulat ha propuesto que: "En cuanto a eso que se ha denominado "el catolicismo", (entre comillas, incluyendo el artículo), término aparecido sólo en el siglo XVI si no me equivoco; si se entiende por él el sistema artificial forjado por la Contra-Reforma, endurecido por la represión estricta del "modernismo"; bien podría morir, hay incluso fuertes indicios de que esté ya muerto, aunque nosotros no lo percibimos aún". (POULAT, Émile. *Le catholicisme sous observation. Entretiens avec Guy Lafon*. Paris : Le Centurion, 1983 pp. 94) De modo general, el catolicismo sería pues esa formación religiosa institucional organizada en función de la ofensiva contra el protestantismo, y cuya vigencia histórica puede situarse entre el Concilio de Trento (1526) y el Concilio Vaticano II (1963).

¹¹⁵ "Curiosa y original fórmula en América Latina, la *regeneración* integró principios de liberalismo económico, intervencionismo borbónico, antimodernismo del corte del papa Pío IX, y un nacionalismo cultural hispanófilo". PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995 pp. 46-47

historiador jesuita Fernán González, ha propuesto una periodización bastante sugerente para Colombia, que se puede sintetizar alrededor de cinco grandes momentos:

Una cosa es clara: la periodización de los conflictos entre Iglesia y Estado en Colombia es muy distinta de la adoptada para el resto de América Latina, porque la dinámica de los conflictos es muy diferente: a partir de 1886 [tercer momento, llamado "la Regeneración" y la Hegemonía conservadora, (1886-1930)] la Iglesia *regresa* a ocupar un papel dominante dentro de la estructura política de la nación, después de las situaciones conflictivas en torno al Patronato (1824-1853) y las Reformas liberales (1848-1886) ¹¹⁹.

El cuarto momento sería el de 1930-1946, o de las "segundas reformas liberales", período de incremento de la conflictividad entre los dos poderes, en el contexto internacional del ascenso por una parte, del nazismo, el fascismo y el falangismo, y de otra, el del comunismo y la socialdemocracia, y que en el contexto colombiano produjo en el campo católico un endurecimiento de las posiciones antiliberales, falangistas (nacional-católicas) y corporativistas, de las que el neotomismo no fue ajeno:

Esta mentalidad tan tradicional [antimoderna: antimodernista en filosofía, antimodernizante en lo social, antijacobina en lo político, O.S.]; y esta concepción tan estática de la sociedad [neotomista: temor a la historia, autodefensa ante la amenaza e idealización del orden "monolítico" medieval, O.S.]; explican en buena parte las dificultades que la Iglesia católica iba a afrontar con las reformas parcialmente modernizantes y secularizantes de la llamada "Revolución en Marcha" (1934-1938). Estas dificultades ilustran la crisis de un modelo de Iglesia, que se basa en sus relaciones con la sociedad y el Estado en el control de las instituciones desde arriba y que se contrapone al Estado como sociedad perfecta en igualdad de condiciones frente a él¹²⁰.

Para González, haciendo eco a una amplia escuela de análisis histórico y eclesiológico, la "categorización neotomista" restaurada por León XIII en la segunda mitad del siglo XIX, como base de la llamada "doctrina social de la Iglesia", ha sido uno de los pilares de la actitud hostil del catolicismo frente a la modernidad:

"Arturo Gaete ha mostrado las dificultades que tenían las categorías tomistas basadas en una metafísica aristotélica de la sustancia y del accidente [de aquello que permanece inmutable bajo los cambios accidentales y secundarios del devenir histórico] y en una ética estoica del orden natural, para poder percibir al mundo y a la sociedad en perpetuo cambio, inmersos

¹¹⁹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernán E. "Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)". En: *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997. p. 130. Es sin duda el mejor estudio en esta línea. Otros estudios importantes, hechos sobretodo por investigadores extranjeros, son: ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia, 1886-1953*. Bogotá: FAES/Universidad Nacional de Colombia, 1987, 373 p.; y WILDE, Alexander Wiley. *A traditional Church and Politics: Colombia*. Ph.D. Dissertation in the Faculty of Political Science Columbia University, 1972. Ann Arbor: University Microfilms International. [1979]; y LA ROSA, Michael.

¹²⁰ GONZÁLEZ, F. "El fondo del problema: la relación entre Iglesia y modernidad en Colombia". En: *Poderes enfrentados...* op. cit. p. 367-405

en un proceso histórico. De ahí la profunda incompreensión de la escolástica frente al mundo moderno, que hace tanto énfasis en que el hombre y la sociedad se van haciendo a través de la historia. *Esto explica la incomunicabilidad entre estos dos estilos de pensamiento, que responden a universos culturales diversos*¹²¹.

Frente a la “cuestión social”, la solución neotomista es la de retornar a la armonía natural de un orden social donde cada clase halla su lugar, asume sus deberes y derechos y se evita el conflicto. Por ello León XIII en su otra Encíclica neotomista, *Rerum Novarum* (el título, traducido como “El afán de novedades”, ya evidencia según González, una consideración no muy positiva hacia “lo nuevo”), propone un retorno a la Iglesia y a sus instituciones tradicionales, propias de una Edad Media idealizada, “como las épocas en que la filosofía cristiana gobernaba los estados y penetraba en las leyes, instituciones y moral de los pueblos. La armonía se hubiese conservado si hubiera permanecido la concordia entre el poder civil y el poder eclesiástico... e incluso aún mas si el poder civil hubiese obedecido con mayor fidelidad a la autoridad de la Iglesia”¹²². Así, concluye, “la percepción de la Iglesia frente a la modernidad es apenas un mero diagnóstico que señala solo aspectos negativos en una condenación sin matices”. Siguiendo al teólogo Heinrich Fries, la Iglesia en el siglo XIX se autodefine como una nave amenazada por las olas del mundo moderno, como roca en medio del oleaje y arca en el diluvio universal; también se expresa bajo las categorías de “baluarte, fortificación o castillo, de fortaleza”, donde toda la actuación se orienta a impedir la irrupción enemiga desde el exterior, “fortaleciendo el frente interior, cerrando filas e incrementando los dispositivos de la defensa”¹²³.

En Colombia, estas posturas “integristas” de fines del siglo XIX tomaron de nuevo la iniciativa política durante una corta recuperación del poder por los conservadores, entre 1946 y 1953, año en el que la jerarquía Iglesia y un sector del partido conservador apoyaron un golpe de Estado militar encabezado por el general Gustavo Rojas Pinilla, como clímax de un proyecto de “recatolización” de la sociedad colombiana, de consolidación política de un modelo de Estado corporativista, y como principio de pacificación militar de la guerra civil no declarada entre liberales y conservadores que arrasó los campos: fue un periodo nefasto recordado con el nombre de “La Violencia”, que dejó más de 200.000 muertos, y que “culminó” en 1957, con la caída de la dictadura, esta vez de nuevo por un acuerdo entre la jerarquía eclesiástica, los gremios y los partidos. Se lanzó un plebiscito donde se institucionalizó un acuerdo bipartidista llamado “Frente Nacional”, como medio para hacer cesar la violencia entre el partido liberal y el conservador, y en especial, renunciar al uso de la agitación clerical o anticlerical para

¹²¹ GAETE, Arturo. “Catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible”. En: *Mensaje*. Santiago de Chile, no. 205 dic’197; cit. por: GONZÁLEZ, F. “El fondo del problema...” op. cit. p. 372

¹²² GONZÁLEZ, F. “El fondo del problema...” op. cit. p. 374

¹²³ Fries, Heinrich; citado por GONZÁLEZ, Fernán en el Prólogo a: RESTREPO, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*. Bogotá, Banco Popular, 1987. [1885¹]

movilizar las pasiones políticas. Cuenta González que para este efecto, “un grupo de notables liberales dirigió un manifiesto al cardenal primado Crisanto Luque declarándose hijos sumisos de la Iglesia y dando por cancelados sus enfrentamientos con ella”. Pero este plebiscito, agrega,

significaba en cierto sentido, el retorno a la confesionalidad del Estado, ya que tenía el carácter de reforma constitucional. Su texto estaba encabezado en nombre de Dios como fuente suprema de autoridad y declaraba que el reconocimiento de los partidos del carácter nacional de la religión católica era una de las bases de la unidad nacional. Por esto los poderes públicos se comprometían a protegerla y respetarla como “elemento esencial del orden social”. [...] En este sentido *representaba el triunfo de una Iglesia que recuperaba el pleno dominio de las instituciones nacionales y el control sobre las instancias políticas decisorias del país*.¹²⁴

El último periodo, a partir de 1957, continúa González, ha significado para la sociedad colombiana vivir en 25 años un proceso de acelerada modernización técnica y social (urbanización, formación de una nueva clase media, recomposición de la estructura familiar, mayor internacionalización de la economía y el consumo, etc.) procesos que tomaron uno o dos siglos en los países del centro. En consecuencia, se vivió una “secularización acelerada de la sociedad, que en los años 60 era inimaginada y que seguramente sólo imaginarla le habría producido un infarto a un cura” dice González citando una *boutade* del historiador inglés Malcolm Deas¹²⁵. Para la Iglesia internacional este período pasa por el concilio Vaticano II y a nivel latinoamericano por la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, pero en Colombia, mientras la jerarquía católica parecía recuperar su posición de control institucional, la sociedad secularizada y agitada se le escapaba de entre las manos. Ya se ve porqué a la luz de este análisis, el país aparece como una especie de anomalía en el contexto general de la región. Así, siempre siguiendo a González, se produjo una “desigual asimilación e interpretación” de los documentos del Vaticano II y Medellín,

en el interior de los diversos estratos en la Iglesia colombiana, que junto con un mayor contacto con los aportes de las modernas ciencias sociales (Camilo Torres es un buen ejemplo) y con la realidad de miseria de la población de barrios y poblaciones marginadas, quebraron de manera insólita la unanimidad básica de la Iglesia colombiana en materias políticas, sociales y económicas¹²⁶.

El efecto de esta doble situación –secularización acelerada desde el exterior, ruptura del monolitismo interno (o de su imagen)- han conducido en conjunto a la Iglesia, católica colombiana, según González, a pasar de una situación o modelo de “control de las instituciones”, a una de “bajo perfil de participación en la vida nacional” y a un fraccionamiento interno entre diversas posturas ante el proceso de secularización. El politólogo Wilde ha

¹²⁴ GONZÁLEZ, F. “El fondo del problema...” op. cit. p. 396

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid., p. 399-400

añadido a esta hipótesis, un análisis desde la teoría de las relaciones entre modernización y régimen político en América Latina, en donde el contenido que diferencia las fracciones es la actitud “tradicionalista” o “modernizadora” de sus intelectuales y sus estructuras institucionales. La Iglesia católica colombiana es analizada así como un “ideal tipo” de Iglesia Tradicional, el tipo de organización que se resiste a automodernizarse, por lo cual bloqueó o absorbió, hasta 1957, y en la práctica hasta la actualidad, las fracciones de sacerdotes o de seglares que han pretendido cumplir el papel de modernizadoras o actualizadoras de la institución ante los “retos del cambio social” en Latinoamérica¹²⁷.

Según Wilde, retomado en este punto por González, “durante el Frente Nacional, la Iglesia se habría dedicado a una modernización interna que fortalecía la coordinación más centralizada de las diferentes diócesis por medio de una Secretaría Permanente del Episcopado con sede en Bogotá. Y habría evidenciado una mayor preocupación por los problemas del desarrollo y la acción social. Pero, sostiene Wilde, esta modernización burocrática solo *ocultaba la estructura jerárquica tradicional* con su habitual omnipresente control. Como resultado de ello, el autor norteamericano concluye que el Frente Nacional produjo consecuencias negativas para la Iglesia: buscaba solucionar problemas viejos sin afrontar los nuevos, ya que las estructuras eclesiásticas habían sido diseñadas para la defensa contra un liberalismo laicizante y secularizante, no para tener una presencia activa en una sociedad pluralista y secular¹²⁸. Es más, Wilde cree que la estrecha identificación con el régimen bipartidista hizo casi irrelevante a la Iglesia, que comparte la decadencia del sistema. Para conservar su relevancia, la Iglesia hubiera debido distanciarse del régimen y entender el fenómeno de contestatario de los llamados “curas rebeldes”. Al no hacerlo, la Iglesia perjudicó al tiempo a la democracia como a su propia estructura eclesial¹²⁹.

Otra hipótesis se ha esbozado, prosigue González, y es que ese “bajo perfil” se deba “más bien a un acomodamiento de la Iglesia a un mundo más secular y pluralista; [...] ante la nueva situación la Iglesia tiende a mimetizarse en un clima que procura minimizar el riesgo de confrontación ideológica con el gobierno liberal: por ejemplo, ante la reforma del Concordato propuesta por el gobierno, la Iglesia ensaya su estrategia de siempre, que consiste en entrar hablando duro para luego bajar el perfil”¹³⁰. Lo cual significaría, ni más ni menos, que el logro del propósito secularizador del liberalismo desde el siglo XIX, esto es, reducir la religión católica a la esfera de la vida privada.

¹²⁷ WILDE, A. op. cit. p. 31

¹²⁸ WILDE, A. “The Contemporary Church. Te political and the pastoral”. In: *Politics of Compromise. Coalition Government in Colombia*. New jersey, 1980. Cit. por GONZÁLEZ, F. “La Iglesia jerárquica en los años setenta ¿ausencia o desconcierto?”. En: *Poderes enfrentados...* op. cit. p. 317-319

¹²⁹ WILDE, A. “Redemocratization, the Church and Democracy”. Working Paper, Kellog Institute, 1984. Cit. en GONZÁLEZ, F. *Ibid.* p. 318

¹³⁰ *Ibid.*

He reproducido el desarrollo de este análisis, para mostrar cómo la complejidad producida por esta tensión constante entre “conciliación” e “intransigencia” han obligado a introducir importantes matices en las teorías clásicas de la modernización y la secularización en Colombia, las cuales habían recurrido a una explicación dualista en el análisis de los conflictos Estado-Iglesia. Análisis que habían dado por cerrado el caso, diagnosticando, palabras más palabras menos, que “la pervivencia del fuerte poder de la Iglesia católica en Colombia ha sido una de las causas de nuestro retraso para entrar en la modernidad”. González, Wilde y Bidegain coinciden en que si “el fondo del problema [es] la relación entre Iglesia y modernidad en Colombia”, introducen en ello un “tercer elemento”: la hibridación o sincretismo entre tradición y modernidad serían una estrategia –no consciente, al menos en muchos casos- de reacomodación y supervivencia institucional, siempre que se hagan *bajo la hegemonía de posiciones modernizantes*, que son las que buscan la adaptación:

El problema de estas dos posiciones [sobre el bajo perfil] es que ambas tienen razón, porque la Iglesia está lejos de comportarse como un cuerpo homogéneo y monolítico: es esto lo que permite a la Iglesia como cuerpo sobrevivir a los cambios de las sociedades y culturas en las cuales se inserta. Además, hay que distinguir entre el clero diocesano y el clero religioso, cuyas posiciones frente a la crisis aparecen a menudo contrapuestas. Pero incluso entre el mismo episcopado hay jerarcas que pertenecen a un sector *premoderno*, otros son *modernizantes-conservadores* y otros *modernizantes-progresistas*, algunos de los cuales se acercan a las posiciones liberacionistas del clero. Pero hacia el exterior se ha procurado siempre cerrar filas y dar imagen de total uniformidad de parecer, se piensa que esto favorece las negociaciones frente al Estado en el campo de la legislación familiar y educativa. [...] Sin embargo, la tendencia creciente a la centralización choca con ese pluralismo en el interior de la Iglesia, produciendo muchos conflictos internos y frenando las respuestas adaptativas de las tendencias más progresistas¹³¹.

La “atipicidad” de caso colombiano nacería de que la “adaptación” ha sido en buena parte fallida porque justamente se habría hecho bajo la égida de las tendencias más conservadoras, e incluso de las “premodernas”. Este análisis es coherente con otros análisis similares hechos desde la perspectiva de la otra soberanía, la del Estado y los partidos políticos, situación que se ha sistematizado en una hipótesis sobre la existencia de un juego entre las fracciones extremas –intransigentes- y las moderadas –conciliadoras- de los grupos en pugna, que el historiador Abel ha resumido así:

Es posible extrapolar dos tradiciones en la política colombiana a partir de la década de 1840 sin subestimar la significación de la naturaleza cambiante de las vinculaciones faccionales: una tradición de conflicto entre los partidos a nivel nacional que en los momentos de colisión agudizaba identidades y era capaz de suscitar una lealtad que a veces alcanzaba el fanatismo; y una tradición de cooperación entre las facciones conciliatorias de los partidos rivales para modificar las posiciones radicales de las facciones intransigentes.

¹³¹ *Ibid.* p. 318-319

La relación entre estas dos tradiciones constituyó la principal clave para la sobrevivencia de los dos partidos durante el siglo XIX y puede decirse que continúa así durante el presente. Tanto el partido liberal como el conservador se caracterizaban por un grado de elasticidad y maleabilidad que les permitía adaptarse a las circunstancias cambiantes y a desembarazarse o asimilar retos de terceras agrupaciones. [...] De esta manera llegó a establecerse, a partir de las crisis de las guerras civiles del siglo XIX, la tradición de una administración política cuidadosa por parte de la clase alta civil, que utilizaba herramientas de adhesión en circunstancias normales y de coerción en las emergencias para mantener su posición ante los desafíos de los grupos intermedios, obreros y campesinos¹³²

Pero si la síntesis, el sincretismo y la hibridación han sido las claves de la "supervivencia de *la Iglesia* a lo largo de sus 2.000 años de historia" (?), el panorama para la Iglesia colombiana es entonces, según este análisis, más que dramático, catastrófico: el diagnóstico final de González, -siguiendo al teólogo Juan Luis Segundo, y a la vez aportando gran acopio documental-, resume de modo complejo los resultados de largos años de investigación no sólo suyos sino de toda la línea de investigadores que se han ocupado de este obsesionante tema para los colombianos. Tal diagnóstico concluye señalando "la incapacidad de la jerarquía eclesiástica colombiana" para asimilar creativamente las tensiones internas alrededor de los problemas socio-políticos y éticos, un incapacidad que sería el resultado de la rutina y el apego al "modelo tradicional de control desde arriba de las instituciones consideradas como iguales o subordinadas a las eclesiásticas"¹³³, lo cual "supone conservar una imagen de una iglesia monolítica sin fisuras, que negocia de igual a igual con el Estado, que hacia afuera no puede darse el lujo de mostrarse dividida. El problema es que ese modelo deja de funcionar cuando desaparece el consenso sobre la legitimidad de las instituciones, que fue exactamente lo que ocurrió a partir de los años sesenta del siglo XX"¹³⁴. Y "cuando este control de las instituciones es imposible, en un mundo pluralista y secularizado, la jerarquía y el clero católico se dedican a impulsar instituciones católicas que eviten a los católicos el contagio del "mal del siglo", encerrándolos en una *campana de vidrio*¹³⁵: se impulsa así la "educación católica" en el nivel de secundaria y universidad, se crean organizaciones obreras y campesinas paralelas, hasta desembocar en la creación de la UTC, central sindical católica dirigida por los jesuitas que buscaba contrapesar a la CTC apoyada por el partido liberal de López y por el Partido Comunista"¹³⁶.

La situación actual y hacia el futuro, sería entonces de anomia, o de lenta agonía de la unidad institucional, dado que el acumulado histórico de la Iglesia en el país daría para pensar que ésta ha perdido la capacidad de

¹³² ABEL, C. op. cit. p. 17-18

¹³³ SEGUNDO, Juan Luis. *Acción Pastoral Latinoamericana*. Buenos Aires: Búsqueda, 1972. p. 37-44, cit. en

GONZÁLEZ, F. *Ibid.* p. 319-320

¹³⁴ GONZÁLEZ, F. *Ibid.* p. 320

¹³⁵ SEGUNDO, J.L. CIT. en GONZÁLEZ, op. cit. p. 392

¹³⁶ *Ibid.*

sincretismo, pues está dirigida por las tendencias conservadoras intransigentes y autoritarias:

Al parecer se manejan dos discursos nada complementarios entre sí: si se parte de la idea de un orden moral objetivo, basado en una naturaleza relativamente inmutable [neotomismo O.S.], se podría llegar a la negación de todo pluralismo (rechazando una 'hipotética ética civil' basada en valores cambiantes¹³⁷) y a exigir que el estado apoyara coercitivamente las posiciones morales de la Iglesia, en nombre no de la fe sino de la naturaleza [el "hecho social católico": que la gran mayoría de la nación es católica]. Si se parte de un orden moral que se construye gradualmente por acercamientos sucesivos y conflictivos, donde hay avances y retrocesos, nos movemos ya en un mundo secularizado, moderno o posmoderno. Las preguntas de fondo siguen abiertas: ¿hasta dónde es capaz la Iglesia católica de evangelizar este mundo moderno o posmoderno, secular y relativo? [...] "¿es este modelo de presencia de la Iglesia viable en el mundo moderno y postmoderno, cada vez más pluralista y secular?"¹³⁸ [...] Es bastante difícil pronosticar cuál de las dos líneas terminará por imponerse, aunque lo más probable en las actuales circunstancias es que ambos enfoques sigan coexistiendo por algún tiempo, pero tal vez no demasiado pacíficamente¹³⁹.

Así, este esquema analítico, que ha matizado el modelo clásico del "enfrentamiento entre los dos poderes soberanos", puede llamarse de modo más sugerente, el del "fracaso del modelo de control vertical de las instituciones por parte de los dos poderes soberanos, Estado e Iglesia", dando lugar a una tercera categoría en la teoría de la modernización y la secularización: la de los "modernizadores-conservadores"¹⁴⁰. Sin entrar aún a discutir su pertinencia, lo que me interesa señalar acá es que, si el problema de fondo de estos análisis es cómo dar cuenta de la pluralidad, de la "no uniformidad de posiciones de la Iglesia frente al Estado y a la sociedad en medio de los grandes cambios que ambos han venido afrontando en las últimas décadas¹⁴¹", y lo que está en juego son las posibilidades de respuestas adaptativas de la institución, dado que la rigidez ante la secularización sería su "muerte", la categoría híbrida "modernización tradicionalista" es clave, pero suscita a la vez nuevos problemas. Para mostrar las dos cosas, no puedo evitar la tentación de recurrir a un análisis semántico, para extraer el modelo o lógica de sentido que subyace a esta nueva clasificación, utilizando un método que más adelante será aplicado a los textos de la "Cuestión textos"¹⁴². En este caso, el modelo de explicación

¹³⁷ Conferencia Episcopal Colombiana. *Por un nuevo orden social, solidario y justo: principios básicos de naturaleza ético-política*. Bogotá; 1991, p. 11-16, cit. en: GONZÁLEZ, F. Ibid. p. 494

¹³⁸ GONZÁLEZ, F. "El fondo del problema..." op. cit. p. 405

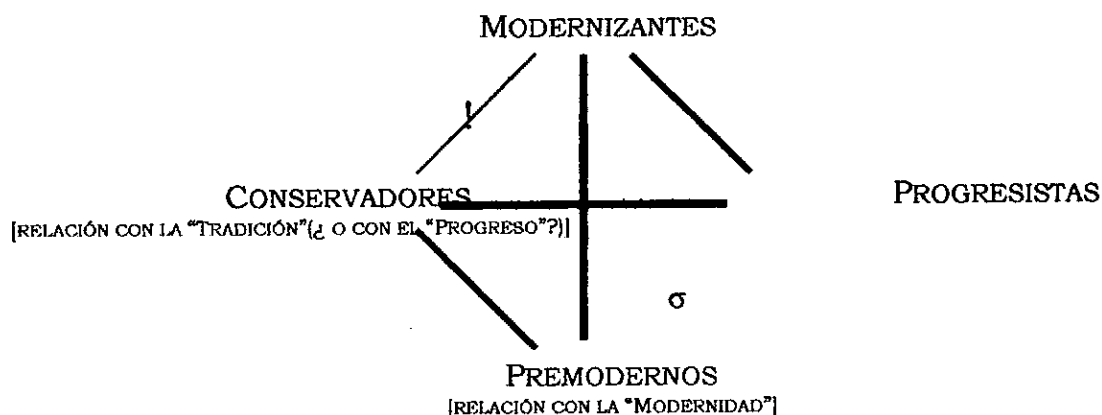
¹³⁹ ibid. p. 368. En aras de la presentación global de la hipótesis, he hecho una especie de collage de citas sobre el tema, entresacadas de varios capítulos del libro de este autor.

¹⁴⁰ Ver esta categoría, aplicada a los grupos sociales y al Estado, en MELO, Jorge Orlando. "Algunas consideraciones globales sobre "modernidad" y "modernización". En: VIVIESCAS, Fernando; GIRALDO, Fabio (comps.) *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991, pp. 225-247

¹⁴¹ GONZÁLEZ, F. "El papel de la Iglesia católica en la coyuntura de los noventa: ¿Defensa institucional o búsqueda de la paz?". *Poderes enfrentados...* op cit. p. 366-367

¹⁴² HIERNAUX, Jean-Pierre. *L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*. Dissertation Doctorale. Université catholique de Louvain. Département de Sciences Politiques et Sociales. 1977 3 vols. ; y

del “enfrentamiento de soberanías” juega sobre la combinación de dos pares de oposiciones y sus combinatorias posibles y/o excluidas:



En los análisis clásicos tenemos dos “ejes semánticos”, uno que podemos denominar (Tipos de) “relación con la Modernidad”, que daría lugar a los tipos “Pre-moderno/Modernizante”, y un segundo eje, el de la “relación con la Tradición”, que da pie a los tipos “Conservador/Progresista”. Si este análisis clásico es dualista es porque asocia las categorías “modernizador” con “progresista” y “premoderno” con “conservador”, excluyendo las asociaciones opuestas, y la oposición semántica de fondo, que le da sentido, es el par de ejes (Modernidad/Tradición). Ahora bien, la hipótesis de la *modernización tradicionalista* pretende disolver esta dualidad introduciendo la posibilidad de cruzar los “conservadores” y “modernizantes”, reactivando esta opción de combinatoria que estaba cerrada antes como principio de explicación; proporcionando así el fundamento lógico-semántico que permite pensar una “modernización sin modernidad”, categoría a cuyo contenido histórico nos referiremos mas adelante. Pero si esta operación ha sido posible, ¿por qué, también en términos lógico-semánticos, no pensar en explorar la combinatoria opuesta, la de “premodernos progresistas”? ¿Por qué esta combinatoria está excluida, en términos lógicos, del análisis? Y en términos de contenido histórico, ¿qué querría decir esta asociación, y su exclusión?

Es decir, mis preguntas al inicio de esta investigación sobre la “Cuestión textos” y la complejidad de “mezclas” que ella suscita, son: si esta categoría de “premodernos progresistas”, descabellada en apariencia (sólo porque este

HIERNAUX, Jean-Pierre. “Análisis estructural de contenidos y modelos culturales”. En : Albarello, Luc et al. *Méthodes d'analyse en sciences sociales*. Paris : Armand Colin, 1996. (Versión castellana : Oscar Saldarriaga).
 HIERNAUX, Jean-Pierre. « Symboliques sociales et ‘religion’ ». En : VOYE, Liliane (Éd.) *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles : De Boeck Université, 1996, pp. 19-30

modelo de análisis la ha excluido), siendo posible en términos lógicos, ¿es posible en términos de contenido histórico positivo? ¿Y qué implicaría para las teorías de la modernización demostrar que una tal combinación pudo darse en el “atípico caso colombiano”? Pues bien, si hemos de creer a Jaramillo Uribe, una de las “mezclas” que él encuentra durante el período de la Regeneración, se halla en un texto escolar de filosofía, un manual de Metafísica y Ética escrito por la figura de proa de la “restauración neotomista” en Colombia:

...sin ser original, y siendo sus opiniones rigurosamente tomistas, Monseñor Rafael María Carrasquilla expone las principales tesis de la filosofía de santo Tomás confrontándolas con el pensamiento filosófico moderno y *enriqueciendo sus puntos de vista con los resultados de la ciencia contemporánea*. “La metafísica del doctor Carrasquilla, -escribió un crítico norteamericano de su tiempo-, ilustra mejor que cualquiera obra la orientación de la neoescolástica de la *escuela de Lovaina y el cardenal Mercier*; quiere mirar los problemas de la filosofía y el mundo moderno a través de la obra de santo Tomás... Carrasquilla analiza así la obra de James, de Bergson, de Le Roy, de Dewey, y los problemas que presentan las ciencias físicas y naturales con una objetividad que es digna de textos especiales”¹⁴³

En esto, Jaramillo hace eco de una “cartografía bipolar” que se ha hecho clásica en la historiografía sobre el neotomismo: dentro de este movimiento, se ha señalado también una división en dos alas, la “conservadora” y la “progresista”. Así, el neotomismo “romano” sería el representante de la tradición, la ortodoxia y el conservadurismo, mientras que el de “la escuela de Lovaina”, lo sería de la apertura a la ciencia moderna, el progresismo y la modernización. Este fue el primer hallazgo –y obstáculo– de esta investigación, y ello sólo justifica este largo excursus sobre “modernidad y tradición”. Por ahora sólo quiero mostrar lo problemático del uso de estas categorías. Es H. Donneaud, quien ha identificado esta “cartografía bipolar” como dependiente de una operación interpretativa previa:

“Tal es pues la rejilla de lectura escogida [en la cartografía bipolar] para describir y juzgar la empresa neoescolástica: apertura/cierre; modernidad/tradición; progreso/conservación. Tal asociación convoca muchas reservas en cuanto a su capacidad de dar cuenta de la historia del movimiento neotomista”¹⁴⁴.

Diciéndolo breve, señala Donneaud que la oposición geográfica entre las dos líneas o “centros”, se apoya en una distinción teórica entre Filosofía y Apologética. Parecería que la restauración neotomista se explica por una opción de fondo: ésta pudo tomar el camino de construir, bien una respuesta filosófica “autónoma” o “abierta” frente a la sociedad moderna, o bien

¹⁴³ PERRIER, J.-L. *Journal of Philosophy and Psychology. Scientific methods*. Vol. XII, 1915. Cit. por: CARRASQUILLA, Rafael María. *Lecciones de Metafísica y Ética, dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá: Librería Colombiana, 1914. p. 7. Cit. en JARAMILLO U; J. op. cit. p. 493

¹⁴⁴ DONNEAUD, H. Op. cit. p. 95.

limitarse a producir una “apologética cerrada, defensiva” y excluyente. Lo cual supone una valoración implícita: que la respuesta exitosa (positiva) frente a la modernidad sería la primera, y que los fracasos o resistencias de la Iglesia Católica frente a éstas se explicarían por la persistencia de la segunda línea (negativa).

La pregunta que hace Donneaud a la distinción filosofía/apologética, es ¿hasta dónde ella misma es pertinente?. Es decir, ¿no es válido pensar más bien que “toda escolástica lleva a la vez tanto una ‘intención apologética’ (defender los principios definitivamente tenidos por verdaderos en el seno de la Escuela), como una ‘intención filosófica’ (enriquecer, prolongándola, y explicitándola, su coherencia interna)?”¹⁴⁵. Si ello es así, los dos términos no serían, por lo tanto, dos campos opuestos en términos geopolíticos y filosóficos, sino los dos polos de una tensión, los dos miembros de una ecuación inherente al proyecto mismo de restaurar una filosofía para defender el dogma y la institución de un lado, y de otro, ganar credibilidad para el catolicismo en las condiciones de la ‘civilización moderna’. Ahora bien, al tratar esta “divergencia” como un hecho problemático, no se trata de decir que no hubo tal divergencia, lo cual sería negar el dato histórico de que estos hombres efectivamente se sintieron y se proclamaron de un bando o del otro y trataron de actuar en consecuencia. Aceptar la existencia histórica de unos tomistas refractarios a la modernidad y de otros abiertos a ella, debería hacerse entonces, no como un punto de partida sino como un problema a resolver, pues lo contrario sería en el fondo dar una respuesta anticipada y en cierto modo tautológica.

Se trata entonces de explicar cierto problema de fondo que está en juego en esta distinción, tanto para aquellos que la protagonizaron, como para los historiadores que hoy continúan utilizándola como explicación. Si como historiadores debemos constatar tal divergencia como un hecho, debemos también evitar el seguirlo tomando como si él mismo fuera una explicación: hay que decir, en consecuencia, no que la distinción es irreal, sino que lo real es la aparición de tal polaridad como *efecto* visible de un problema más profundo, más estructural, que hay que excavar. Y ese estrato no puede ser otro que el del análisis de las estrategias de adaptación del catolicismo a la modernidad, en una perspectiva de más larga duración. Desde este punto de vista, Roma y Lovaina, “paleo” y “neo” ¿eran polos opuestos o más bien se implicaban mutuamente, eran las dos caras de un mecanismo de recomposición institucional, mucho más complejo que la mera defensa y conservación de cierto “poder tradicional”, o que la adaptación a todo trance para no salir perdiendo en el proceso de “modernización y secularización”?

De la misma forma pues, ¿qué decir de un caso como el de Miguel Antonio Caro, su mezcla cartesiano-tomista-positivista-tradicionalista, y de otras yerbas? ¿Moderno, pre-moderno, conservador, progresista? O bien, ese otro caso de mezcla compleja, el del Papa neotomista, León XIII (1878-1903),

¹⁴⁵ *Ibíd.* p. 98

sobre quien señala también González, como de paso, glosando a R. Aubert, que “ya inicia cierta apertura frente a la modernidad,

más por sus posiciones prácticas que por sus posiciones doctrinales, que no son muy diferentes de las de Pío X... León XIII tampoco se resigna a la laicización de las instituciones pero tiene *una concepción más moderna de la manera como la Iglesia debe influir en la sociedad*: aprovechando la libertad que ofrece para recristianizarla desde la base, con el apoyo de las masas y la presencia de católicos en las instituciones de las democracias parlamentarias. De ahí su actitud más positiva frente a las instituciones republicanas, su postura más *conciliadora* frente a los gobiernos republicanos y su tono más cordial frente a la “sana” civilización y el “verdadero” progreso. Esto se refleja en su *esfuerzo teórico* por integrar las instituciones liberales en la concepción católica del Estado y de la sociedad: crítica el ideal naturalista y racionalista del Estado ateo, pero enmarca sus críticas en un marco más positivo sobre la sociedad cristiana ideal y la *noción católica de libertad*¹⁴⁶

Este párrafo también nos deja perplejos, pues a mi modo de ver, no sólo afirmaría la existencia de esa alternativa “premoderna-progresista”, sino que además evidencia las preguntas que este tipo de hipótesis deja abiertas: ¿era la actitud de León XIII pragmática o teórica? Si fue un “esfuerzo teórico”, viniendo además de Roma, ¿alcanzó o no a crear una corriente renovadora significativa? ¿implicó luchas y fisuras en la institución?. ¿Fue solo una “excepción” o un paréntesis a la línea “dura” sostenida entre Pío IX (1848-1878) y Pío X (1903-1914)? ¿O hubiera sido la alternativa de adaptación que la Iglesia estaba necesitando? Y si es así, ¿no fue entonces una postura neotomista, “premoderna”, la que encabezó tal línea de “conciliación con el mundo moderno”? Y si fue una postura barrida o derrotada, ¿cómo caracterizar a los “más conservadores” que la atacaron?

En el contexto internacional, los estudios sobre la “restauración de la filosofía tomista”, o dicho en términos más técnicos, la introducción de la filosofía neotomista en el mundo católico, alrededor de la encíclica *Æterni Patris* de León XIII (4 de agosto de 1879), ya han abierto pistas para reevaluar el expediente de las relaciones globales entre catolicismo y modernidad. Conviene recordar que el lema del neotomismo lanzado por la encíclica *Æterni Patris* fue “*Nova et Vetera*”, (lo nuevo y lo viejo) y más exactamente “*Vetera novis augere et perficere*” (ampliar y perfeccionar lo viejo con lo nuevo). En este caso, ¿habría que afirmar que la estrategia rectora, de fondo, no sería la “modernizante”, sino mas bien la “premoderna”? O que por el contrario, podría ser posible que los (¿algunos? ¿todos? ¿cuáles?) neotomistas no sean premodernos? Dicho con la metáfora en que me vengo apoyando, ¿la clave o naturaleza del laberinto para explicar los avatares de la secularización de la Iglesia católica es la relación entre premodernidad y modernidad? Pero si estamos tan seguros de saber qué es lo Nuevo, porque no podemos preguntarnos ¿qué es lo Viejo?

¹⁴⁶ GONZÁLEZ, F. “El fondo del problema...” op. cit. p. 383

Ya desde 1972, el sociólogo canadiense Pierre Thibault sostuvo en su tesis doctoral para la Sorbona, que:

“La reaparición del tomismo en pleno siglo XIX constituye un ejemplo poco frecuente de la restauración, por así decirlo, en frío, de aquello que los sociólogos después de Marx llaman una *ideología*. El tomismo ofrecía una concepción del mundo genialmente formalizada cuya vocación era la de maximizar el poder sacerdotal al tiempo que desarmar sutilmente las instancias intelectuales y políticas que pudieran rivalizar con él. Su discurso se situaba en algún punto entre una visión del mundo implícita y sincrética, y un discurso programático explícitamente político”.¹⁴⁷

El erudito y equilibrado historiador de la Iglesia, Roger Aubert, ha reconocido recientemente la potencia de esta hipótesis para abrir nuevos caminos de investigación:

“...la filosofía tomista, más o menos conscientemente en muchos neotomistas, y muy conscientemente en León XIII, habría sido no sólo el fundamento teórico de una política cristiana, sino además, como el principio de una política clerical. Según Thibault, el resurgimiento del tomismo en el siglo XIX revelaría esencialmente una voluntad de poder clerical y habría constituido para el Papa un elemento de la estrategia, puesta en práctica por la Iglesia, para reestructurar su antiguo poder espiritual sobre las sociedades temporales *en un contexto dominado por el liberalismo*. Entre el sistema teocrático, por supuesto inaceptable, y la tesis liberal de “la religión, asunto privado” en nombre de la teoría de la necesaria separación de la Iglesia y el Estado, León XIII habría visto en la solución tomista del ‘poder indirecto’ el punto de apoyo que debía permitirle *restablecer la influencia romana en una Europa laica*”¹⁴⁸.

En contra de todos los lugares comunes que identifican neoescolástica con dogmatismo superado, puede sorprender esta hipótesis de que el neotomismo fue más bien una estrategia católica *para insertarse en la modernidad*. Es decir, ¿nos encontramos ante una “estrategia global de adaptación” de la Iglesia católica a la modernidad que estaría por estudiar? ¿Una estrategia que pretendió ser la mezcla exitosa para conservar la “tradición” y a la vez no dejarse sacar del juego de la “modernidad”?¹⁴⁹. Lo cual quiere decir que al menos ciertos neotomistas podrían ser el ejemplo de tal “descabellada” combinación, y esto introduce además un matiz sobre la “atipicidad” del caso colombiano. El epígrafe de “Desiderio” que encabeza este texto nos daría una prueba de que era posible, a finales del siglo XIX, pensar un uso no liberal o no protestante, un “uso católico” del concepto de

¹⁴⁷ THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, 1972, p. xxv.

¹⁴⁸ AUBERT, Roger. “La encíclica ‘Aeterni Patris’ y las otras posiciones pontificias sobre la filosofía cristiana”. En: CORETH, Emerich et al. (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 2: *Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1994 (1988¹). p.292

¹⁴⁹ Cfr. AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX...* op.cit. p. 502-503; MAYEUR, J.-M. *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*. Paris : CERF, 1986 pp. 120-121 ; POULAT, Émile. *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*. Paris : Flammarion, 1994. 317 p.

“libertad”. ¿Era tal uso, “no-moderno”, “premoderno”, “antimoderno”? Pues en este caso ¿habría que explorar la hipótesis de una “*premodernización progresista*” en Colombia, un caso donde la política pontifical de León XIII fue exitosa? Pero la reciente aparición de los “postmodernos”, críticos agudos de los “modernos”, ¿no hace pensar que ser “antimoderno” no es fatalmente sinónimo de “premoderno”? ¿O es posible que este concepto católico de libertad, haya sido también moderno? ¿Y qué tipo de moderno era, “conservador” o “progresista”. ¿O bien, se trataba de la libertad “al modo de los antiguos”?¹⁵⁰ Dicho de otra manera, lo que se pone en juego es el alcance dado a los términos *inserción* o *adaptación*: no es lo mismo sugerir la idea de que “todo cambie para que todo (la institución) permanezca lo mismo”, en donde catolicismo y modernidad son concebidos como “esencias” o “tipos” fijos, y donde sería el catolicismo el que debe plegarse a la modernidad para sobrevivir; que sugerir la posibilidad de que existan intercambios mutuos de tal naturaleza que reconfiguren tanto al uno como a la otra.

En todo caso, las dificultades que el modelo clasificatorio en discusión muestra en este punto, no son pequeñas: a nivel del análisis lógico-semántico, es posible mostrar que adolece de tautología o imprecisión de términos, pues el análisis evidencia que la distinción semántica de fondo es entre *modernización* y *progreso*: en este nivel es tautológico diferenciar un eje de “relación con la modernidad” de un eje de “relación con la tradición”, incluso si se le llama “relación con el progreso”. Al diferenciar, para después mezclar, a “progresistas” y “modernizadores”, se implica la existencia de sus contrarios, “modernizadores no-progresistas”, pensables, y “progresistas no-modernizadores”, difíciles de imaginar. Y cuál es el sustento conceptual de esta diferenciación? ¿Que el primer término se refiere a lo tecno-económico y el segundo a lo socio-político? Me referiré enseguida al contenido histórico de esta pareja. Por ahora preguntemos ¿cuáles serían, en tal caso, las reales diferencias entre los modernizantes-conservadores y los premodernos-progresistas? ¿Y entre los premodernos-conservadores y los premodernos-progresistas? En fin, “tradicional” es sinónimo de “conservador” o de “premoderno”? O los “conservadores” laicos pueden ser “modernizadores”, pero los “conservadores” dentro de la jerarquía pueden llegar a ser hasta “premodernos”? Esto en cuanto a la lógica de las oposiciones que fundan este tipo de clasificación.

¹⁵⁰ No sobra recordar aquí la distinción que uno de los clásicos del liberalismo, Benjamín Constant, hacía en 1819: “La finalidad de los antiguos [griegos] era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Tal era lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad en los goces privados; y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a estos goces. La libertad individual, repito, he aquí la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía; la libertad política es, por consecuencia indispensable. Pero exigir a los pueblos de nuestros días sacrificar, como los de otro tiempo, la totalidad de su libertad individual a su libertad política, es el medio más seguro de despojarlos de una, y cuando ello haya ocurrido, no se tardará en arrebatarles la otra”. (“De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”). En: CONSTANT, Benjamín. *Liberalismo y Democracia*. Antología de Juan Carlos Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Derecho. Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos. [s.f.] p. 20. Ver también la sugerente colección de ensayos de PALACIOS, Marco. *Parábola del liberalismo*. op. cit. pp. 79-98

Y en cuanto al contenido histórico y empírico del eje “modernos-premodernos”, o de la diferencia entre “modernizadores” y “progresistas”, no creo viable, para explicar el caso colombiano, la mezcla “modernización sin modernidad”. Pienso que los intelectuales colombianos actuales nos hallamos atrapados en una discusión sin salida, en un falso problema sobre el carácter de nuestra modernización subalterna y periférica, tratando de saber si lo que tenemos es *falsa modernidad*, *para-modernidad*, *modernización sin modernidad*, o *modernidad por vía negativa*. Haciendo caso omiso de las diferencias de matiz en cada una de estas expresiones, ellas implican la afirmación de que, habiendo vivido una reciente, convulsa y acelerada *modernización* técnica, nuestro país se habría perdido de la transformación cultural y ética concomitante a los valores y símbolos de la *modernidad*: democracia, tolerancia, pluralismo, secularidad. En la distinción conceptual que preside estos términos, *modernidad* aludiría a “la transformación de la percepción del mundo y de la historia, que hace al hombre imponer a la naturaleza sus categorías de conocimiento y sus técnicas transformadoras, haciéndole ver en la historia un proceso de autoconstitución permanente de normas y de significaciones sociales...implica la secularización, la racionalización y... la indeterminación en la opción frente a los valores últimos”; y *modernización* sería el “proceso de cambio en las formas de producción, de consumo, de modos de vida, etc., fenómenos empíricos que no se insertan necesariamente en un conjunto articulado y significativo que implique la presencia de un “proyecto emancipador”¹⁵¹. Pero, pensados así, “modernidad sin modernización”, no recuerdan un poco la clásica separación entre cuerpo y alma, ahora expresada bajo la dicotomía entre “lo tecno-económico y lo ético-político”? Dicho de otro modo, esta categoría no alcanza a evadir el dualismo que se proponía superar: si el eje “modernizadores/premodernos” se define por la actitud ante la tecnología, ¿es válido llamar “premodernos” a todos los que se oponen a los efectos de la modernización tecno-económica? Y si el eje “conservadores/progresistas” se define en función de lo ético-político, ¿no se hace difícil decidir qué es el “progreso” en moral y en política, sin caer de nuevo en los estereotipos sobre la oposición católicos/liberales, asignando a los primeros el rol de “conservadores” por definición? De nuevo, se corre el riesgo de tomar el caso de los “católicos liberales”, como una excepción anómala, y no como una alternativa histórica a analizar en profundidad.

A partir de nuestra investigación anterior sobre las relaciones entre Escuela primaria y modernidad en Colombia¹⁵², poníamos en tela de juicio este uso de los términos, sosteniendo que la estereotipación de los conceptos de modernidad y modernización, ha provenido de los análisis genéricos que han leído la modernidad colombiana, bien como un bloque, un juego de todo o nada, o bien todavía con categorías aristotélicas, como un proceso de “esencia tradicional” y “aparición moderna”, el cual además habría afectado de modo uniforme a todos los sectores de nuestra sociedad. En cambio de esto, la

¹⁵¹ PÉCAUT, Daniel. “Modernidad, Modernización y Cultura”. En: *Gaceta Bogotá*, Colcultura. No. 8, Ago/Sep'1990 p. 15

¹⁵² SÁENZ, J.; SALDARRIAGA, O.; OSPINA, A. *Mirar la infancia...* Op. cit. vol 2 p. 470-471

investigación nos obligó a poner entre paréntesis conceptos explicativos que en realidad no son conceptos, sino adjetivos, cuyo contenido es difícil de precisar. Y nos evidenció la dificultad de usar las distinciones “modernidad/modernización”, y “modernizador/progresista” como *explicación* para pensar el ámbito de la escuela, la educación y la pedagogía, donde justamente lo técnico y lo ético establecen relaciones muy complejas. Los métodos pedagógicos son técnicas de enseñanza que implican usos del espacio, del tiempo y de útiles materiales; pero a la vez se fundan en saberes, conceptos, objetos de conocimiento y fines y valores sociales y políticos. ¿No existe aquí una relación multívoca entre las transformaciones técnicas (materiales) y los saberes, imaginarios y mentalidades; donde las implicaciones del cambio tecnológico implican de por sí modificaciones éticas?. ¿No es la racionalización del trabajo escolar una modernización técnica, pero que conlleva de modo intrínseco, la aceptación de los valores de una modernidad ética, como la objetividad del conocimiento científico, o la ética de la competencia individual y de la autonomía, implícitas en las formas industriales de organización del trabajo? El efecto de este modo de análisis fue descubrir que la famosa oposición entre las llamadas pedagogías “tradicionales” y las “modernas” no respondía a un dato objetivo sino a una *imagen construida* en un contexto de estrategias y luchas modernizadoras; y que igualmente la caracterización de nuestra historia como un proceso de “modernidad sin modernización” no es una explicación, sino a lo sumo, un efecto, aún por explicar, pues no da cuenta de las intrincadas conexiones entre las transformaciones tecnológicas y los cambios culturales efectuados a partir de la escolarización de la población colombiana.

Para el caso de la presente investigación sobre la educación secundaria y los manuales de filosofía neotomista, la idea de que pudo haber una mezcla -y una escisión- entre técnicas modernas y valores premodernos, entre grupos sociales modernizadores en tecnología y premodernos en ética, me parecen no una salida, sino una nueva pregunta en el laberinto, un dato a problematizar, dado que se puede sospechar que las escisiones modernización/modernidad, premodernos/modernos, tradición/modernidad, creyentes/incrédulos, fueron *producidas* en el propio proceso de luchas y reacomodaciones, fueron un campo, un arma y un efecto del dispositivo político (estratégico) forjado en el proceso de modernización y secularización propio de las condiciones de la sociedad colombiana. Un dispositivo cuyas piezas, disposición y efectos hay que identificar y describir.

Para salir bien librado en tal trabajo, que nos aboca al enfrentamiento entre “catolicismo” y “modernidad”, los dos grandes “monstruos sagrados” de nuestra historia, o mejor, de la historia de la occidentalización eurocentrista y eurocentrada, he hallado ciertas herramientas teóricas que radicalizan la decisión de abandonar su descripción como un “enfrentamiento de poderes soberanos” concebidos el uno como un “poder premoderno” y el otro como un “poder moderno”. Primero, este nuevo camino teórico afirma que no tendría sentido hablar de “modernidad” (como esencia histórica global

resultante de un desarrollo social progresivo), sino de “modernizaciones”: estrategias y dispositivos de innovación que redistribuyen las conexiones entre lo global y lo local por “oleadas” no siempre sucesivas¹⁵³. Aquí la inspiración viene de los estudios culturales y de algunos historiadores de las ciencias, quienes han logrado dar el salto para liberarse de esa noción lineal del tiempo histórico que termina por proponer la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad como secuencias más o menos inevitables de una dirección evolutiva del tiempo. Pues bien, al lado de los atributos idealizados de “racionalidad, libertad, secularidad”, el sociólogo de la ciencia Bruno Latour ha destacado una serie paralela de caracteres de la modernidad, al definir toda modernidad (desde el neolítico hasta hoy) como un *dispositivo de modernización* con dos características:

Todas las definiciones de modernidad implican de cualquier manera, el paso del tiempo. Con el adjetivo moderno, se designa un régimen nuevo, una aceleración, una ruptura, una revolución del tiempo. Cuando las palabras “moderno”, “modernización”, “modernidad” aparecen, se define por contraste un pasado arcaico y estable. Además, el término se halla siempre lanzado en el curso de una polémica, en una querrela donde hay ganadores y perdedores, *Antiguos y Modernos*. “Moderno” es entonces doblemente asimétrico: designa una fractura en el paso regular del tiempo; designa un combate en el que hay vencedores y vencidos ¹⁵⁴.

Si estamos tan seguros de saber qué es lo Moderno, ¿por qué no preguntarnos por la operación política que ha fabricado la escisión Antiguo/Moderno? ¿Qué máquina de guerra se ha constituido en este nuevo episodio de la vieja querrela entre Antiguos y Modernos? Declarar un tiempo lineal roto en dos, donde una de las partes posee los atributos de luz, verdad, saber, democracia, etc, y la otra se define como su opuesto recíproco (oscurantismo, ilusión, ignorancia, teocracia, etc), no puede hacerse sino al precio de una violencia victoriosa, de una operación política que ocurre también (y sobre todo) en el saber. Latour concluye retadoramente su tesis declarando: *Nunca hemos sido modernos*. Escándalo, pues además no se refiere a los países periféricos sino claramente a los países del centro capitalista. Es su maestro Michel Serres quien nos da la clave de esta idea: si se aplica la “teoría del caos” o la topología a la historia, el tiempo puede ser descrito al modo *fractal*:

El tiempo no transcurre siempre según una línea [...] ni según un plano, sino de acuerdo a una variedad extraordinariamente compleja, como si mostrase

¹⁵³ “El ‘objeto’ modernidad exigirá, especialmente en los países periféricos, *pensar juntos* la continuidad y la ruptura, la innovación y las resistencias, el desfase en el ritmo de las diferentes dimensiones del cambio y la contradicción no sólo entre distintos ámbitos sino entre diversos planos de un mismo ámbito, contradicciones en la economía o la cultura. Hablar de pseudo-modernidad u oponer modernidad a modernización en estos países puede estar impidiendo comprender la especificidad de los procesos y la peculiaridad de los ritmos en que se produce la modernidad de estos pueblos, que acaban así vistos como meros reproductores y deformadores de la modernidad-modelo que otros, los países del centro, elaboraron”. MARTÍN BARBERO, Jesús. “Modernidades y destiempo latinoamericanos”. *Revista Nómadas*. Bogotá. n.º 8, marzo 1998, p. 33

¹⁵⁴ LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Éds. La Découverte, 1994 p. 20

puntos detenidos, rupturas, pozos, líneas de aceleración vertiginosa, desgarramientos, lagunas, y todo ello diseminado de modo aleatorio, o al menos en un visible desorden. Así, el desarrollo de la historia se parece por cierto a lo que describe la teoría del caos; no es difícil, cuando se la ha comprendido, aceptar que el tiempo no se desarrolla siempre siguiendo una línea: que puedan existir pues, en la cultura, cosas que la línea hacía aparecer bastante alejadas y que están en efecto muy próximas; o por el contrario, cosas muy cercanas que están, de hecho, distantes.

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

[...] Si usted toma un pañuelo y lo extiende para plancharlo, puede definir sobre él distancias y proximidades fijas. Alrededor de un pequeño redondel que dibuje en las vecindades de un lugar, usted puede marcar puntos cercanos y medir, por el contrario, distancias lejanas. Tome enseguida el mismo pañuelo y dóblelo, para guardarlo en su bolsillo: dos puntos bastante alejados se hallan de golpe vecinos, incluso superpuestos, y si además, usted lo desgarras en ciertos lugares, dos puntos contiguos pueden alejarse bastante. Llamamos topología a esta ciencia de las vecindades y los desgarramientos, y geometría métrica a la ciencia de las distancias bien definidas y estables. El tiempo clásico se remite a la geometría [...] Por el contrario, inspírese en la topología y en esos acercamientos, o al revés, en esos alejamientos que le parecían arbitrarios, descubrirá entonces su rigor. Y su simplicidad, en el sentido literal de la palabra "pliegue": se trata sólo de la diferencia entre la topología —el pañuelo está plegado, arrugado, en jirones— y la geometría —el mismo tejido está planchado, aplanado. Tal como lo experimentamos, tanto en nuestro sentido íntimo como en el exterior, en la naturaleza, tanto el tiempo de la historia como el del clima, se parecen más a esta variedad arrugada que a aquella otra plana, demasiado simplificada¹⁵⁵.

Asumiendo esta noción de tiempo histórico, se entiende que nuestro objetivo no sea el clasificar qué sea medieval y qué moderno, sino más bien describir, en un nivel más profundo, cómo se articularon diferentes ritmos modernizadores, qué resistencias, qué coexistencias de gestos arcaicos, contemporáneos y futuristas se ensamblaron en dispositivos y prácticas de saber operando alrededor del sistema educativo. Pero esta puesta en cuestión de una historicidad lineal en lo espacio-temporal, (occidentalización y modernización) no quiere decir relativismo e indiferenciación en el o los sentidos del tiempo y el espacio: el proceso será descrito ocurriendo *en y desde* Colombia, lo cual implica un cierto *ordenamiento de los tiempos y los espacios*. En efecto, tenemos por una parte, los actores clásicos de la

¹⁵⁵ SERRES, Michel. *Eclaircissements. Entretien avec Bruno Latour*. Flammarion, 1992 pp. 88-95

secularización occidental/occidentalizadora: el campo de batalla es la escuela, y las principales fuerzas enfrentadas son la Iglesia y el Estado, o mejor, como lo precisaré enseguida, las “estrategias de poder pastoral” y “de poder político”; una lucha por la redefinición de los ámbitos de ejercicio de lo sagrado y lo profano, de lo religioso y de lo civil en orden a la construcción de los tipos de subjetividad requeridos para modernizar el país. Pero por otra, ello ocurre en un *locus* periférico, y bajo nuevas formas de poder colonial. Un escenario de la colonialidad del poder occidental, por demás singular, pues

América, contrario a Asia y África, no constituyó la obvia “otredad” que en el mapa cristiano T/O se constituía mediante la diferencia de los tres hijos de Noé (Sem, Cam, y Jafet) sino que constituyó la extensión de Jafet, el extremo Occidente, el futuro de Europa en palabras de Hegel. Por esto, la historia local de las Américas es la historia local de la construcción del *occidentalismo*, desde el siglo XVI al siglo XX con el ascenso de los Estados Unidos al liderazgo mundial. Al contrario, las historias locales de África y Asia se gestan y generan a partir del siglo XVIII y corresponden a la segunda etapa de la constitución del mundo moderno/colonial, la de Inglaterra y Francia¹⁵⁶.

De suerte que a los intelectuales latinoamericanos, que hemos sido vehículo de esa occidentalización, nos concierne asumir hoy el punto de vista según el cual no nos es posible continuar hablando de modernidad a secas, pues para nosotros ésta implica, como su presupuesto recíproco, la colonialidad, la *diferencia colonial*, noción que desplaza el término “subdesarrollo” denunciando su profunda hipocresía y cinismo¹⁵⁷. Y en este trabajo siempre habrá que precisar cuando se hable de la modernidad euro-norteamericana, o simplemente europea (el modelo es el mismo), y de la modernidad colonial, ese modo como las velocidades, superposiciones y fracturas de los tiempos occidentales y los indo-americanos se han entrecrocado en nuestros países. Al punto en que Martín Barbero propone hablar de *modernidades y destiempos latinoamericanos*:

Modernidad plural o mejor modernidades: he aquí un enunciado que introduce en el debate una torsión irresistible, una dislocación inaceptable incluso para los más radicales de los posmodernos. Porque la crisis de la razón y del sujeto, el fin de la metafísica y la deconstrucción del

¹⁵⁶ MIGNOLO, Walter. “Diferencia colonial y razón postoccidental”. Op. cit. p. 19-20 En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/PENSAR, 2000, p. 25

¹⁵⁷ Como lo han señalado A. Quijano y W. Mignolo, recordando que los efectos de la colonialidad del poder occidental no terminó para América Latina con las independencias de comienzos del siglo XIX, al contrario, el proceso de “formación de los estados nacionales está atravesada por la colonialidad del poder, a través del imperialismo” prolongándose en un “colonialismo interno” agenciado por las élites e intelectuales criollos, el cual continúa, de otro modo, en la actualidad de la globalización. La noción de “colonialidad del poder permite entender la densidad diacrónica y la constante rearticulación de la *diferencia colonial* aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-nación en particular”. MIGNOLO, Walter. “Diferencia colonial y razón postoccidental”. op. cit. p. 19-20. Ver también: SALDARRIAGA, Óscar. “La question de la ‘société civile’ en Amérique Latine: l’apport de l’expérience colombienne”. En: *Alternatives-Sud*. Centre Tricontinental/L’Harmattan, Louvain-la-Neuve/Paris. vol V (1998) pp. 145-172

logocentrismo tienen como horizonte la modernidad UNA que comparten defensores e impugnadores. Pensar la crisis *desde aquí* tiene, sin embargo, como condición primera la de arrancarnos a aquella lógica según la cual nuestras sociedades son irremediabilmente exteriores al proceso de la modernidad y nuestra modernidad no puede ser sino deformación y degradación de la verdadera. Romper esa lógica implica preguntarse si la incapacidad de reconocerse en las alteridades que la resisten desde dentro no forma parte de la crisis no pensada desde el centro y sólo pensable desde la periferia en cuanto quiebre de aquel proyecto eurocéntrico de universalidad, esto es en cuanto diferencia que no puede ser disuelta ni expulsada. ¿Qué es lo que especifica más profundamente la heterogeneidad de América Latina? Su modo descentrado, desviado, de inclusión en y de *apropiación de la modernidad*. Pensar la crisis traduce así para nosotros la tarea de dar cuenta de nuestro particular *malestar en/ con la modernidad*¹⁵⁸

Así pues, y a riesgo de perderme también, quiero explorar el laberinto de la "Cuestión textos", de la mano de "tres Migueles" europeos, apropiados y reconfigurados por ciertos pensadores iberoamericanos: quiero usar la idea de que la estrategia católica de inserción en la modernidad se dio en el entrecruce de dos movimientos de fondo de la modernización occidental, dos procesos estructurales de signo contrario, el de *credibilización*, analizado por el historiador jesuita Michel de Certeau; y el de *gubernamentalización*, acuñado por el filósofo-historiador, Michel Foucault, sobre ese horizonte de fondo que nos propone el tercer Michel, Michel Serres: la *percolación* o mezcla de tiempos y tecnologías. Sin jamás olvidar, por supuesto, la *diferencia colonial*.

En cuanto a los procesos de *credibilización*, se entienden así: en principio, la secularización o desencantamiento del mundo implicaría la quiebra paulatina de los regímenes de verdad sostenidos por la autoridad del dogma y sus mecanismos hierático-autoritarios de producción y reproducción, y su sustitución por regímenes de verdad sostenidos por la autoridad de la *credibilidad*, y sus mecanismos de "libre" mercado simbólico. Consecuentes con la línea teórica que se va exponiendo, no podría aceptarse una teoría "clásica", lineal, de la secularización, aquella que asume que la modernidad implica la desaparición de lo religioso por efecto de la racionalización tecnocientífica, al modo del "desencantamiento del mundo" propuesto por Max Weber. Echamos mano entonces de otros autores: el sociólogo Peter Berger, el historiador Michel de Certeau y el filósofo y semiólogo Jesús Martín-Barbero. El primero, hace un breve recorrido de los usos polivalentes del término, y termina por acuñar una noción que nos parece potente:

"El término de "secularización" ha conocido una historia bastante agitada. Ha sido utilizado originalmente en el contexto de las guerras de religión para significar el retiro de un territorio o de un propiedad del control de las autoridades eclesiásticas. En el Derecho Canónico romano este mismo término ha vendido a designar el regreso "al mundo" de un religioso o de un cura. En estos dos usos, -cualquiera que sean los desacuerdos en cuanto a

¹⁵⁸ MARTÍN BARBERO, J. "Modernidades y destiempos latinoamericanos". op. cit. p. 21

los casos particulares- el término podía ser empleado de una manera puramente descriptiva, sin implicar ningún juicio de valor. Claramente, éste no es el caso para el uso más reciente del término. La expresión “secularización”-y aún más su derivado “secularismo”- ha sido utilizado como concepto ideológico, fuertemente cargado de juicios de valor, bien sea positivos, bien sea negativos. En los medios anticlericales y “progresistas”, ha venido a significar la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa, mientras que en los medios ligados a las Iglesias tradicionales, se le ha condenado como “de-cristianización”, “paganización”, etc. Cada una de estas dos perspectivas, bastante cargadas de ideología, y donde el mismo fenómeno empírico aparece marcado con índices de valor opuestos, se encuentran –de forma más bien divertida- en la obra de sociólogos de la religión inspirados respectivamente por el Marxismo o el Cristianismo. La situación ha estado lejos de aclararse con el trabajo de ciertos teólogos de posguerra, en particular protestantes, que han invertido la valoración que los cristianos atribuían hasta entonces a la “secularización”: aquellos la han saludado como una realización de las exigencias esenciales al propio Cristianismo”¹⁵⁹.

Ante tal enrarecimiento del concepto, se ha tendido a abandonarlo, pero Berger propone reconstituirlo como categoría sociológica, tanto empírica como teórica:

“Podemos proponer sin mucha dificultad una definición simple de la secularización, suficiente para nuestro propósito: *entendemos por secularización el proceso por el cual ciertos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos a la autoridad de las instituciones y de los símbolos religiosos*”.¹⁶⁰

Martín Barbero coincide con Berger, pero, comprometido en pensar desde la experiencia latinoamericana, muestra que la cosa no es tan simple: en América Latina, y de modo paroxístico en Colombia, la secularización se ha vivido, por cierto, como una oposición entre modernidad y religión, pero ello no por efecto del “subdesarrollo”, sino como un efecto producido históricamente, es decir un efecto político, y de la política del conocimiento, por el modo como se ha querido “hacer modernidad” acá, como uno de los efectos de la colonialidad de las fuerzas de occidentalización: mientras que en Estados Unidos “ser moderno no solo equivale sino que fundamenta ser creyente, y viceversa,

aclarar la idea de secularización no es nada fácil en países de tradición católica donde hemos vivido un integrismo y una polarización ideológica extrema que ha llenado de malentendidos el concepto de secularización. Porque en nuestros países hemos vivido la relación entre modernidad y religiosidad de una manera absolutamente esquizofrénica. De un lado, modernidad sería sinónimo de triunfo de la razón, de la igualdad, de la participación democrática, del progreso, y para los que piensan así, la religión no es más que el pasado, lo irracional, es oscurantismo, la supervivencia de

¹⁵⁹ BERGER, PETER. *La religion dans la conscience moderne*. [Traducción francesa, autorizada por el autor, de “The sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion”. New York, 1969]. Paris: Éditions du Centurion, 1971. pp. 172-173

¹⁶⁰ Ibid. p. 174.

una sociedad rural, y si me perdonan la expresión, una cosa de mujeres.[...] En América Latina la secularización la hemos vivido en este desgarramiento, en esta polarización maniquea: ser modernos o ser creyentes.[...] Pero estas concepciones de la secularización dejan de lado una dimensión última de ésta, que es la autonomía del mundo social y cultural en relación a las iglesias como poder. Estas concepciones latinoamericanas tienden a no diferenciar lo que históricamente significó la identificación de la razón crítica con el racionalismo ateo, que hoy está superada”¹⁶¹.

Así que, de nuevo, continuar los análisis de la secularización latinoamericana en términos de la oposición Tradición/Modernidad, Creyentes/Incrédulos, lo que hace es tomar el dato empírico -tal escisión ha existido- y elevarlo al carácter de explicación, cuando de lo que se trata es de problematizarlo, mostrar cómo, dónde, hacia dónde, desde dónde, tal escisión ha sido producida.

¿Dónde? ¿Desde dónde? Berger propone que la secularización como fenómeno de la modernidad occidental no ocurre sólo en las esferas de la producción y la economía sino de la conciencia, es decir tanto en lo técnico como en lo ético, de modo que ocurre también desde *dentro de las Iglesias*, puesto que la garantía de continuidad de éstas en la sociedad contemporánea está dada por la medida en que se *autosecularicen*. Pero, correlativamente, se ha producido un “prolongamiento de los motivos más o menos tradicionales de la conciencia religiosa por fuera de su contexto institucional anterior”¹⁶². Esta superación por lo alto y por lo bajo, interior y exterior, de las “autoridades institucionales de lo religioso” permite entender las “crisis de credibilidad”:

Una de las formas más visibles bajo las cuales la secularización ha afectado al hombre de la calle, es la de una “crisis de la *credibilidad*” de la religión. En otros términos, la secularización ha tenido por consecuencia un derrumbamiento general de la credibilidad en las definiciones religiosas tradicionales de la realidad. Esta traducción de la secularización a nivel de la conciencia (“secularización subjetiva”, si se quiere) tiene su correlato al nivel socio-estructural (“secularización objetiva”). Subjetivamente, el hombre de la calle tiene tendencia a dudar en materia religiosa. Objetivamente, el hombre de la calle está confrontado a una gran diversidad de religiones y de otras instancias que pretenden definir la realidad, que se disputan su *adhesión* o al menos su atención, y ninguna de ellas está en condiciones de forzar su adhesión. En otros términos, el fenómeno llamado “pluralismo” es el correlato socio-estructural de la secularización de la conciencia”¹⁶³.

El pluralismo es el efecto cultural y político de la modernización, que ante todo avanza a partir de la generalización de la situación de mercado: los monopolios religiosos, sustentados antes por la autoridad dogmática y en muchos casos apoyada por la autoridad estatal, ya no pueden ser sostenidos

¹⁶¹ MARTÍN BARBERO, Jesús. “Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático”. En: *Pre-Textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali: Ediciones UniValle, 1995 pp. 177-192

¹⁶² BERGER. op. cit. p. 177

¹⁶³ *Ibid.* p. 203

sino por su capacidad de ganar la preferencia de los grupos de consumidores, quienes se ven constreñidos a escoger en el “mercado simbólico”. Berger propone analizar ciertos efectos de esta situación: de un lado, la burocratización de las iglesias (destinada a las actividades de administración, de divulgación y de singularización del producto religioso a ofrecer frente a los otros productos concurrentes); una mayor necesidad de apelar a los laicos como protagonistas de la producción religiosa; el ecumenismo (o capacidad de negociar y asociar la oferta religiosa frente a las ofertas “profanas”); y la privatización y psicologización de los contenidos religiosos. No sobra decir que la restauración neotomista responde admirablemente a esta descripción, o al menos esperamos probarlo. Sigue Berger:

Dado que socialmente, es la esfera privada la que la religión toca de manera significativa, la preferencia de los consumidores reflejará las “necesidades” que aparecen en ese nivel. Esto significa que la religión podrá presentarse más fácilmente en el mercado si puede mostrar que ella se ocupa de la vida privada más que si se muestra como implicando aplicaciones específicas en las instituciones públicas más amplias. Esto es particularmente importante en cuanto concierne la función moral y terapéutica de la religión. En consecuencia, las instituciones religiosas se han adaptado a la moral y las “necesidades” terapéuticas del individuo en su vida privada [standardización]. Esto se traduce en la prioridad acordada a los problemas de orden privado en la actividad y en los esfuerzos promocionales de las instituciones religiosas actuales –insistencia sobre la familia y el vecindario, así como sobre las “necesidades” psicológicas del individuo en su vida privada¹⁶⁴.

No voy, por ahora, a exponer en detalle otras implicaciones de esta línea de análisis. Baste decir aquí que para el caso colombiano, la Constitución de 1886, famosa por su autoritarismo y sobre todo por haberse apoyado en el catolicismo como religión de estado, fue saludada por uno de sus fautores, Rafael Núñez, como el advenimiento de la libertad de conciencia, del pluralismo:

El artículo 41 de la Constitución, que dispone que la enseñanza pública oficial se organice en concordancia con el Catolicismo, es simple derivación del libre predominio exclusivo que ejerce esa religión en las conciencias del Pueblo Colombiano.[...] El Poder Eclesiástico, sin otras armas en lo sucesivo que las de la persuasión, tiene por órbita inexorable el asentimiento común. Su gobierno será, por tanto de verdadera opinión, puesto que no tiene, para desvirtuar esta opinión, ninguna de las influencias seductoras o coercitivas de que disponen los gobiernos civiles. Es pura jactancia el suponer a priori que ese poder espiritual sea necesario embarazo de la verdad, porque tal afirmación supone que hay otro criterio -y criterio infalible- con qué reemplazarlo y juzgarlo. Sin premeditación hemos tocado el punto supremo...

165

¹⁶⁴ ibid. p. 231-232

¹⁶⁵ NÚÑEZ, Rafael. “El renacimiento y la libertad religiosa” En: *La Reforma política*. Bogotá : I. De la Luz, 1888. (Reedición: Bogotá: El Áncora, p. 86-87)

Lo que Berger, de Certeau y Martín Barbero están introduciendo en el análisis de la secularización son dos nuevas dimensiones o instancias, dos nuevos lugares o “dónde”: uno “macro”, las fuerzas y dispositivos del Mercado (producción-distribución-consumo de bienes materiales y simbólicos), y uno “micro”, las fuerzas y tecnologías de formación de la Subjetividad -o Subjetivación- (producción de las relaciones consigo mismo y con la alteridad), dos instancias que desbordan -y reestructuran- por arriba y por abajo, el análisis de la secularización restringido al marco las relaciones Iglesia-Estado en el horizonte de la formación de los Estados nacionales modernos¹⁶⁶.

¿Hacia dónde? Si Berger, Martín Barbero y de Certeau tienen razón, podemos pensar que la Iglesia católica habría comenzado a (tener que) aceptar a partir de la Reforma Protestante -poco a poco y de modo desigual, por cierto- que ya no volvería a ser la rectora moral y simbólica de la sociedad, sino una institución más de la sociedad civil, en un mundo liberal (secular y pluralista), sin retorno; y que los más lúcidos de sus intelectuales -¿los “progresistas”, los “conservadores”, los “modernizantes”, los “premodernos”, o sus híbridos?- previeron que ella tenía que entrar, como una oferta entre otras, a competir en el “mercado de las creencias y los símbolos”, todo esto sin abandonar, antes por el contrario, fortaleciendo su función intrínseca de pastoreo de almas y cuerpos. Independientemente, o mejor, al lado de su constitución dogmática, -que en efecto se endurece progresivamente hasta la declaratoria del dogma de la infalibilidad papal en 1870-, el catolicismo postridentino tiene que argumentar racionalmente la razonabilidad de su fe ante un mundo de “incrédulos”, un desafío que no dejaba de tener semejanzas con una de las tareas que se dio Tomás de Aquino en el siglo XIII, dotar “de armas intelectuales a sus hermanos” ante la introducción de la ciencia aristotélica y la presencia masiva de las religiones islámica y judía, ante las cuales había que “exponer la verdad que profesa la fe católica y rechazar los errores contrarios”¹⁶⁷. Pero al mismo tiempo, Berger explica el endurecimiento de su dogmatismo o de su apelación a la “herencia tradicional” como un mecanismo de singularización de su identidad para poder diferenciarse de otros “productos religiosos” en el mercado, en medio del proceso de estandarización de los bienes simbólicos religiosos¹⁶⁸. Por ello no es extraño, el que se busque ganar credibilidad en el

¹⁶⁶ MARTÍN BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. En particular el Prefacio a la 5ª edición colombiana (“Pistas para entre-ver medios y mediaciones”); Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998. pp. xi-xxii. Ver también en el mismo texto, el capítulo sobre “El Estado-Nación y los dispositivos de hegemonía”. pp. 115-132.

¹⁶⁷ TORRELL, Jean-Pierre; O. P. *Initiation à saint Thomas d’Aquin, sa personne et son œuvre*. Fribourg : Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1993. p. 153-162, sobre « La Summa contra los gentiles ».

¹⁶⁸ “En la medida en que la secularización representa un tendencia general, la tendencia general será asimismo la de modificar los contenidos religiosos en el sentido de la secularización. En los casos extremos, (como en el Protestantismo liberal o en el Judaísmo) ello puede conducir a la eliminación de todos -o casi- los elementos “sobrenaturales” de la tradición religiosa y a una legitimación de la permanencia de la institución que antes encarnaba esta tradición, en términos puramente profanos. En otros casos [...] la Iglesia católica, por ejemplo, se halla evidentemente menos dispuesta a “desmitologizar” sus contenidos que la mayor parte de sus competidores protestantes, pero *ambos*, el catolicismo y el protestantismo “progresista” pueden presentarse de modo eficaz

mundo moderno “reviviendo el medioevo” pero demostrando que ello no es incompatible con la fuente moderna de la verdad, la ciencia: así que juntar los prestigios de la tradición con los atractivos de la novedad no eran tan mala fórmula para participar en la Bolsa de las Credibilidades del mundo secularizado.

Pues Michel de Certeau ha mostrado que la “crisis de credibilidad” o de “lo creíble”, es un fenómeno que no sólo es propio del campo religioso en “la modernidad”, sino que es una característica global de todos los campos que pretenden fundar autoridad en la sociedad moderna: “mantener la credibilidad y evitar el descrédito” o “hacerse dignos de fe”, no es una función que corresponda o afecte sólo a las iglesias o religiones; toda forma de autoridad en esta sociedad debe ganar su credibilidad, su verosimilitud y su legitimidad tanto ante la “opinión pública” como ante las “comunidades específicas” (sean éstas intelectuales, minorías, etnias, grupos etarios, ‘tribus urbanas’, hasta países ‘periféricos’, etc.). Así, sindicatos, partidos, iglesias, bancos e instituciones financieras, políticos, científicos y medios de comunicación, deben reconstituir de modo permanente su capacidad de suscitar la adhesión de sus “clientes”, mostrando su buena relación con la *justicia*, la *ciencia*, la *democracia* y la *autonomía individual*, lo que me atrevo a llamar “los nuevos atributos trascendentales del ser moderno”. Si los “cuatro atributos o propiedades trascendentales del Ser clásico” eran lo Uno (Unidad), lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello¹⁶⁹, se diría que en la modernidad secularizada, no es que desaparezcan estos principios fundadores del Orden, sino que desplazan su fundamentación sobre otros pilares, porque la representación de lo deseable como Orden ha cambiado: en este caso, la Unidad, primer atributo del Ser clásico, es sustituida por la Pluralidad y el

como adherentes y soportes de una “moral nacional” o como alternativas psicológicas ventajosas (la ‘tranquilidad de espíritu’ u otros beneficios semejantes). [Pero asimismo] el ‘movimiento a contracorriente’ nace de la necesidad de diferenciaciones marginales que aparece en toda situación de estandarización. [...] La insistencia sobre la “herencia confesional” de cada grupo religioso es uno de los modos más evidentes de lograrlo. Puede llegarse a que el proceso de estandarización se vea incluso detenido e incluso revertido. [...] No basta describir el ‘redescubrimiento de las herencias confesionales’ como un movimiento a contracorriente del ‘ecumenismo’, sino más bien como una contrapartida estructuralmente implicada por éste”. BERGER, P. op cit. p. 230-31, 234-5

¹⁶⁹ “A la esencia del ser se vinculan diversas *propiedades, atributos* que pertenecen al ser *como tal, a todo* ser real, corporal o inmaterial, y que llevan justamente el nombre de propiedades metafísicas; las cuales son comunes a todos los seres, no pertenecen de modo exclusivo a ninguna de las diversas categorías de los seres, sobrepasan pues en extensión a todos los géneros del ser “*transcendent omne genus*”, son *trascendentales*. Su estudio presenta un carácter eminentemente *científico* [...] En una página magistral de su tratado *De Veritate* (q. I, art. 1) santo Tomás señala que [...] desde este punto de vista, todo ser puede ser considerado sea en *sí mismo, absolutamente, sea en relación con otra cosa, relativamente*. Considerado *en sí mismo, en modo absoluto*, el ser es: *Positivamente, una esencia, una cosa; essentia, res. Negativamente, una cosa no-dividida, indivisa, una*: la unidad no es otra cosa, en efecto, sino la indivisión. Considerado *en relación con otra cosa, en modo relativo*, el ser es: *Negativamente, distinto de otra cosa, de alguna cosa, “divisum ab alio”, “aliud quid”,* siguiendo la expresión de santo Tomás. *Positivamente, es verdadero y bueno; es verdadero: puesto en presencia de una inteligencia, es inteligible tal como es; es bueno: puesto en relación con la tendencia natural de los seres, conviene con esta tendencia*”. MERCIER, D. et al. *Traité élémentaire de Philosophie à l’usage des classes, édité par des Professeurs de l’Institut supérieur de Philosophie de l’Université de Louvain*. Tome I : *Introduction et Notions propédeutiques, par D. Mercier ; Cosmologie par D. Nys ; Psychologie, Critériologie, Métaphysique, par D. Mercier*. Louvain : I. S. P., 1913 [4^e. Éd.] p. 475-476. La no mención de “lo bello”, (*pulcrum*), en el neotomismo, amerita posteriores desarrollos.

Sincretismo; la Verdad (dogmática) por la Certeza (científica) y el Consenso (político), la Bondad pensada como Obediencia a la Ley Divina y Natural se sustituye por la Bondad como la Utilidad colectiva de la Eticidad; la Belleza, de Contemplación de la Armonía Universal pasa a ser la Apreciación de lo Cambiante Individual. Dicho de otro modo, lo que hace posible el “libre juego” de las *credibilidades*, es la existencia de ciertos valores *trascendentales*: así, el juego no es tan libre, ni el mercado simbólico, como el económico, es solamente regido por la “mano invisible”: las instituciones de saber y los dispositivos de comunicación de masas están ahí para gobernar y gestionar la producción, distribución y consumo de bienes simbólicos, el capital cultural. Y no se trata sólo del efecto de superficie denominado “publicidad” o “propaganda”, -aunque hay mucho de ello, como se verá también con el neotomismo-, sino del complejo problema de la constitución de (nuevos) *regímenes de veracidad*, tal como éste que los Modernos pretenden generalizar.

Como lo expresaba Miguel A. Caro en el texto de 1868 citado como epígrafe de estas líneas, en “tiempos liberales” aún el dogma debe ser aceptado “por libre voluntad” en el fuero de la conciencia individual. Las “autoridades” – sean ellas instituciones, sujetos, discursos o símbolos-, que según de Certeau no son sino las fuentes o fundamentos de lo que hace creíble ante sus coetáneos, a un sujeto, a una institución o a un saber, deben ser (o parecer) en la sociedad moderna, no tanto recibidas o impuestas sino producidas y reconstituidas desde abajo, a partir de ese mecanismo de “credibilidad”¹⁷⁰. De otro lado, esta radicalidad democrática de lo creíble, esta libertad de creencias presupone su contrario, el de los mecanismos de poder en el ámbito del saber: y no sólo en el sentido reductor de “imposición” o “coerción”, sino en el de reglas de juego, estructuras y órdenes del discurso, condiciones de posibilidad y de acceso a la comprensión de los universos de sentido y las semánticas de cada lenguaje, a las lógicas y a los instrumentos de traducción, la transparencia y el ruido en las comunicaciones: los ruidos de fondo, los “parásitos” y las interferencias... Es en este terreno, el de la *gestión de lo creíble*, donde se tiene que acudir a otra clase de explicación, no aquella de la oposición maniquea entre Libertad y Poder, sino a la de *modos de conducirse a sí mismo y conducir a otros* en relación a la Verdad y a la Alteridad, eso que, siguiendo a Foucault y a de Certeau, hemos llamado *regímenes de veracidad* –y, como veremos enseguida- *regímenes de gubernamentalidad*¹⁷¹. Ni el más “premoderno” de los católicos, pero tampoco ningún “moderno” o “posmoderno”, metidos en

¹⁷⁰ “Por «autoridad», entiendo todo aquello que hace (o pretende hacer) autoridad –representaciones o personas-, y se refiere por tanto, de una manera o de otra, a lo que es “recibido” como “creíble”. *Ibid.* p. 17

¹⁷¹ Una sociedad, dice lapidariamente de Certeau, “una sociedad resulta finalmente de la respuesta que cada uno dé a la cuestión de su relación con una verdad y de su relación con los otros. Una verdad sin sociedad no es sino un engaño. Una sociedad sin verdad no es sino una tiranía”. DE CERTEAU, Michel. « Les révolutions du croyable » [1974]. En: *La culture au pluriel*. Paris: Éditions du Seuil, 1993 p. 30. Ver también: FOUCAULT, Michel. “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984). *Concordia. Revista internacional de filosofía*. n° 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116. En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard/NRF, 1994. vol. IV, pp. 708-729

este mecanismo de la modernidad, podían evitar el aceptarlo como modo de acción y como regla de juego, si no querían pasar por “locos”o por anacrónicos, arriesgándose a perder el umbral mínimo de credibilidad requerido al menos para comenzar a ser escuchados...

Lo interesante de todo esto es pues, que no basta concebir el proceso de secularización, como pareciera a primera vista, el de la “expulsión de la fe” del mundo, sin al contrario, y de modo sorprendente, como la “racionalización y universalización de la creencia” a todas las esferas de la vida, y en especial a la esfera moral: bastará leer las páginas finales de la *Crítica de la razón pura* para ver la creencia, la fe, convertida en “un supuesto absolutamente necesario para los fines más esenciales de la razón”¹⁷². Martín Barbero habla de un doble movimiento de “desencantamiento” y “reencantamiento” del mundo¹⁷³, el cual, si bien es un movimiento que pasa a través del espacio de los Estados-nación y las Iglesias, es decir, del espacio problemático de las “iglesias y religiones nacionales”, viene de más lejos y va hacia mucho más allá, en extensión y en profundidad¹⁷⁴.

Para avanzar en terrenos donde el análisis del “fracaso del modelo de control vertical de las instituciones por parte de los dos poderes soberanos, Estado e Iglesia” se mueve difícilmente, dado que ve la secularización –tanto en Colombia como en Occidente- como un proceso muy reciente y a la vez ocurriendo desde fuera de la institución religiosa, diríamos que si hay enfrentamiento, lo habría no entre “dos poderes” exteriores uno al otro, sino entre dos estrategias o tecnologías de *gestión de la credibilidad* al interior de toda institución en la modernidad -incluidos Iglesia y Estado, pero también la Escuela, la Familia, etc.,- tecnologías que estarían determinadas por el Mercado de bienes materiales y simbólicos, y cuyo objetivo es la producción y gobierno de las Subjetividades. Pues conviene no olvidar los análisis de Pierre Bourdieu, que mostraron que el capital no es sólo económico, sino también “social”, “cultural”y “simbólico”¹⁷⁵. Y si hay que dar cuenta de la “crisis” de un tipo de “control vertical” es necesario mostrar, primero, la emergencia correlativa, estructuralmente presupuesta o implicada, de los mecanismos y estrategias del tipo de “gestión abierta” y segundo, muy seguramente, el de las capturas mutuas, palimpsestos, hibridaciones o

¹⁷² KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. [Trad. y notas de Pedro Ribas]. Madrid; Alfaguara, 1998 esp. p. 638 y ss.

¹⁷³ MARTÍN BARBERO, J. “Secularización, ...” op. cit. p. 183

¹⁷⁴ ZYLBERBERG, Jacques; COTE, Pauline. « Étatisation de la religion. Dissémination du croire ». En : VOYE, Liliane (Éd.) *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles : De Boeck Université, 1996, pp. 115-132. REMY, Jean. « La société européenne : où va la religion ? » Dans : HOUTART, François et al. *Ruptures sociales et religion. L'éthique religieuse des rapports sociaux dans les sociétés du Sud et en Europe*. Paris/Louvain-la-Neuve : Eds. L'Harmattan/Centre Tricontinental, 1992. pp. 197-214

¹⁷⁵ BOURDIEU, Pierre. « Genèse et structure du champ religieux ». Dans : *Revue française de Sociologie*, XII, 3 .Y : BOURDIEU, P. « The forms of Capital », en : J.C. RICHARDSON (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York, 1986; y: RINGER, Fritz. “Introducción”. En: Müller, D.; RINGER, F.; BRIAN, S.; (Comps.) *El desarrollo del sistema educativo moderno. Cambio estructural y reproducción social, 1870-1920*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992 pp. 19-36

mezclas entre ellos. Y en tercer lugar, y para el caso de la sociedad colombiana, introducir además un análisis que dé cuenta de los efectos del hecho de que en esta sociedad nunca se vivió un proceso de Reforma religiosa desde la base, al modo del protestantismo, el cual fue clave en el proceso de desmonte de la estructura eclesial católica, liberando las tecnologías de pastorado para su uso laico. Y por el contrario, ha sido una sociedad donde la construcción de lealtades y adhesiones requeridas por el sistema político bipartidista se habría dado, si se me permite la distinción, como una insólita mezcla de *creencia* (modos secularizados de creer) y de *fe*, (modos sacralizados de creer), galvanizados alrededor de fanatismos clericales y anticlericales (modernidad=incredulidad) y de adhesiones políticas gobernadas por el "clientelismo" (fidelidad personal al líder político, pero comprada en el mercado, la oferta y la demanda de *la oportunidad de acceso* a los bienes y servicios del Estado¹⁷⁶.

El otro proceso global de la modernización occidental al que me refiero es el que ha sido teorizado con la noción de *gubernamentalidad*, procedente de las investigaciones de Michel Foucault. En una frase contundente, éste señala que, "tal vez, lo que hay de importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es tanto la estatización de la sociedad, cuanto lo que llamaría la *gubernamentalización* del Estado"; la que en pocas palabras puede definirse como

la tendencia, la línea de fuerza que en Occidente no ha cesado de conducir, desde hace largo tiempo, a la preeminencia de un tipo de poder que podemos llamar "de gobierno"[...] un conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica y compleja de poder que tiene por blanco principal a la población, por forma principal de saber, la economía política, y por instrumento técnico los dispositivos de seguridad [tanto social como policial]¹⁷⁷

Se propone pues, no tanto estudiar cómo se forma un Estado nacional desde arriba y desde el centro, hacia abajo y hacia la periferia (o cómo el poder soberano se impone), sino más bien seguir el movimiento inverso, analizar

¹⁷⁶ ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia: 1886-1953*. Bogotá: FAES-U. Nacional, 1987, p. 17-18. El mismo historiador González ha hecho investigaciones claves sobre este problema: "Hay que entender el clientelismo en el contexto concreto de la sociedad desigual en cuyo interior se enmarca: en una sociedad donde el acceso a los servicios del Estado y de la seguridad social formal es muy restringido, el clientelismo se presenta como un *mecanismo primitivo e informal de seguridad social* por medio del cual las masas populares y los sectores medios logran cierto acceso a los beneficios del Estado. Por su mismo carácter esencial, es un sistema restringido de otorgamiento de los servicios del Estado a la población". Al lado de este mecanismo de integración, se ve irse formando otro, de "adscripciones más voluntarias" entre, los sectores medios urbanos, o los medianos y pequeños propietarios en el campo: en estos casos "juega más la opción personal por una doctrina o concepción de la vida social y política". GONZÁLEZ G, Fernán E. "Aproximación a la configuración política de Colombia" En: *Un país en construcción. Vol II. Estado, Instituciones y Cultura Política. Publicación de Revista Controversia. CINEP*. Bogotá, No. 153-154. Oct'1989. p. 34-35.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel. "La 'gouvernementalité'. Cours du Collège de France, 1977-1978". En: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard/NRF, 1994. Vol III. pp. 635-637. [Versión castellana en: CASTEL, R; DONZELOT, J; et al. *Espacios de Poder*. Madrid: Ed. La Piqueta, 1981, p. 9-26]

cómo el Estado moderno ha sido la resultante de procesos que vienen de abajo y de la periferia, identificando “los procesos de gestión de la población que permiten definir paso a paso qué es lo que compete al Estado, y qué es lo que no le compete, qué es lo público y qué es lo privado, qué es lo estatal y qué no lo es”¹⁷⁸, es decir, cómo la soberanía es un efecto (no una causa) de la mayor o menor capacidad de captura de esas líneas de fuerza “micro” y “locales”.

En este proceso de *gubernamentalización*, dice Foucault, dos “matrices de racionalidad política” habrían aportado, de modo conflictivo y a la vez complementario, sus tecnologías específicas de poder: la del *poder pastoral*, (de origen religioso, encarnado para nuestra sociedad en la Iglesia católica, pero no de modo exclusivo), y la del *poder político*, (progresivamente encarnada en las formas estatales, tampoco exclusivamente). Para el poder pastoral, se trata de “dirigir y conducir los hombres a lo largo de su vida, es un poder que consiste en querer tomar a cargo la existencia de los hombres en su detalle y en su desenvolvimiento desde la cuna hasta la muerte, [desde su interioridad] y ello para obligarles a una cierta manera de comportarse, asegurar su salvación”. La pastoría se dirige a cada individuo, y el pastor es aquel que se sacrifica por la salvación de cada uno, y aquel que posee las técnicas y saberes necesarios para hacer visible su subjetividad y hacerlo consciente de sí en términos de verdad y de intencionalidad, usando las técnicas de la confesión. El poder político, por el contrario, no se ocupa de los individuos sino en tanto que elementos de una masa o un grupo, localizados en un territorio, unidades a quienes se les exige un sacrificio, incluso de la vida, por el “bien común” o el “bien de la ciudad o de la patria”. Su interés es por la gestión masiva de las poblaciones, su comportamiento biológico y productivo, su obediencia pública o jurídica a la “polis”, sus resultados “objetivos” y colectivos, usando las técnicas de la estadística. Esquemmatizando, puede decirse que las tecnologías de pastorado se materializaron en los dispositivos disciplinarios, cuya función es la de “imponer una (cierta) conducta a una (reducida) multiplicidad de sujetos en espacios cerrados o altamente reglamentados: conventos, escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones...”. Es lo que Foucault denominó una “anatomopolítica”, para contrastarla con una “biopolítica” en la que las tecnologías del poder político se han materializado por su parte, al ejercer la función de “gestionar la vida, en una (numerosa) multiplicidad de sujetos, en espacios abiertos y altamente fluidos”¹⁷⁹. Pues bien, en otros lugares de su obra, Foucault ha hecho visibles que la relación entre pastorado y poder disciplinario, y entre biopolítica y poder político no se pueden identificar totalmente, sino que por el contrario estas últimas son dos formas o tecnologías de poder, operando en otro nivel, como entrecruzándose con las primeras, dado que no pretenden constituirse como formas soberanas, sino más bien como mecanismos de regulación en el nivel micro o cotidiano, y que son ciertamente propias de las sociedades modernas:

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 656

¹⁷⁹ Ver; DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987, pp. 60 y 101,

Podríamos decir esto: todo ha ocurrido como si el poder que tenía como modalidad, como esquema organizador, la soberanía, se hubiera hallado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías, a la vez, de explosión demográfica y de industrialización. De modo tal, que a la vieja mecánica del poder de soberanía le escapaban muchas cosas, tanto por lo bajo como por lo alto, a nivel del detalle o a nivel de la masa. Es para capturar el detalle como ha tenido lugar una primera reacomodación: acomodación de los mecanismos de poder sobre el cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento —ésta es la disciplina, el poder disciplinario. Por cierto, ésta fue la acomodación más fácil de efectuar. Es por ello que se realizó antes —desde el siglo XVII, y comienzos del XVIII— a un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etc. Y tenemos luego, hacia fines del siglo XVIII, una segunda acomodación, sobre los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o bio-sociológicos de las masas humanas. Acomodación más difícil de efectuar, puesto que, evidentemente, implicaba órganos complejos de coordinación y centralización. Tenemos pues dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la organo-disciplina de la institución, y del otro lado, un conjunto biológico y estatal: la bio-regulación por el Estado¹⁸⁰.

Ahora bien, agrega Foucault: “De una manera paradójica e inesperada,

a partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas e industriales, como las formas modernas de estado que las han acompañado y sostenido, han tenido necesidad de los procedimientos [...] de individualización que el pastorado religioso había puesto por obra. *A pesar del rechazo de instituciones [...] y creencias religiosas, ha habido una implantación, incluso una multiplicación y difusión de las técnicas pastorales en el marco laico del aparato de Estado*¹⁸¹.

Es decir, que si de un lado, en la superficie de la vida político-institucional, se produce el conflicto de soberanías entre los Estados y las Iglesias, incluso hasta el punto de la disolución de las organizaciones religiosas tradicionales, y también de las formas “duras” de Estado-gendarme o Estado-providencia ; de otro se asiste, desde el siglo XVIII, a un complejo proceso de desterritorialización y relocalización profunda o estructural de las funciones pastorales antes monopolizadas por las iglesias, tanto como de las funciones de gobierno de la población antes monopolizadas por los estados. En el occidente europeo, el proceso operó pues tratando de hacer confluír lo que emergió separado:

En la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela; [saberes] y reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, la educación,

¹⁸⁰ FOUCAULT, MICHEL. *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*. Paris, Gallimard/Seuil, 1997. p. 222-223

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. “La philosophie analytique de la politique”. Conférence à Tokio, avril 1978). En : *Dits et écrits*. op. cit. p. 550

el orden de las sociedades; [...] En la vertiente de las regulaciones de la población, figura la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de la vidas y su probable duración...¹⁸²

Y no por casualidad, aparece crucial el papel de los “ideólogos” al modo de Destutt de Tracy:

La filosofía de los “ideólogos” –como teoría de la idea, del signo, de la génesis individual de las sensaciones; pero también de la composición social de los intereses, la Ideología como doctrina del aprendizaje, pero también del contrato y de la formación regulada del cuerpo social- constituye sin duda el discurso abstracto en el que se buscó coordinar ambas técnicas de poder para construir su teoría general. En realidad, su articulación no se realizará en el nivel de un discurso especulativo, sino en la forma de arreglos concretos que conformarán la gran tecnología de poder en el siglo XIX...¹⁸³

Sobra subrayar lo valioso de toda esta conceptualización de Foucault para repensar las relaciones Iglesia-Estado-Escuela-Cultura en el marco de los procesos de secularización, en el contexto de la sociedad colombiana. Este sería otro modo de leer las luchas entre los dos tipos de soberanías, y las apropiaciones no sólo del benthamismo y el positivismo, sino también del neotomismo que pretendió oponérselos, las cuales habría que rastrear desde la diferencia colonial. Su utilidad sería mostrar y explicar, ya no sólo los enfrentamientos entre Poderes, sino un fenómeno más complejo y de mayor impacto estructural para la sociedad colombiana: las “hibridaciones”, “sincretismos” o “mestizajes” producidas entre los dos campos o estrategias, sobrepasando los intereses institucionales, y tal vez como fundamento del funcionamiento (y disfuncionamiento) jurídico-político de tales instituciones (estatales, eclesiales, educativas, familiares), pues tales hibridaciones no se ven ocurrir en el nivel de las soberanías jurídico-políticas, sino en otros niveles, como el de la formación de los mercados simbólicos (mercantilización) y el de la construcción de subjetividades (subjetivación).

Y ese proceso, tanto en Europa como en Latinoamérica, ocurrió a través de la constitución de un “tercer sector” que pretende existir al margen de los sectores clásicos de las soberanías política y religiosa, el llamado sector de “lo social”. Al margen, pero como complemento y sobre todo, como nuevo fundamento de lo político y lo religioso, “lo social” aparece como un espacio híbrido, como ese “arreglo concreto” donde el Estado y la Sociedad Civil se ocuparían de labores filantrópicas no politizadas ni ideologizadas, de satisfacer las “necesidades naturales básicas de la población”, dicho en lenguaje sociológico, o de “redistribuir el ingreso”, en lenguaje económico.

¹⁸² FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. I : La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1977, pp. 169-

170

¹⁸³ *Ibid.*

Y sostengo que “aparece”, pues interesa problematizar la noción misma de lo social a la luz de una hipótesis que se ha denominado “la invención de lo social”. Los trabajos de Jacques Donzelot, Gilles Deleuze y Robert Castel¹⁸⁴, reflexionando sobre la llamada “crisis del Estado-Providencia o Estado de Bienestar”, han mostrado que “lo social” no es ni una “cosa en sí”, una realidad natural, pero ni siquiera un concepto primario que describiría una esfera fundamental de la vida de las sociedades: es un concepto *derivado*, es decir, nombra un “dominio híbrido, especialmente en las relaciones entre lo público y lo privado, un extraño y reciente sector”, que se ha formado en la intersección de procesos históricos de más largo alcance:

Y como los contornos de este dominio son borrosos, en principio, debemos reconocerlo por la manera de formarse a partir de los siglos XVIII-XIX, por la manera de esbozar su propia originalidad con relación a sectores más antiguos, al actuar sobre ellos y operar una nueva distribución [...] entre lo público y lo privado; lo jurídico, lo administrativo y lo cotidiano; la riqueza y la pobreza, la ciudad y el campo; la medicina, la escuela y la familia...¹⁸⁵

Un dominio en donde los asuntos son la higiene pública, la asistencia pública, la protección del niño y del obrero, el seguro social, la rehabilitación de los infantes delincuentes...:

Lo ‘social’ consiste en sistemas de regulaciones no mercantiles instituidos para tratar de cerrar la brecha entre la organización política y el sistema económico [...] La respuesta a la cuestión (del lugar de esas franjas de trabajadores) será el conjunto de dispositivos montados para promover su integración¹⁸⁶.

Un dominio que no es ni un engaño ideológico pero tampoco un derecho a conquistar. De tal manera, que

la cuestión no consiste en saber si hay una mistificación de lo social ni qué ideología expresa... No se trata por cierto, del adjetivo que califica el conjunto de fenómenos de los que se ocupa la sociología: lo social remite a un sector particular en el cual se incluyen según las necesidades, problemas muy diversos: casos especiales, instituciones específicas, todo un personal cualificado (médicos, higienistas, asistentes “sociales”, trabajadores “sociales”). Se habla allí de plagas sociales, del alcoholismo a la droga; de programas sociales, de la repoblación al control de la natalidad; de inadaptaciones y de adaptaciones sociales, (del pre-delincuente, del caracterial o del disminuido mental...)¹⁸⁷

¹⁸⁴ DONZELOT, Jacques. *La Policía de las Familias*. Valencia: Pre-textos, 1979. Y: *L’Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris; Fayard, 1984; CASTEL, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris, Fayard, 1995

¹⁸⁵ DELEUZE, Gilles. “El auge de lo social”. Epílogo a: Donzelot, Jacques. *La policía de las familias*. Valencia, Pretextos, 1979. p. 233-241.

¹⁸⁶ CASTEL, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris, Fayard, 1995 p. 19

¹⁸⁷ DELEUZE, G. *Ibid.*

Se parte entonces, de que “lo social” es un campo, una esfera o un dominio construido o “inventado” estratégicamente para producir, conducir, gestionar y determinar las llamadas “necesidades o aspiraciones naturales” y las “reivindicaciones de justicia” de la población, en términos de la redistribución de los beneficios económicos a través de “servicios” -estatales o privados- de salud, bienestar, seguridad social, equipamientos públicos y – nuestro tema ahora- educación¹⁸⁸. Esta hipótesis dice que el campo de “lo social” ha sido el *intercambiador*¹⁸⁹ necesario entre las tecnologías de poder político y las tecnologías de poder pastoral, el ámbito a donde se han desplazado y se han redefinido los problemas tanto de la *gestión de lo creíble* como el de las *formas de gubernamentalidad*, es el espacio que ha nacido y a la vez ha hecho posible ese extraño fenómeno de la *“implantación, e incluso multiplicación y difusión de las técnicas pastorales en el marco laico del aparato de Estado*. El campo de “lo social” habría emergido en el cruce entre dos procesos modernizadores, el de reconfiguración de las *tecnologías de gobierno* (pastoral y política) y el de reconfiguración de los *regímenes de veracidad* (saberes y credibilidades), en el vórtice desatado por las fuerzas del Mercado y de la Subjetivación. Vórtice, pues si a la vez Mercado y Subjetivación son el “ojo del huracán” de la modernización, son también su “agujero negro”, su punto de fuga: el juego del Mercado, cuya tendencia es globalizar, presupone recíprocamente el “empoderamiento” de lo local; los dispositivos de Subjetivación, que pretenden modelar identidades individuales y colectivas, implican también su “empoderamiento” y su constitución como lugares de resistencia¹⁹⁰. Si esta hipótesis es plausible, habría que fabricarse un instrumento de análisis que reúna todos estos elementos en un concepto dinámico. He acudido de nuevo al “análisis estructural de contenidos y modelos culturales” para proponer una “matriz de lectura” que permita hacer visibles estos intercambios, así: el campo de “lo social” operaría entonces, al menos en dos direcciones básicas: a) en el eje de *lo político o tecnologías de gobierno*, la tensión/complementariedad entre la función de la *promesa-ideal* y la de *gestión* de los actores sociales: la “fe” o la “creencia” en la satisfacción futura o cubrimiento total de las

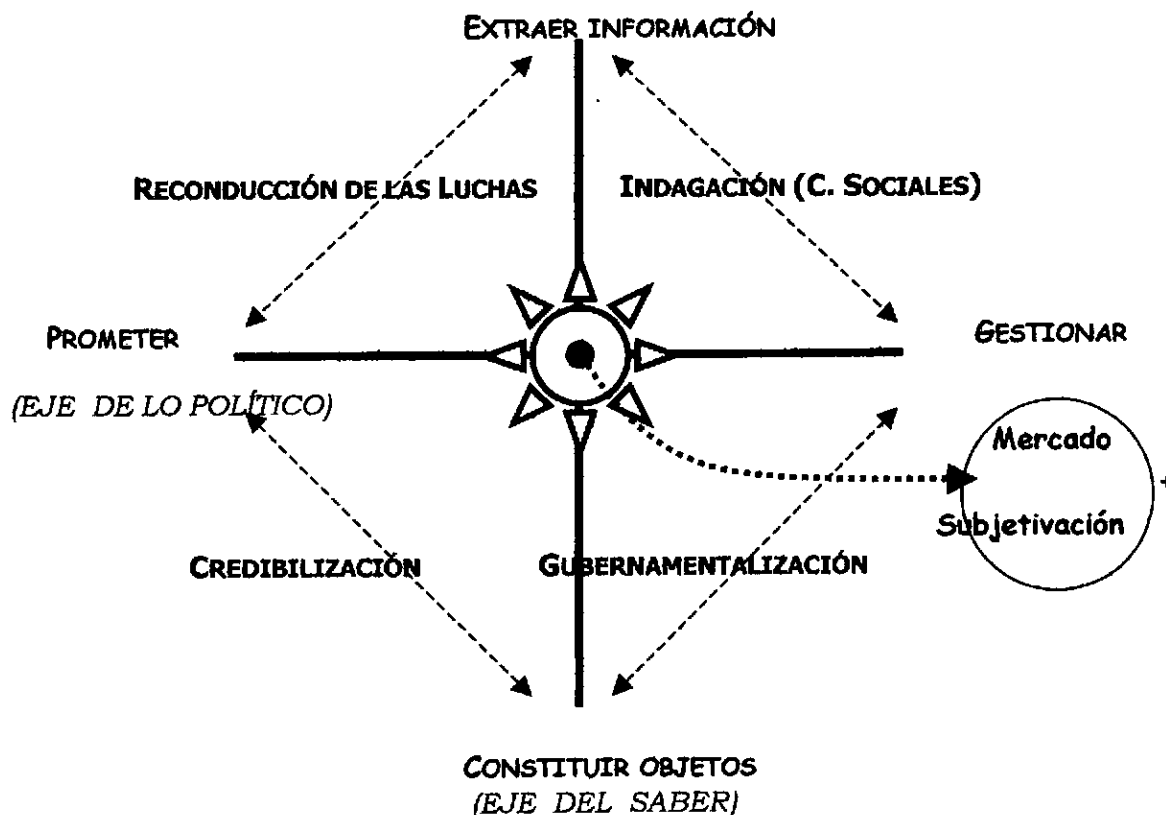
¹⁸⁸ Esta hipótesis ha sido apropiada para analizar el campo pedagógico en Colombia por: SAENZ, J; SALDARRIAGA, O; OSPINA, A. *Mirar la Infancia. Pedagogía, Moral y Modernidad en Colombia 1903-1946*. Medellín, Colciencias/Foro Nacional/Unianandes/U.de Antioquia, 1997. (cfr. vol 2. cap. 13: “La invención de lo social: el gobierno del individuo, de las familias y de los pobres, 1900-1946”; y SALDARRIAGA VÉLEZ, Óscar. “Saber Pedagógico, Sistema Educativo e invención de ‘lo social’ en Colombia, 1870-1970”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/PENSAR, 2000, 327-349.)

¹⁸⁹ “Cuando queremos cambiar de dirección, en una autopista, salimos por un intercambiador. En forma de trébol de muchas hojas, de sinuosidad de raqueta, de arabescos con hilos anudados, sus virajes de rosetón nos harían dar vueltas la cabeza, de modo que, sin señales de tránsito, perderíamos nuestra ruta inicial sin hallar la que deseábamos tomar. ¿Desea ir hacia la izquierda? Vaya hacia la derecha!! Acabo de llamar a eso contra-sentido o falso sentido. Es así también con frecuencia en las matemáticas, donde, para obtener una invariante, hay que buscar variaciones sutiles y a menudo cruzadas en diversos lugares: entonces, ¡oh maravilla! la suma de torsiones variadas de detalle arriba a la permanencia global y recta. Inmóvil y animando los movimientos de rotación, el tiiovivo o carrusel del intercambiador ¿no tiene ningún sentido, o tiene todos los sentidos? En él y por él, escogemos uno entre otros sentidos posibles”. SERRES, Michel. *Atlas*. París: Flammarion, p. 28-29

¹⁹⁰ MARTÍN BARBERO, J. “Mediaciones comunicativas de la cultura”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/PENSAR, 2000, pp. 29-48

demandas pretende, de un lado, dar *credibilidad* y *legitimidad* al campo político, y de otro, *reconducir* las luchas entre las clases sociales. b) en el eje del *saber o regímenes de veracidad*, la construcción de instituciones, sujetos y saberes especializados en “lo social”, cumple funciones tanto de extracción de información sobre la población, de configuración de objetos de saber (las “ciencias sociales”, entre otras), y de experimentación e intervención sobre la vida de los subalternos por capital, raza, género, o “mundo” (pertenencia al primer, segundo, tercer o cuarto mundo). He aquí un grafo que trataría de esquematizar estas relaciones, o mejor, de mapear los sentidos o direcciones que podrían tomarse desde este “intercambiador”:

1. El dispositivo moderno de "Lo Social" (Diagrama de Funciones y Acciones)



Credibilización: La redistribución universal de los bienes económicos y simbólicos se alcanzará algún día, el régimen político está allí para asegurarlo, y la situación injusta actual es tolerable por esta promesa (Verdad, Libertad, Justicia, Igualdad, Democracia). Legitima asimismo las resistencias y oposiciones.

Indagación: Conocer la población, sus movimientos y sus intereses, sus resistencias y tolerancias, observar las zonas críticas de las tensiones de la sociedad. (Ciencias "duras" y "blandas").

Reconducción: Integrar las luchas sociales, admitir su legitimidad y gestionarlas, negociarlas, redirigirlas o neutralizarlas.

Gubernamentalización: Los mecanismos de seguridad social, intervención y gestión (salud, educación, asistencia social, castigo, etc.) como instrumentos del Estado y la Sociedad Civil, cuyo blanco es la población, y su saber la economía política.

Es así como habría que pensar más bien, recurriendo a la metáfora de los niveles o estratos de la organización societal, que en la “superficie política y religiosa” los enfrentamientos eran útiles para la diferenciación partidista e ideológica, y que en estratos “intermedios”, el de la conformación de instituciones (o sistemas) de educación pública y seguridad social, y en otros aún más profundos, estructurales, como la constitución de estrategias de gestión de las masas y las individualidades modernas en el espacio de “lo social”, la hibridación y el acuerdo eran lo útil, productivo y eficiente. Pero a este nivel ¿qué tipo de simbiosis era útil y productiva, para quién y de qué modo? Habrá que hacer buenas búsquedas documentales para saber cómo es que la Iglesia tuvo que aprender (o no) a dejar de ser soberana para retomar o redefinir su vocación de pastoral. Pero, si el Estado podía competirle con ventaja y/o “capturarle” las funciones de beneficencia pública, asistencia social y educación, ¿en qué condiciones y de qué modo puede o podrá la Iglesia volver a ejercer el pastorado? ¿Y a su vez, cómo es que el Estado dejó de ser la ciega máquina del Príncipe, para hacerse cargo de las vidas y destinos individuales, su salud, su bienestar, su felicidad terrenal? ¿Cómo Ella y Él, entremezclaron, para revitalizarlas o para negociarlas, sus promesas y sus fuentes de credibilidad? Después de excluirse mutuamente, la felicidad terrena y la felicidad ultraterrena ¿a qué acuerdo llegaron? Sospecho que en tal coyuntura el neotomismo no debió haber aparecido sólo por cortedad de miras o por nostalgia romántica y de poder, sino también, para responder a estas cuestiones de fondo que planteaba la modernidad. Diría, usando la metáfora de Serres, que el neotomismo “señalizó” el “intercambiador” en sentido católico, como el utilitarismo o el positivismo lo hicieron en el sentido laico.

Pero no queremos olvidar la *diferencia colonial*, una diferencia tan difícil de captar toda vez que los intelectuales latinoamericanos –religiosos y laicos-, salvo contadas excepciones- en su afán de conectar sus países al mercado internacional, creían ser traductores fieles de los discursos modernizadores de los países centrales, y al leerlos, parecería que leemos los textos europeos, como si no hubiese *filtros de lectura y rejillas de apropiación* que enrarecían y anacronizaban los sentidos de los discursos de “lo moderno” y los reinscribían en otras lógicas de funcionamiento, la de nuestras propias prácticas sociales¹⁹¹.

Por otro lado, “lo social” en nuestros países, comenzó a operar “a destiempo”, es decir, antes de que la economía fabril alcanzase una relativa difusión masiva, fue la escuela la que se anticipó a enseñar a las masas trabajadoras los usos del tiempo, los hábitos corporales y mentales y las nuevas éticas del trabajo, del cuidado de sí y del consumo. Por otra parte, no se dispuso ni

¹⁹¹ Una primer experimentación de esa noción de “rejillas de apropiación” fue ensayada respecto al saber pedagógico, en nuestra obra citada, *Mirar la infancia*: “Apropiar es inscribir en la dinámica particular de una sociedad, cualquier producción técnica o de saber proveniente de otra cultura y generada en condiciones históricas particulares. Apropiar evoca modelar, adecuar, retomar, coger, utilizar, para insertar en un proceso donde lo apropiado se recompone porque *entra en una lógica diferente de funcionamiento*”. ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. “Prefacio” a: SÁENZ; SALDARRIAGA; OSPINA. *Mirar la Infancia*. op. cit. p. xiv.

de los recursos de un Estado fuerte, ni del cubrimiento (en principio) masivo e igualitario de las redes institucionales de salud, educación y asistencia; y ello explica también la reticencia del poder político para prescindir del todo de la institucionalidad católica, y mucho menos para sustituirla en sus “funciones sociales”. Por todo ello, se hace necesario diseñar instrumentos conceptuales para precisar la composición exacta de esas mezclas en nuestro país, entender el funcionamiento de esos “dispositivos de mezcla”, y los efectos de esa implantación acelerada de temporalidades modernizadoras, para percibir quiénes eran sus beneficiarios, qué luchas podían canalizar, resolver o neutralizar, e identificar sus efectos políticos, sociales y culturales: para avanzar en esta dirección, hay que ir poco a poco, y siguiendo muy de cerca la documentación tanto colombiana como internacional, de modo que permita la afinación metodológica y teórica.

En el plano de la eclesiología, Leonardo Boff ha abierto un sugerente camino, enfocado desde el terreno cultural, en la perspectiva de las relaciones entre *catolicismos oficiales* y *catolicismos populares*. Aunque el análisis que ensayo aquí trabaja en otro terreno, el del análisis de las prácticas de saber, creo que son útiles acá las precisiones que hace este teólogo franciscano brasileño, reivindicando, a partir de la experiencia de los *catolicismos* latinoamericanos, el término “sincretismo” tan devaluado en la antropología. Primero, Boff parte de reconocer, siguiendo a los historiadores de los orígenes cristianos (de von Harnack a Stockmeier), que “el catolicismo configura un sincretismo grandioso e infinitamente complejo”. Y si sincretismo significa “hacer como los cretenses”, quienes “aunque estaban divididos se unían para combatir un enemigo común”, Boff señala múltiples posibilidades de combinatoria: sincretismo como *adición* de elementos, es decir, sin interacción entre ellos; sincretismo como *acomodación* es decir, cuando hay adaptación al elemento dominante como estrategia de supervivencia o de resistencia del dominado; sincretismo como *mezcla*, que para Boff es sinónimo de yuxtaposición superficial, dilución y confusión; sincretismo como *concordismo*, cuando se busca crear una armonización de todas las partes alrededor de un “mínimo común” las más de las veces superficial; sincretismo como *traducción*, cuando un elemento usa categorías o del otro para comunicar y traducir su propio contenido, usando los aspectos compatibles de los dos; y finalmente sincretismo como *refundición*: “se trata de un largo proceso de producción religiosa, casi imperceptible. La religión se abre a las diferentes expresiones religiosas, las asimila, las reinterpreta, las refunde a partir de los criterios de su propia identidad. No se trata de un mero asumir, sino de un refundir y convertir que implica, a veces, crisis, movimientos de indefinición e indeterminación sin saberse bien si la identidad ha sido salvaguardada o diluida”¹⁹². Así como hay varios sentidos del término *secularización*, y ellos no se excluyen entre sí, sino que se articulan estratégicamente como por estratos (ontogénesis y filogénesis), igual ocurre con los diversos sentidos de *sincretismo*.

¹⁹² BOFF, Leonardo; ofm. *Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1982, pp. 134-158

Por esta vía también arribamos a un análisis de las mezclas como proceso no adventicio sino central, el cual nos lanza a un terreno donde es posible que el perfil de las instituciones clásicas Estado e Iglesia, salga reconfigurado e incluso desfigurado. Pensar las mezclas de esta forma significa, siguiendo a Serres y a Martín Barbero, que habrá que pensarlas desde otro plano, ya no como “lo residual”, sino como “lo central” o “estructural”¹⁹³. Pues si se continúa tratándolas como “matices que hacen complejo el panorama”, ellas no alcanzan a ser explicadas sino como “anomalías”, “disfunciones”, o “deformaciones locales” de la modernidad, actualizando el supuesto de que “la excepción confirma la regla”, lo cual resulta de describir el problema a partir de una teoría del enfrentamiento de soberanías, donde, como lo denuncia Serres, “la ley del rey es que nada nuevo hay bajo el sol”¹⁹⁴. El caso del neotomismo y de la periferia colombiana nos desafían a ensayar hipótesis más complejas. No pretendo por supuesto, dar cuenta ni del conjunto del movimiento neotomista, ni siquiera abordarlo aislando el problema de su relación con la modernidad. Me propongo hacer el análisis de (algunos de) los manuales de filosofía neotomista usados en el “caso colombiano”, el cual plantea, claro, relaciones -reales y míticas- con el movimiento europeo, pero no en términos de ver cómo se sitúa(ría) un ejemplo local -un *locus* por demás “tercermundista”- en el marco de la cartografía global de la restauración. Si así fuese, todo se resolvería simplemente mostrando cómo el neotomismo en Colombia, y frente al mundo católico, se alineó más menos con una u otra tendencia, conservadora o progresista. Por esta vía, tendríamos entonces un nuevo ejemplo documentado de la “expansión de la Escuela de Lovaina”, o a lo sumo, un caso intermedio o mixto, y el expediente quedaría cerrado y archivado. Quisiera más bien pues, usar el “caso colombiano” como un laboratorio de “trabajo sobre los límites” como lo propone Michel de Certeau¹⁹⁵, lo cual significa que en lugar de usar la singularidad del caso para ejemplificar el modelo, es posible por el contrario, someter a prueba el modelo a partir de la singularidad del caso.

Se tratará de ver entonces, cómo fue apropiada y utilizada localmente, dentro del juego de fuerzas de modernización subalterna¹⁹⁶ que actuaron en

¹⁹³ “De ninguna manera abstraigo a partir de alguna cosa o de alguna operación sino *a lo largo* de una relación [...] es necesario pues tomar el gesto mientras corre la relación y continuarla; no hay comienzo ni fin, lo que existe es una especie de vector. Eso es, yo pienso vectorialmente. Vector: vehículo, sentido dirección, flecha del tiempo, índice de movimiento o de transformación. Por tanto, cada gesto difiere, evidentemente. [...] el esfuerzo acá, consiste en abstraer a lo largo de relaciones, representadas por el dios Hermes o por la multitud de los ángeles, los diversos factores/carteros (facteurs, en el original francés) o mensajeros, *personajes encargados (préposés) de las preposiciones*. De aquí mi atracción por la topología, ciencia de las vecindades y de las transformaciones continuas o desgarradas, por la teoría de la percolación, por la noción de mezcla”. SERRES, Michel. *Eclaircissements*. op. cit p. 155. (Versión castellana de PALAU, Luis Alfonso. “Comunicación y mestizaje”. *Revista Ciencias Humanas. Universidad Nacional-Medellín*. Medellín, No. 19 dic’1993, pp. 11-90)

¹⁹⁴ SERRES, Michel. *Le Tiers-Instruit*. Paris : Bourin, 1991 p. 177ss.

¹⁹⁵ DE CERTEAU, Michel. *L’Écriture de l’histoire*. Paris: Gallimard, [1975] 1984

¹⁹⁶ Modernidad en condiciones periféricas, neocoloniales. Ver: MARTÍN BARBERO, Jesús. “Modernidades y destiempos latinoamericanos”. op. cit. Y: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; MILLÁN DE B,

un país latinoamericano como Colombia desde fines del siglo XIX, lo que llamaré de ahora en adelante el “*dispositivo*” o la “*estrategia neotomista*”. Y al acudir al término de “modernidad”, me propongo usarlo no para referirme a una “realidad histórica en sí”, como a una esencia o un bloque monolítico predefinido y opuesto a “premodernidad”, sino para trabajarlo como una noción móvil y en proceso de construcción sobre la materia misma de investigación. A nivel metodológico, es posible hacerlo si se emplea la noción de “modernización” cuyo contenido, en nuestro caso, es: *secularización* y *gubernamentalización*. Y ello, en tres planos de análisis: uno, *histórico*, positivo, para dar cuenta de cómo fue empleado por los propios actores históricos en el período y con apoyo empírico documental: esto es, cómo los propios actores modernizadores definían su idea de modernidad. Un segundo plano, *estratégico*, para describir un conjunto de dispositivos y de discursos aplicados para modernizar una sociedad, esto es, como una secuencia no lineal de tecnologías para introducir cambios sociales, económicos, técnicos, éticos, valorativos y políticos. Y en un tercer plano, que llamaría *metodológico*, es decir, como instrumento teórico para analizar las prácticas de saber –cuáles sujetos, cuáles conceptos y teorías, cuáles usos institucionales- que fueron puestas en juego en el proceso de apropiación local de los saberes “del centro” (Europa y Norteamérica) referidas a la educación secundaria, y que tenían que ver con la formación intelectual, moral y afectiva de la juventud colombiana, esto es, la formación de ciertos tipos de subjetividad en función de la modernización periférica y subalterna de nuestro país.

Habrà pues que hacer primero un trabajo de “historia menuda” para rastrear la presencia de esas mezclas en el neotomismo y en el benthamismo colombianos, y en un segundo momento, comenzar a hacer hipótesis sobre la estructura subyacente a la divergencia y a la síntesis, y sobre las posibles estrategias de inserción en la modernidad que estaban en juego tanto para el país como para la Iglesia católica colombiana. Seguiré en ello las rutas abierta por el Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia¹⁹⁷. El investigador Alberto Echeverry, estudiando la constitución del sistema de instrucción pública en la Colombia de los años que siguieron a la independencia, ha explorado con minucia los avatares, tanto del proyecto de creación constitucional de un Poder Moral (1825), con el cual Simón Bolívar pretendió suplantar enteramente la Iglesia católica por un cuerpo académico-policiaI encargado de la formación y la vigilancia moral cotidiana de los ciudadanos; así como las estrategias y discontinuidades que sufrió el proyecto del General Santander, que pretendió también a partir del sistema educativo, formar a la juventud letrada y cambiar las costumbres jurídicas a

Carmen. (Eds.) *Pensar (en) los Intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano/Inst. PENSAR, 1999. 206 p.

¹⁹⁷ Los fundamentos metodológicos de este enfoque han sido desarrollados por Olga Lucía Zuluaga y el Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia, con el cual he estado vinculado desde 1980: ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *Pedagogía e Historia. La historicidad de la pedagogía. La enseñanza, un objeto de saber*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia/Anthropos/Siglo del Hombre Editores, 1999 [1987¹]. esp. pp. 119-136.

partir de la generalización de la filosofía benthamista. A partir de esta labor histórica, Echeverry mostró cómo no basta identificar Iglesia y “poder pastoral”, ni Estado y “poder político”:

No se piense que [cada estrategia] es excluyente de la otra; hay casos en que alguna de ellas hegemoniza utilizando mecanismos de la otra; se dan momentos históricos en que *se refuerzan mutuamente aunque pierdan de ellas elementos constitutivos*. Tampoco debe asimilarse estrategia del poder político a poder de Estado, la estrategia del poder moral también tuvo en sus manos este poder; ni poder moral debe asimilarse al poder de la Iglesia, tanto la estrategia del poder político como la del poder moral utilizaron, aunque de maneras diferentes, los poderes materiales y morales de la Iglesia¹⁹⁸.

Respecto a las “mezclas” entre benthamismo y catolicismo, Echeverry ha escrito unas líneas que insinúan nuevas y perturbadoras implicaciones:

“Conservación de un paralelismo incestuoso entre la Iglesia y el Estado *en la superficie de la Instrucción Pública*. Estrambótica unión: ojo religioso, cerebro benthamista! ¡Acertada combinación: disciplina monástica y racionalidad utilitarista!. La lucha [y la síntesis O.S.] entre dos tecnologías. No hay que olvidar, se trata de una lucha entre dos tecnologías de la moral y del cuerpo: la de la Iglesia con una experiencia milenaria en disciplinar los cuerpos en busca de la reforma moral, y del Estado en busca de la reforma política de los sentidos (físicos) del ciudadano, para así lograr la unidad nacional en torno a un nuevo ente moral y jurídico¹⁹⁹.

Para poder pensar el problema desde esta perspectiva, es necesario cambiar de nivel de análisis, de un lado descender al nivel “micro” de las estrategias de gestión moral de almas y cuerpos e interrogarse por lo que pasaba allí; y de otro lado saltar al nivel “macro” identificando las dos tecnologías de gobierno de los individuos que Foucault describiera en proceso de “reacomodación universal”, y aceptar que en tales “mezclas” puede haber incertidumbres, discontinuidades, vacíos, “agujeros negros”. La percolación de tiempos no es ni uniforme, ni estable y homogénea:

La otra estrategia opuesta a la del poder moral, es la estrategia del poder político que asienta la construcción de la nacionalidad y del sistema de enseñanza pública en el dominio del hombre político sobre el hombre moral, de la ley sobre la moral, de la institución política sobre el poder moral, de la sensación sobre la idea, del placer sobre la culpa y del principio de utilidad sobre los principios filosóficos de la escolástica, que a lo largo del siglo XIX buscó fortalecerse mediante la introducción de la Economía Política, la Ideología [teoría de las ideas] de Destutt de Tracy, la Gramática General de Port Royal y la filosofía política de Jeremías Bentham... lucha lenta, prolongada, pletórica de discontinuidades y de vacíos por construir la

¹⁹⁸ ZULUAGA, O. *Pedagogía e Historia...* op. cit. p. 126

¹⁹⁹ Cfr: ECHEVERRY S.; Alberto. *Santander y la Instrucción Pública, 1819-1840*. Bogotá: U. de Antioquia/Foro Nacional por Colombia, 1989. p. 124

Instrucción Pública, ya desde el Estado, la ley y el ciudadano, ya desde la moral, el hombre virtuoso y la Iglesia...²⁰⁰.

Antes que negar el valor hermenéutico de los análisis en términos de relaciones Iglesia-Estado, lo que la hipótesis sobre las “estrategias del poder moral [o pastoral] y del poder político” puede permitir, sería desprender esta explicación de las preocupaciones y descripciones “internalistas” sobre la supervivencia de una u otra institución, y reabrir el caso, buscando las mezclas que han ocurrido más allá de los límites e intereses institucionales, ampliando para ello el análisis hacia unidades a la vez más “micro” y más “macro” que la unidad “Estado-Nación” presupuesta como base de la hipótesis del “enfrentamiento de las dos soberanías”. Permite acercarse a procesos sociales que hasta ahora han parecido ser “anómalos”, “confusos”, o “irregulares”. A partir de este giro teórico, me propongo explorar aquí la “Cuestión textos”, tanto en el período llamado de la Regeneración y la Hegemonía conservadora (1886-1930) como en los períodos siguientes –la Hegemonía liberal (1930-1946), la Restauración conservadora (1946-1953), y la Dictadura y transición al Frente Nacional (1953-1957)-, no a la luz de un supuesto retorno reiterado en Colombia, de la “cristiandad colonial” en pleno período de transición al siglo XX –o de nuevo, como una incomprensión de la modernidad por parte de la Iglesia católica y un bloqueo a la modernización del país- sino por el contrario, preguntándome de qué modo el régimen de restauración católica o “nueva cristiandad” promovido desde Roma a partir de los pontificados de Pío IX, León XIII y Pío X, significó un cambio profundo de estrategia frente a la modernidad (no sólo al Estado y la Iglesia, sino al Mercado y a la Subjetividad) el cual terminó también por cambiar (o disolver) el rostro de la catolicidad, y preguntándome por los resultados de esa tensión propia al mundo liberal, entre secularizar las instituciones de lo religioso y al mismo tiempo requerir de sus técnicas de gobierno pastoral de los sujetos.

1.2 ¿Moral sin religión , Religión sin moral?

Retomando pues nuestro hilo de Ariadna de la “Cuestión textos”, habrá que recomenzar recordando lo sabido: que con cada reforma educativa se cambiaban los textos de ciertas materias estratégicas, y ver condenar a Bentham para reemplazarlo por autores “ortodoxos” fue un espectáculo reiterado que se hizo, más que familiar, casi una obsesión para los letrados colombianos²⁰¹. Si Simón Bolívar prohíbe la enseñanza de los manuales de

²⁰⁰ Ibid. pp. 48-49. “La estrategia del poder moral aprovecharía todas las fisuras, los vacíos, las discontinuidades que el *dispositivo de incertidumbre* abre en la instrucción pública, para impedir que hubiese una armonía entre instrucción pública y sociedad en construcción interceptando los fines que a la instrucción pública le asignaba el poder político bajo cualquiera de sus formas. En esta función se destacaron sus organizaciones laicas, en especial las Sociedades Católicas, su ideólogos y los ejércitos ético-culturales como la Compañía de Jesús”. ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *Pedagogía e Historia*. op. cit. pp. 119-136.

²⁰¹ Como antologías de la discusión, ver: MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán (ed). *Benthamismo y Antibenthamismo en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho, 1983. 223 p.; GONZÁLEZ ROJAS, Jorge Enrique (ed). *Positivismo y Tradicionalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho, 1997. 294 p.; LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio (comp). *La querrela benthamista, 1758-1832*. Bogotá: Fundación Santander, 1993.

Legislación Universal de Bentham²⁰² en 1828, convencido de que éstos habían producido la “corrupción ya demasiado notable” de los jóvenes estudiantes del Colegio de san Bartolomé que participaron en una conspiración contra su vida y su gobierno dictatorial. Bolívar, antiguo admirador y correspondiente personal de Bentham se vio obligado a decir en esta ocasión, que Bentham “al lado de máximas luminosas, contiene muchas opuestas a la moral y a la tranquilidad de los pueblos”²⁰³. Santander vuelve a restaurar su Plan y sus autores en 1835, dando pie a un nuevo episodio de recrudescimiento de la polémica. Memoriales de curas, de padres de familia de provincias, y del propio Director General de Instrucción pública, el exbolivarista José Manuel Restrepo, pidieron la supresión de las obras de Bentham en universidades, colegios y casas de educación. “Aún admitiendo el malestar en padres de familia, [...] el Ejecutivo considera que los posibles errores pueden dimanar más que del texto, “de la falta de una explicación minuciosa y detenida de los principios de Bentham”. Sin embargo, el 19 de octubre de 1835, Lino de Pombo, envía una carta al catedrático benthamista Vicente Azuero, pidiéndole a nombre del general Santander, que redacte un nuevo texto de legislación, libre de toda sospecha de heterodoxia”²⁰⁴.

El filósofo G. Marquínez ha rastreado en detalle esta polémica, y voy a seguirlo de cerca en su presentación de los términos del “debate original” pues allí empiezan a dibujarse los temas de discusión que llegarán hasta casi la segunda década del siglo XX. Fue esta polémica la sostenida públicamente en 1836 entre José Manuel Restrepo y Vicente Azuero, a través de la naciente prensa neogranadina. El periódico *El Constitucional de Cundinamarca*, publicación oficial, publicó en varias entregas, a partir del 10 de enero de 1836 un artículo titulado “Jeremías Bentham”, enviado como “Remitido” y atribuido a Ezequiel Rojas²⁰⁵, pero que, según Jaramillo Uribe, con más probabilidad debió pertenecer a su maestro, Azuero. Según Marquínez, el *Remitido* es, sin duda, la “primera pieza dura filosófica” a favor del benthamismo²⁰⁶. El artículo afirma de entrada que “el hombre,

²⁰² BENTHAM, Jeremías. *Tratados de legislación civil y penal, obra extraída de los manuscritos del señor Jeremías Bentham, jurisconsulto inglés; por Esteban Dumont, miembro del Consejo Representativo de Ginebra, y traducida al castellano por Ramón Salas, ciudadano español y doctor de Salamanca*. Madrid: Imprenta de D. Fermin Villalpando, 1821.

²⁰³ Cit. en MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. “Benthamismo y antibenthamismo”. En: *La Filosofía en Colombia*. op. cit. p. 204

²⁰⁴ MARQUÍNEZ, G. op. cit. p. 204

²⁰⁵ Rojas, Ezequiel (Miraflores-Boyacá, 1804-Bogotá, 1873) “El mayor de los benthamistas colombianos”, al decir de su discípulo A.M. Galán, se empapó de las ideas utilitaristas por sus estudios de derecho en el colegio de San Bartolomé entre 1820 y 1827. Catedrático de Economía Política, participó en la conspiración contra Bolívar, y exilado, conoce a Bentham y Say. Es reputado como el fundador del partido liberal colombiano. En 1868 publica su obra *Filosofía Moral*, traducida al francés. Primer rector de la Universidad Nacional reabierta en 1867, es el principal protagonista de la “Cuestión Textos”. (Este es el título de la serie de artículos que publicara en “El Liberal” en 1870). Al morir, le fue negada la sepultura católica y su féretro fue vapuleado en medio de los motines suscitados por ello entre los universitarios liberales y los jóvenes miembros de la Sociedad Católica encabezados por M. A. Caro.

²⁰⁶ Para los siguientes párrafos, ver: MARQUÍNEZ, G. op. cit. p. 206-208. El texto es: [Atribuido a Ezequiel Rojas] “Remitido: Jeremías Bentham”. (Artículos publicados en el “Constitucional de Cundinamarca” Nos. 225-230, de enero 10 a 14 de febrero de 1836, en contestación a otros del “Constitucional” de Popayán). En: ROJAS,

cualquiera que sea el idioma que hable, el clima que habite o la religión que profese, halla en el fondo de su corazón un impulso irresistible hacia su felicidad²⁰⁷. Asume pues, la palabra *placer*, que tanto escandalizara a los antibenthamistas, en el sentido amplio de *felicidad*. Esta inclinación a la felicidad es natal, inocente y, por consiguiente, “no podrá ser un crimen a los ojos de la divinidad el ceder a este impulso”. A lo que produce felicidad llamamos *bien*. “En los gobiernos instituidos en beneficio de la mayoría, el legislador tiene el sagrado deber de producir el mayor bien del mayor número por medio de leyes”²⁰⁸. Dado este supuesto, el problema que se plantea no es el

de saber si es menester ser justos, si hay obligaciones que sea menester llenar, derechos que respetar, o máximas que es bueno practicar, se trata solo de saber cuál es el método o instrumento a propósito para conocer eso que es justo, eso que es recto o eso que es bueno practicar²⁰⁹.

El autor del *Remitido* presenta, pues, el benthamismo, dice Marquínez, como un método, “un instrumento inventado para descubrir las verdades morales y jurídicas”. Un instrumento moderno y secular, señalo, pues está sujeto al tribunal de la opinión pública:

Proponga el que quiera las cuestiones de moral o de legislación que le parezca, para que todos las tratemos, usando cada uno de su principio. Este es el único modo de poner al público en estado de sentenciar, pues de otro modo la disputa concluirá por cansancio²¹⁰.

Y el método a seguir, no puede ser otro que el analítico, el mismo que siguen las ciencias naturales:

Por qué método, o con ayuda de qué medios todas las ciencias naturales han progresado hasta el grado de perfección en que hoy se encuentran? [...] Por la aplicación del método analítico al examen de los hechos es que se ha llegado a tales resultados. Pero si la aplicación del análisis a los hechos físicos ha formado las ciencias naturales, ¿por qué la aplicación de este mismo método a los hechos morales no habría de producir y perfeccionar las ciencias morales y políticas? Locke, Condillac, Tracy y otros aplicaron este mismo método al estudio del entendimiento, y a esto se deben los progresos de la ideología, gramática general y lógica²¹¹.

Se trata ahora de aplicar el mismo método analítico, a las ciencias morales y políticas, para obtener idénticos resultados y dar a la moral y a la política carácter de ciencia objetiva:

Ezequiel. *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del Vol. II de *Obras del doctor Ezequiel Rojas*, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá: I.Especial, 1882). Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1988; Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13. p. 5-38

²⁰⁷ Ibid.. p. 6

²⁰⁸ Ibid.. p. 7

²⁰⁹ Ibid. p. 8

²¹⁰ Ibid. p. 9

²¹¹ Ibid. p. 9

¿Y qué es aplicar el método analítico al estudio de las causas, naturaleza y consecuencias de las acciones o instituciones de los hombres, sino buscar cuidadosamente todos los resultados de estas acciones o instituciones sobre su felicidad, esto es, todos los bienes y los males que producen?²¹² .

Así planteada la cuestión, el autor del *Remitido* rechaza aquellos métodos de discernimiento del bien y el mal que se basan en la hipótesis de una naturaleza humana que “nace aprendida”, o de una conciencia humana preformada por “la razón eterna”:

Mas como los bienes que las [acciones buenas o virtuosas] producían a todos eran palpables, y los veían tan fácilmente algunos hombres, y de este propio modo percibían estos mismos los perjuicios de las [acciones malas o viciosas] , creyeron que esto lo sabían desde antes de nacer, y que tenían en su interior un fanal que los iluminaba. A este fanal, a esta luz, unos la llamaron *conciencia*, otros *derecho natural*, otros *sentido íntimo*, otros *razón eterna*, etc., etc.;²¹³

Pero el ataque contra los “innatistas” no es por que estos estén equivocados en sus resultados, pues finalmente sus principios “conducen al punto donde todos deseamos llegar”, la felicidad, pero la diferencia es que resulta mejor argumentar las razones, analizar los efectos de los actos, que sustentarse en principios de autoridad y “en darles crédito ciegamente”²¹⁴. Dos de los grandes temas que articularán las discusiones de fin de siglo ya quedan pues esbozados: el del *innatismo*, que se transformará luego en “sentido común”, y el del principio de autoridad –*dogmatismo*– opuesto al de experimentación o demostración racional. Otro argumento relativo a la educación me interesa reseñar, así sea de paso: cuando el polemista pide que las obras de Bentham (en versión de Dumont, no se olvide) sean eliminadas de la enseñanza para la juventud, pues “ni merecen la calificación de obras clásicas, ni son completas, ni conformes sus principios a la moral natural y religión católica, ni a los principios políticos de la Nueva Granada [Colombia]”²¹⁵, Azuero anota que el sentido de enseñar “los principios de legislación” es que si bien existen en el país abogados, y

el estudio de la legislación romana y española puede producir buenos abogados, pero no buenos legisladores, porque distintas operaciones requieren distintas ciencias. Hay necesidad de abogados y jueces y por eso se enseña la jurisprudencia positiva. Hay necesidad de buenos legisladores, y como en la Nueva Granada no se encuentran, es indispensable comenzar enseñando ciencia de la legislación²¹⁶.

²¹² Ibid. p. 10

²¹³ Ibid. p. 8

²¹⁴ Ibid. p. 16-17

²¹⁵ Ibid. p. 18

²¹⁶ Ibid. p. 18

Es pues la formación de las élites intelectuales, que asumen además el papel de reformadoras morales, lo que está en juego. Y en términos del “contenido inmoral” de estas obras, el debate se centra sobre la “existencia o negación de una Ley natural en los hombres”, esto es, finalmente, sobre si “¿hay en el hombre ideas innatas”? Para Azuero, citando a Bentham, “las ideas innatas han pasado su habitación al país de las quimeras”. Si por ley eterna, ley natural, conciencia se entiende un modo de conocimiento innato o infuso, del bien y del mal, de lo que es justo y bueno,

es forzoso deducir que tales leyes naturales no existen [...] Sobre este punto nos remitimos a las demostraciones de los que han hecho la anatomía de nuestro espíritu, y que han estudiado profundamente sus funciones. *Estas cuestiones están ya reservadas para los que estudian filosofía en primer año.*[...] ¿Será necesario decir que la eterna razón grabó en todos los corazones el conocimiento de la física? Las leyes a que la Divinidad sometió todos los seres, no las ha promulgado de diferente modo: y las que rigen el mundo moral no las grabó más que en nuestros corazones que grabó en ellos el conocimiento de la cirugía y medicina [...] así que ya no se admite la ley natural tomada en el sentido que le daban los jurisconsultos, porque el conocimiento de los hechos la ha mandado a descansar en paz bajo la misma loza que para siempre cubre las cenizas de las ideas innatas...²¹⁷.

Luego de discutir el sentido en que Bentham redefine la ley natural, el autor del *Remitido* termina refutando los cargos contra la ortodoxia del legislador inglés, en especial aquel que sostiene que “sus principios de legislación son destructores de la moral cristiana”. Según Azuero, Bentham establece que

la base de las ciencias, de la moral y la legislación es la naturaleza misma de las cosas, independientemente de los sistemas religiosos conocidos; que los gobiernos pueden valerse del móvil de la religión para reprimir los delitos y fomentar la virtud, y para ello aconseja que se aumente la fuerza del sentimiento religioso, y que se dé a este sentimiento una dirección conveniente al bienestar y la felicidad de los hombres; y por último, que la revelación no puede considerarse como principio universal de legislación, ni como el principio de razonamiento de los legisladores²¹⁸.

El catolicismo, dicen los benthamistas, es apenas una de las muchas religiones que todos los pueblos han tenido a lo largo de su historia, y no es ni de lejos la mayoritaria, luego “las formas de gobierno y las religiones no son sino accidentes mas o menos favorables a la acción de las leyes naturales que presiden a la formación y crecimiento de los cuerpos morales”²¹⁹. Si convenimos en que “entre la multitud de religiones que existen y han existido, sólo la de Jesucristo es la verdadera”, ello ni implica que los legisladores de pueblos no católicos deban tomarla como fundamento de sus leyes, y concluye el *Remitido*:

²¹⁷ *Ibíd.* p. 21,22,23

²¹⁸ *Ibíd.* p. 30

²¹⁹ *Ibíd.* p. 34

Que si se estableciese como principio universal de legislación que las religiones fuesen la base del razonamiento de los legisladores, éstas no llenarían su objeto, y se aconsejaría que en tal caso que la especie humana debía ser siempre esclava, ignorante y desgraciada; puesto que las religiones falsas producen este resultado; que sólo los cristianos siguen la sana doctrina, y que éstos en comparación son a la población del mundo son una mínima parte: y en fin, *que siendo verdaderos estos principios, ellos no son contrarios ni a la moral cristiana ni a la revelación*²²⁰

Hay que señalar cómo estos enunciados ya proponen un terreno bastante complicado para la discusión con la concepción de la Iglesia católica: suponiendo los utilitaristas una tendencia “natural a la felicidad”, las religiones todas, (como las lenguas, culturas, etc.) aparecen como un fenómeno adventicio o derivado de tal tendencia; ello permite postular la existencia de un orden moral “natural”, que siendo laico, no revelado, puede ser compatible con el cristianismo (y con otros sistemas); pero un orden natural concebido de modo distinto a la “ley natural” del derecho romano y tomista que se identifica con la “ley divina”. Este es un orden de “la naturaleza” que es anterior, y se insinúa que puede llegar a ser no sólo su fundamento, sino hasta su criterio de “purificación” y de “rectitud”, pues puede proporcionar un criterio para juzgar si la(s) religion(es) se han olvidado de sus propósitos originariamente altruistas, como en efecto se juzga que ha ocurrido con el catolicismo romano, a pesar de reconocer *al cristianismo* el carácter de religión verdadera y a sus preceptos éticos el carácter de universales. Pero éstos lo son no por ser religiosos, sino por ser “naturales”, de un lado, y de otro, el cristianismo no es sino la religión de una minoría de toda la población del planeta a lo largo de su historia. No puede la religión ser la base de una moral universal:

Así como el frío contrae y el calor dilata los cuerpos por consecuencia de su naturaleza misma, del propio modo las acciones humanas están destinadas por su naturaleza a ser buenas o malas, sin que este carácter les venga de las prohibiciones o mandatos religiosos. Malo es el asesinato, el robo, la embriaguez antes de que en mundo hubiera habido religión revelada; antes de que Moisés hubiera publicado la ley de Dios en el monte Sinaí. *Las acciones prohibidas en el decálogo, se han prohibido porque eran malas, y no son de las que se reputan malas por ser prohibidas*²²¹.

Esto nos remite a un punto central: si se ha dicho que el benthamismo es un discurso utilizado en el proyecto de constitución de una ética civil, queda claro que, al menos en la argumentación de los colombianos, esa ética, en sus “mandatos prácticos” coincide con el decálogo cristiano (!!?), pero su fundamento o principio de credibilidad no es “la revelación” sino cierta idea moderna de “naturaleza”. Pero hay que examinar un poco esta coincidencia. Bentham, dice el autor del *Remitido*, ha reconocido un hecho universal, como es el de que todos los legisladores han usado para mover la voluntad de los hombres a ejecutar acciones buenas y a no querer las malas, dos medios: los

²²⁰ *Ibíd.* p. 38

²²¹ *Ibíd.* p. 33

sistemas penal y remuneratorio, conociendo la inclinación humana a “buscar el placer y evitar el dolor”. En ello coinciden con las religiones, con la no poco sutil observación de que “los medios de aumentar la fuerza de la sanción, deben ser los de la persuasión, y no los de la fuerza y de las penas”²²². Pero para el legislador, si el decálogo es excelente como moral, no es en las “revelaciones donde se encuentran los principios para organizar las sociedades de manera que los derechos de los individuos queden mejor garantizados”. La moral civil, en esta versión, puede decirse que coincide con la ley, con los códigos civil y penal:

porque no es en las revelaciones donde se encuentran los principios necesarios para conocer todos los delitos, distinguir su magnitud, elegir las penas y graduarlas con la gravedad de aquellos; ni los que se necesitan para arreglar de la manera más conveniente la relaciones civiles entre los individuos de la sociedad; ni los precisos para organizar un sistema de enjuiciar, por medio del cual haya las mayores probabilidades de que las decisiones de los jueces, al mismo tiempo que serían rectas, se darán con las menores vejaciones posibles²²³.

El argumento final es el clásico liberal: que Jesucristo no se propuso formar una sociedad temporal sino una espiritual, y que declaró que su reino no es de este mundo, que no había venido a abrogar las leyes sino a observarlas, y que no se propuso legislar sobre los negocios temporales ni prescribir reglas a los legisladores *para sancionar las leyes*²²⁴.

Si en efecto podía haber mezcla o coexistencia con la religión, era bajo ciertas condiciones: aceptar que la “ley moral natural”, que es la “tendencia a buscar el placer y evitar el dolor”, es la base para establecer sistemas de gobierno, de legislación y de religión. Así queda aclarado el terreno -liberal- donde puede actuar esta última: el sentimiento religioso es un móvil o motivo más que el legislador puede utilizar “para reprimir los vicios y fomentar la virtud”, pero si se trata de una falsa religión, hay que cuidarse de que no produzca esclavitud, ignorancia y desgracia a la sociedad. Es por ello que el Derecho, (la ley civil), la Lógica (el orden del pensar) y la Gramática (el orden del decir) eran las tres ciencias estratégicas para la construcción de la nueva moral, una moral que buscaba “la felicidad del mayor número” (democracia representativa), y ya no el “bien común” encarnado en la sociedad como “cuerpo moral” o “comunidad” (corporativismo o pactismo)²²⁵. Se ha visto en ello, con razón, la lucha del

²²² Ibid. p. 36

²²³ Ibid. p. 37

²²⁴ Ibid. p. 38

²²⁵ “Los criollos sentían que existía un pacto implícito por el cual en virtud de su atribuida pureza de sangre y el ser los descendientes de los conquistadores, se les reconocía derechos, privilegios y nombramientos en oficios públicos. En este mismo orden se cimentaba la diferenciación entre ellos y las castas. La particular relación social y política entre las autoridades [españolas] los criollos y las castas, parecía derivarse de un *pacto criollo* no escrito por el cual se intercambiaba reconocimiento a los criollos de su diferencia, por la *lealtad* de éstos a la Corona. El reconocimiento estaba acompañado de cierta tolerancia y esto permitió cierta autonomía. En la segunda mitad del siglo XVIII este pacto fue violado por los reformadores Borbones, quienes aumentaron el control y

Estado por emanciparse de las éticas religiosas, calificadas por estos modernizadores como éticas no-universales, “comunitaristas” y corporativas.

Pero hay que ver en ello también, si creemos a Foucault, el complejo proceso de asunción de funciones y mecanismos de las tecnologías de poder pastoral, por parte de las tecnologías de poder político : preocuparse por intervenir en la formación y gobierno de los móviles de las acciones individuales, no es sólo proponer un conjunto de normas sociales -exteriores- para asegurar el orden social : el benthamismo es, hay que decirlo, uno de los discursos que buscan conectar la función soberana del Estado con la función “pastoral”, pues pretende proporcionar y asegurar una racionalidad moral (o una moral racional) tanto o más fundamentadora de la interioridad individual que la religiosa y ello como medio para asumir y garantizar la obtención de la felicidad terrena de las sociedades y los individuos. Ezequiel Rojas dirá más adelante:

En qué consiste ese bienestar y ese progreso a que aspiran constante y vehementemente las sociedades ? Cuál es el estado en que las sociedades quieren vivir y permanecer ? Gozando de una paz octaviana ; completamente asegurada su *independencia, su soberanía* y el orden público ; completamente asegurados todos los derechos de los hombres ; completamente perfeccionadas sus facultades *morales, intelectuales y físicas* : buenos puertos, canales y caminos ; agricultura, comercio y artes florecientes, y después de todo esto *la vida eterna* : tal es la contestación que darían las sociedades a las preguntas anteriores²²⁶.

Así inicia su carrera el benthamismo colombiano, en este tono a la vez claro, de diferenciación frente al catolicismo, pero de un cierto modo ambivalente, pues dice coincidir (en parte) con sus mandatos prácticos, y si postula la subordinación de lo religioso al bien general -postura secularizante-, no lo ataca (aún) frontalmente como peligro a eliminar -postura laicizante-. Salvo excepción, claro: las “falsas religiones”. Tal “oferta moral”, que se presentaba con la legitimidad y la credibilidad de “la ciencia”, no podía menos que tocar las sensibilidades católicas, constreñidas a aceptar su nueva posición en la organización republicana, u oponerse a ello. Ello no podía significar sino una movilización de fuerzas y alianzas con los sectores intelectuales y políticos a favor o en contra. Los defensores del “poder moral” católico no podían dejar que se aceptase ni de lejos la identificación práctica de la moral utilitarista con la “moral del Decálogo”: José Manuel Restrepo, intelectual partidario de Bolívar, y Director General de Estudios en el mismo año de 1836, decía en un folleto contra la moral utilitaria, que ésta no podía sino ser nociva, “pues

deslegitimaron la diferencia criolla frente a las castas, creyendo fortalecer con ello la dependencia. Poco a poco el período anterior a Carlos III fue considerado como una edad de oro”. GARRIDO, Margarita. *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República, 1993 p. 31-32

²²⁶ ROJAS, Ezequiel. “Cuestión Textos. Art. XVII” (Artículos publicados en *El Liberal*, de Bogotá, en 1870). En: ROJAS, Ezequiel. *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del Vol. II de *Obras del doctor Ezequiel Rojas*, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá: I.Especial, 1882). Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1988; Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13. pp. 251

los jóvenes de escaso talento y los corrompidos armados con los cálculos de utilidad, formarán el partido de los materialistas sensuales, que despojan al género humano de las virtudes que [sic] la excelencia de su naturaleza y la felicidad de las naciones". Y en Informe del año anterior, el Director de Instrucción Pública afirmaba que "estos principios, no contienen los principios del Gobierno, [...] sus ideas suscitan actos reprobados por la severa moral del evangelio", y [...] sus doctrinas las rechaza la opinión pública"²²⁷, una opinión pública que era portadora del alma católica de la nación.

El otro punto que empieza a aparecer más claro es cómo la moral benthamista ya no tiene como horizonte el "pacto moral" de los "pueblos, reinos y ciudades", un pacto fundador de "comunidad" (así fuese imaginada²²⁸) que establece para cada miembro, límites y tolerancias consuetudinarias y orgánicas frente al grupo y a los grupos con los que relaciona o enfrenta. La "mayor felicidad o utilidad para el mayor número" implica justo eso, el número, y por definición éste no puede ser considerado sino a partir de la unidad, el individuo que ha asumido el deber moral no como la aceptación del bien colectivo, sino como la realización de sus propios intereses. El utilitarismo nunca a ha cesado de suscitar la acusación de "egoísmo" al lado de la de "hedonismo", pero ni Bentham ni Stuart Mill, fueron en su vida otra cosa que reformadores moralistas y puritanos laicos; y hasta sus enemigos debieron reconocer la moralidad más que ejemplar de estos santones cívicos de la "moral de la utilidad"²²⁹. Si se trata de "egoísmo" es, a mi modo de ver, la afirmación de un concepción liberal de la sociedad como *suma de individuos*, de ciudadanos asociados, ya no por un "pacto moral", sino por un "contrato social". O mejor, habrá que decir que los dos son pactos morales, pero de diferente tipo: para que esa muchedumbre de intereses no salte en pedazos, sino por el contrario, sea la condición de la civilización y la realización del progreso, requiere de un cemento por supuesto moral; pero una moral donde el individuo se autogobierne y conquiste, con la responsabilidad, el derecho a regir sus propios intereses. Sólo así se entiende llegar a la "felicidad del mayor número", que no es, y esto es claro tanto en Bentham como en Mill, la ley impuesta por "la masa", la mayoría inculta²³⁰. La felicidad social vendrá del acuerdo que surgirá de

²²⁷ RESTREPO, José Manuel. *El benthamismo descubierto a la luz de la razón*. Bogotá: Ayarza, 1836 p. 8. E: *Informe de la Dirección General de Instrucción Pública sobre la enseñanza de Bentham al que se refiere la resolución del Poder Ejecutivo*. (Sep, 23 de 1835) Cit. en: ZULUAGA, Olga L. *El maestro y el saber pedagógico en Colombia, 1821-1848*. Medellín: Editorial U. de Antioquia, 1984 p.42-43

²²⁸ ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*. London: 1983, p. 65.

²²⁹ "Si se tiene en cuenta este elemento puritano del benthamismo, no se estaría lejos de la verdad si se afirmase que la actitud personal de mesura –sobre todo en el gasto- y al amor al trabajo, dos virtudes burguesas y también cristianas, pero no españolas- que caracterizó a muchos hombres de la generación radical de la segunda mitad del siglo XIX –la generación estoica la llama López de Mesa en su Historia de la Cultura- se debió en alguna medida a la influencia de Bentham. No faltaba razón a Aníbal Galindo cuando afirmaba que a Bentham debía los hábitos de trabajo y probidad que había practicado en su vida". JARAMILLO, J. *Bentham y los utilitaristas*. op. cit. p. 26

²³⁰ "A la noción política del pueblo como instancia legitimante del gobierno civil, como generador de la nueva soberanía, corresponde en el ámbito de la cultura una idea radicalmente negativa de lo popular, que sintetiza para

modo natural entre un número de individuos –que se espera vaya siempre en aumento–: hombres notables, ilustrados, filántropos y virtuosos, un poco al modo ateniense, una “democracia de los mejores”, mejores ya no por cuna, raza o riqueza –aunque eso sigue ayudando bastante– sino por acrisolamiento moral, por conquista del estado espiritual y civil de ciudadano. Y si se trata de otro tipo de “pacto moral”, lo es porque se concibe naciendo de la potenciación de las individualidades, y ya no de la sobrevaloración del lazo comunitario. Me parece que aquí se ve perfilarse una estrategia de moralización moderna, que no apunta directamente a intervenir sobre el pueblo, sino a formar una “élite” social, ética y cultural que sirva como modelo y estándar de vida para las masas: pero no es una élite en el sentido de un pequeño número de privilegiados, al contrario, se trata de toda una clase social, que muestra que es posible cierto éxito, un éxito realista, moderado, para todo el pueblo en una democracia de mercado: es el nacimiento de la estrategia de normalización cultural por “el hombre medio”, la clase media, niveladora y civilizadora en la mediocridad, la seguridad y la defensa permanente de su estatus, amenazado siempre desde abajo y desde arriba, legitimadora de “la opinión pública”, “el sentido común”, “el consumo moderado”, y caldo de cultivo para los fascismos, la cooptación de los movimientos populares y la trivialización de la violencia y la desigualdad sociales. Sea como fuere, tal como lo han constatado los estudiosos del tema, el debate entre benthamistas y antibenthamistas fue el debate de la modernización (de la modernidad ?) y la secularización (de la laicización ?) colombianas. La pregunta surge de inmediato : los primeros eran los “modernos” y eran los segundos los “premodernos”?

Marquínez refiere que “la verdadera respuesta”, o sea una respuesta filosófica, al famoso *Remitido* de 1836 no surgiría sino hacia 1842, en un período político de restauración conservadora, y de pluma del padre de Miguel Antonio, José Eusebio Caro (1817-1853), el otro padre fundador – junto a Ospina Rodríguez– del partido conservador en 1849, quien habiendo sido formado en su juventud en el benthamismo, se revuelve contra “la tiranía de un solo libro”. Caro padre se declara partidario de la doctrina platónica de las ideas, pero en realidad de lo que es seguidor es de la doctrina cartesiana de las ideas innatas, en una confusión entre platonismo e innatismo que muchos de los polemistas decimonónicos repetirán. Cito a Marquínez glosando a José Eusebio : “Desde esta opción (el platonismo), Caro divide la historia de la filosofía en dos escuelas enemigas que desde hace dos mil años se disputan el mundo : la innatista y la sensista, o idealismo y materialismo. Para Caro “la lucha empezó en Grecia entre Platón y Epicuro”. Siguen a Platón : Cicerón, San Pablo, San Agustín, Bossuet, Descartes, Leibniz ‘el Platón del Norte’ ; contemporáneamente siguen en

los ilustrados todo lo que éstos quisieran ver superado, todo lo que viene a barrer *la razón*: superstición, ignorancia y turbulencia[...] Así, en el paso de lo político a lo económico se hará evidente el dispositivo central: de inclusión abstracta y exclusión concreta, es decir, la legitimación de las diferencias sociales. La invocación al pueblo legitima el poder de la burguesía en la medida exacta en que esa invocación *articula* su exclusión de la cultura. Y es en ese movimiento en el que se gestan las categorías de “lo culto” y “lo popular”. Esto es, de lo popular como “in-culto”...” MARTÍN-BARBERO, J. *De los medios...* op. cit. p. 4-5

Francia el mismo camino idealista : Chateaubriand, los dos Bonald, La Mennais, De Maistre, Fraissinous, Senac, Dégerando, Benjamin Constant, y muchos más que han manifestado ya que fuera de la doctrina platónica no puede haber doctrina moral, y que fuera de la ley cristiana no pueden hallarse virtudes y costumbres". Por el contrario, siguen a Epicuro : Lucrecio, Bacon, Locke, Condillac, Tracy, Helvecio, Holbach y la muchedumbre de los enciclopedistas ; Bichat, Cabanis, Broussais y una inmensa multitud más. Y por supuesto Bentham²³¹.

Lo interesante, anota Marquínez, es que para este momento, ni la escolástica ni el tomismo eran apreciados por la intelectualidad católica : "Para José Eusebio Caro, que no nombra a Aristóteles ni a santo Tomás, no hay vía media entre innatismo y sensismo. El realismo aristotélico lo imagina como una forma larvada de sensismo. Por lo mismo descalifica la escolástica "que nada tiene que hacer con la doctrina moral platónica". En efecto, para la intelectualidad republicana colombiana de la primera mitad del siglo XIX, la escolástica, llamada con el nombre peyorativo de "peripato" que le dieron los ilustrados Borbones del siglo XVIII, era asociada a lo más negativo del período colonial, pues encarnaba el "espíritu hidalgo español", desinteresado del trabajo y el progreso económico, frente al modelo ético del "homo œconomicus" anglosajón que obsesionaba a buena parte de esta intelectualidad colombiana²³². Pero, ¡oh mezclas!, este rechazo a la "herencia colonial española" traía su propia carga de secularización, o mejor, de *autosecularización*: el católico platónico que era José Eusebio, termina Marquínez, lanzaba sus furias contra todo lo español, incluyendo, no al catolicismo como tal, sino contra la forma como había sido enseñado y practicado por el régimen colonial:

La Nueva Granada, durante el pupillage colonial, no conoció, resueltamente lo digo, doctrina moral alguna que fuese enseñada generalmente, porque en aquella época de sueño nada se enseñaba. La religión sólo la conocimos por sus prácticas, por su culto externo, por la parte de ella que más se dirige a los sentidos ; no por el dogma, no por la fe, no por las esperanzas, no por la caridad, no por la parte sublime de ella que se dirige al corazón y al alma... Cuando en un pueblo la religión se vuelve toda prácticas, campanas, procesiones con santos buenos mozos y judíos feos, misas teatrales, aguas benditas, camándulas, cantos y fiestas ; pronto las clases elevadas de la sociedad, cansadas de materialismo, se retraen con una especie de disgusto de la religión y se hacen incrédulas (...) Tal era el estado en que nos

²³¹ MARQUINEZ, G. op. cit. p. 210-211

²³² Dice Jaramillo Uribe que "las críticas a la política económica de la monarquía y las objeciones al sistema educativo basado en las carreras de teología, derecho y filosofía; las alusiones al excesivo gusto por la burocracia, la milicia y el sacerdocio, a la incapacidad administrativa de los altos funcionarios y a su escasa visión de los asuntos del comercio y de la industria y a su falta de versación en las "modernas ciencias de la administración" ; la observación del excesivo número de días de fiestas religiosas y el rechazo de instituciones sociales que infaman los oficios manuales, como la esclavitud, todo esto sólo puede comprenderse por el deseo de transformar la característica actitud hispánica ante el trabajo [...] ese intento [...] es también el fenómeno que puede iluminarnos otros dos hechos de la historia espiritual de Colombia en el siglo pasado : el anhelo de asimilar la ciencia moderna y el entusiasmo con que se recibieron corrientes de ideas como el racionalismo y el positivismo (en la expresión benthamista)...JARAMILLO URIBE, J. op. cit. p. 42-43

hallábamos cuando la revolución sobrevino. La clase más ilustrada de nuestra sociedad, que ya era incrédula o que tendía por lo menos a serlo, al verse emancipada, se lanzó con furor sobre el único cebo que a su inteligencia se ofrecía... Leímos, devoramos los libretos franceses del siglo pasado (...) la clase incrédula se apoderó del gobierno, y nos dio por sistema de enseñanza el *plan de estudios*, y por moral el utilitarismo de Epicuro y Bentham”²³³.

Por supuesto, este texto no debe tomarse como un “testimonio objetivo” sobre la religiosidad colonial, sino como un testimonio objetivo de cómo un católico republicano participaba en el proceso de secularización, en el sentido en que oponía una religión exterior y formalista (barroca ?) a otra, la deseable, más “racional”, intimista y sentida (moderna ?) : en suma, más moral. Hay que retener este detalle, el que la necesidad de una reforma moral del catolicismo heredado de la colonia era una idea corriente aún entre los más ortodoxos de los católicos decimonónicos : es claro que en este punto la postura de Caro es modernizante. Pues hay un segundo modo en que la secularización aparece aquí, y es la curiosa explicación que de ella elabora Caro : la existencia de un tipo de catolicismo “materialista” (! ! ?), “popular” o mejor “para el pueblo”, que resulta insatisfactorio para los letrados, les produce “una especie de disgusto de la religión” y ello los ha conducido a la “incrédulidad” (! ! !) y de ahí al “utilitarismo”. De nuevo, es el valor moral de la religión, su reducción a lo moral, podría decirse, lo que todos, utilitaristas y católicos, comparten como “proyecto cultural” de fondo, una moral como modo de gobierno social a través del fortalecimiento del autogobierno individual. Moral civil para unos, moral religiosa para otros, pero para todos *moral social*, ciudadana, individualizada, y a la vez objetivable en actos y en normas colectivas de conducta. Y, lo reitero, el establecimiento de tales proyectos morales implicaba de todos modos ya un cierto tipo de secularización, una reforma o reacomodación de “lo religioso” a una racionalidad ética republicana que supiese o enseñase a usar de la libertad, al menos como condición jurídica universal del ejercicio de los derechos y los deberes ciudadanos.

2. 1868-1870 : SON MODERNOS LOS BENTHAMISTAS ? NO LO SON LOS ANTIBENTHAMISTAS ?

Fue en los años 1848 y 1849, cuando se redactaron las actas de nacimiento oficial, los “programas” de los dos partidos políticos que aún hasta hoy se disputan el control del Estado colombiano, el partido *conservador* y el partido *liberal*. En ellos quedó consignado que “la cuestión religiosa” sería tal vez el mayor y más importante punto de diferenciación y el motivo y justificación de la movilización combativa de sus adherentes. J. E. Caro, al declarar “los elementos que justifican el nombre del partido conservador” señala de una vez por todas que la diferencia no es entre antidemócratas y

²³³ CARO, J. E. citado por MARQUÍNEZ, G. op. cit. p. 211

demócratas, pues los conservadores son tan republicanos y progresistas como pueden serlo los llamados “rojos” o liberales:

En efecto, cuando los rojos aspiran a llamarse demócratas, liberales, progresistas, aspirar nosotros a llamarnos con esos mismos nombres, es aspirar pura y simplemente a confundirnos con los rojos; o habrá que distinguir entre demócratas y demócratas, entre liberales y liberales, entre progresistas y progresistas. ¿Y eso qué prueba? Que no es la Democracia, la Libertad o el Progreso lo que nos distingue, sino *el modo de entender y practicar el Progreso, la Libertad y la Democracia*²³⁴.

Queda claro, de nuevo, que el campo hegemónico es liberal, en el sentido fuerte, moderno, del término; y que las diferencias son por el “modo de modernizar”, por el ritmo y la actitud ante “lo que habría que conservar y lo que habría que reformar”:

el partido conservador no quiere la *libertad* en cuanto es libertad, sino en cuanto es un derecho [...] lo mismo debe decirse del *progreso* intelectual y material. El progreso no es un principio que pueda proclamar un partido; el progreso es un impulso puesto por Dios en las entrañas de cada sociedad; un resultado que, donde quiera que hay libertad legal, seguridad y justicia, va trayendo consigo el tiempo²³⁵.

Y allí mismo aparece la gran diferencia sobre el fundamento de ese derecho: si para todos los partidos lo es la moral, para los conservadores lo es una moral fundada en la religión, (una religión que se afana por la formación de la juventud, una religión que profesa odio por sus “enemigos”-los utilitaristas que predicán una “moral del Interés”-:

Por eso es que el partido conservador, el partido del derecho, es naturalmente pacífico y justo. Pero ¿qué es lo que puede inducir al hombre a ser pacífico, a ser veraz, a ser justo siempre, en toda circunstancia? ¿qué es lo que hace entrar la paz, la verdad y la justicia en el carácter? [...] la conciencia moral fortalecida por el sentimiento religioso. La Justicia se halla con frecuencia en oposición con el Interés: los motivos que inducen al hombre a ser siempre justo, son motivos desinteresados. De aquí la tendencia natural del partido conservador a la Religión; de aquí su odio a las enseñanzas irreligiosas y disolventes. El día en que el sentimiento religioso penetre realmente en la vida práctica, el día en que la juventud se persuade bien de que negar a Dios es degradarse, y que reconocerlo es elevarse y engrandecerse; el día en que nuestros hombres de Estado tengan presente siempre la noción de Dios, como fuente de toda verdad, de todo derecho, de toda justicia, ese día no habrá partido rojo: todos serán conservadores, todos serán cristianos: ¡ese día alumbrará en la República el espectáculo de la paz verdadera y de la verdadera libertad²³⁶

²³⁴ CARO, José Eusebio. “Elementos que justifican el nombre del partido conservador”. [Publicado el 29 de noviembre de 1849 en el n.º 17 de *La Civilización*, Bogotá]. En: HERRERA SOTO, Roberto (comp.). *Antología del pensamiento conservador en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1982. Tomo I. pp. 181-187. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 49

²³⁵ *Ibid.*, p. 187

²³⁶ *Ibid.*

Este manifiesto era una reacción al escrito fundador del partido liberal, redactado por Ezequiel Rojas en julio de 1848. Este también se proclamaba protector del Derecho y los derechos, la justicia, la seguridad, la república y la propiedad privada. Las diferencias de nuevo se centraban en el papel de la religión en la vida pública y privada de la nación, y en esa coyuntura, la Compañía de Jesús era temida y denunciada como una peligrosa conspiradora:

Quiere el partido liberal que no se adopte la religión como medio para gobernar: las dos potencias deben girar independientemente, cada una dentro de su órbita, puesto que cada una tiene su objeto y fin distintos. Emplear la religión y sus ministros como medio para hacer cumplir las voluntades de los que gobiernan los negocios temporales, es envilecerla, desvirtuarla y separarla del fin con que la instituyó su divino fundador. La pretensión de presentar el gobierno temporal haciendo causa común con la religión, sólo tiene por objeto fabricar un escudo al abrigo del cual puedan obrar discrecionalmente y disponer de la sociedad, de sus individuos y de sus intereses: nunca el absolutismo es más poderoso que cuando el gobierno temporal adopta la religión como instrumento de gobierno. Esta es la razón por qué el partido liberal ve en inminente peligro las libertades públicas, las prerrogativas de la soberanía y las garantías con la permanencia del instituto conocido con el nombre de "Compañía de Jesús"²³⁷. ...

Y a continuación se extendía en frases que reproducían la visión conspirativa que los masones y liberales franceses habían difundido sobre esta "araña negra" del absolutismo. El historiador González ha señalado agudamente cómo ambos partidos veían a sus contrarios bajo este lente complotista, que tendía a explicar la secularización como una maquinación oscura de "masones y ateos", o la oposición a ella como la conspiración de los "ultramontanos y romanistas": en síntesis, los dos sostuvieron una idea de la historia y la política como escenario de la sorda batalla entre dos enemigos atávicos, Bien y Mal, Luz y Oscuridad... lo cual favoreció, además de los fanatismos para movilizar adherentes políticos, el manejo de mecanismos nada democráticos en la toma de decisiones y el manejo de la legislación, y lo más grave, una visión sobre "el otro" que afectaba el corazón del principio de "credibilidad" pues sometía lo público a lo privado, y peor aún, a "lo secreto"; a la voluntad de los sujetos y a la "naturaleza" o intencionalidad esencial de los seres: es decir, todo lo contrario a la secularización -entendida para ese entonces como moralización, insisto-secularización que, cada partido a su modo, promovía como condición de la civilidad/civilización adveniente. Es parcial -en el doble sentido de incompleto y de sesgado- achacar sólo al neotomismo un pensamiento "esencialista" e intolerante.

²³⁷ ROJAS, EZEQUIEL. "¿Qué es lo que quiere el partido liberal?". [Publicado en *La América*. Bogotá, n° 16, 2 de julio de 1848. Cit. en: MOLINA, Gerardo. *Las Ideas Liberales en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1970. Vol I. pp. 23-24

La partidización de las reales y supuestas diferencias religiosas se volvió pues un mecanismo de construcción del espacio político, lo cual producía un doble efecto: hacía aparecer “lo religioso” como objeto de defensa y ataque, con el fin de instrumentar las pasiones (populares) para efectos electorales y de credibilidad partidista, mientras que a nivel estructural, lo que estaba en juego era la llamada “cuestión moral”, que en el fondo era la cuestión estratégica sobre el tipo de gestión o gobierno de la población (jóvenes letrados y trabajadores manuales, hombres y mujeres) que la modernización tecno-cultural del país hacía entrar en escena de modo irreversible. La mayoría de los intelectuales conservadores y liberales parecían tener claro que el tema no era el ateísmo o la extirpación de la religión, y ni siquiera de la Iglesia católica: dicho por los secularizadores más radicales, era “disminuir su poderoso influjo en la sociedad”, lo cual significaba la reacomodación de sus funciones en la vida social, debilitando sí, sus fuentes tradicionales de poder (el apoyo del Estado y sus fuentes de dinero), pero fortaleciendo lo que parecía ser su campo propio: la moral privada. Lo cual suponía necesariamente la creación de una moral para lo público, que no podía ser, bajo ningún punto de vista, oficialmente confesional. De aquí la importancia de la “pareja” Bentham y Tracy para apuntalar los saberes seculares: el primero significaba moral social y legislación y el segundo teoría del conocimiento y educación: desde allí puede entenderse cómo la “filosofía” y la “cuestión social” fueron las dos caras de este dispositivo modernizador.

Moral=Social; Filosófico=Episteme

Así, a lo largo del siglo XIX, los cambios políticos fueron de la mano con los cambios en los planes de estudios. En 1843, con el Plan de estudios de Mariano Ospina Rodríguez (1805-1885), el gran padre fundador del partido conservador –dada la prematura muerte de J. E. Caro-, se manda sustituir los tratados del filósofo y reformador inglés, por textos del sacerdote catalán Jaime Balmes²³⁸. Entre 1849 y 1868, con la declaratoria de la “libertad absoluta de enseñanza”, que eliminó la exigencia de títulos académicos y de currículos oficiales para el ejercicio de las profesiones, la selección de los textos se volvió un asunto privado, según la orientación de cada institución educativa. Sólo que, contra lo deseado por los liberales, esta “liberación del mercado” de la enseñanza no llevó por sí misma al crecimiento espontáneo

²³⁸ No hemos podido aún establecer cuál fue el texto de Jaime Balmes (1810-1848) recomendado por el Plan Ospina, pues el catalán terminó de escribir *El Criterio* en noviembre de 1843, y la primera edición no apareció hasta mayo de 1845, el mismo año en que terminó sus *Filosofía Fundamental* y *Filosofía Elemental*, publicados a su vez el año siguiente. Sabemos que el propio Ospina conocía bien por esta época las *Consideraciones políticas sobre la situación de España* [1842] y los periódicos *La Sociedad* y *La Civilización*. Cfr. DAVIS, ROBERT H. “Balmes, Ospina y Caro: ‘La Civilización’ en España y en Colombia”. En: *Universitas Humanística*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, No. 26 jul-dic. 1986, p. 23-30. De todos modos, desde entonces este autor católico siguió siendo estudiado -a veces casi de modo “clandestino”- en los colegios privados católicos y en el seminario conciliar durante el periodo de hegemonía liberal. Este duró, salvo un corte conservador entre 1855 y 1861, desde 1848 hasta 1886, fecha en la cual Balmes salió de los armarios conservadores y clericales, para ser mostrado como el mascarón de proa de la filosofía católica de tradición hispánica, por fin restaurada en el país. BALMES, Jaime. *Obras completas*. Barcelona, Editorial Selecta, 1948. vol. I. Colección Biblioteca Perenne. (Edición a cargo de Basilio de Rubí, O.F.M.)

de la “Ilustración” y al retroceso de la “superstición”, sino por el contrario, a la proliferación de instituciones privadas manejadas por la Iglesia o la intelectualidad católica laica, los “seglares”²³⁹.

Hacia 1868, la fracción “radical” del liberalismo -heredera del proyecto educativo, de la filosofía utilitarista y de los manuales escolares del Plan Santander-, dio un giro en su política educativa de “libertad de enseñanza”, decidiendo volver a dar instrumentos al Estado para hacerlo “Estado Docente”, es decir, que pudiese dirigir y fomentar la organización de un sistema nacional uniforme, gratuito y laico de enseñanza primaria y superior. Con fecha de 30 de mayo de 1868, se logró expedir la primera Ley que sentó las bases de la llamada Reforma Instruccionista de 1870: se autorizaba el desembolso de fondos federales para el sostenimiento de la Universidad Nacional, la fundación de Escuelas Normales, el establecimiento de Escuelas-Modelo de instrucción primaria, la organización de escuelas rurales (una de las novedades de que se vanagloriaban los reformadores), y la publicación de textos escolares. “La ley estipulaba que todas las escuelas nacionales eran gratuitas y las colocaba bajo la dirección del Rector de la Universidad²⁴⁰. Finalmente, disponía “que el gobierno nacional promoviese con los Gobiernos de los Estados los arreglos conducentes para reducir la *Instrucción pública primaria* a un sistema uniforme en toda la nación”²⁴¹. Luego de dos años de vacilaciones del Congreso federal, el Presidente Salgar, en su discurso de posesión del 16 de mayo de 1870, lanzó por fin la campaña de la “instrucción popular” como tarea pública nacional. Allí se delinearon los tres rasgos centrales del sistema de instrucción pública tal como quedaría finalmente fijado en el Decreto Orgánico de noviembre de 1870²⁴²: los Estados deberían asumir la responsabilidad de extender la educación primaria; el Gobierno federal supervisaría la formación de maestros y la educación sería administrada de modo independiente de la Universidad, a través de una oficina administrativa adscrita al Poder ejecutivo, de modo que el Rector de la Universidad se viese descargado de otras responsabilidades²⁴³. La ley de 2 de julio de 1870, sentó las bases

²³⁹ ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *La Instrucción Pública en Colombia, 1845-1868. Entre el monopolio y la libertad de enseñanza: el caso de Bogotá*. Tesis Doctoral. Departamento de Historia de la Educación y Educación Comparada. Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED. Madrid. 1999

²⁴⁰ RAUSCH, Jane M. *La Educación durante el Federalismo. La reforma escolar de 1870*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo/U. Pedagógica Nacional, 1993. p. 147

²⁴¹ Art. 13° de la Ley sobre Instrucción Pública (30 de mayo de 1868).

²⁴² Colombia (Estados Unidos de, 1863-1886). *Decreto Orgánico de la Instrucción Pública Primaria. (1° de noviembre de 1870)*. Bogotá, Imprenta de la Nación, 1870. 61 p. Firmado por Eustorgio Salgar, Presidente y Felipe Zapata, Secretario del Interior y Relaciones Exteriores. (Citado en adelante como DOIPP). El DOIPP era un documento a la vez de unificación y de negociación: “La celebración de arreglos parciales con cada uno de los Estados habría hecho difícil obtener la uniformidad del sistema y unidad de administración que busca la ley. El Presidente juzgó que el medio más expedito de alcanzar tal resultado era formar un plan y someterlo al examen y aprobación de los Gobiernos de los Estados. El Decreto que remito a usted contiene ese plan. Si el gobierno de ese Estado no considera aceptables las ideas del Ejecutivo en la materia, el decreto sólo tendrá efecto en cuanto se refiera a la organización de establecimientos puramente nacionales”. ZAPATA, Felipe; Secretario del Interior. “Circular a los Sres. Secretarios de Gobierno de los Estados...” (Bogotá, enero 4 de 1871). En: *La Escuela Normal*. Bogotá, n° 1, 7 enero 1871 p. 2.

²⁴³ RAUSCH, op. cit. p. 150

definitivas del sistema en tres artículos: el primero declaró que “la instrucción primaria es absolutamente independiente de la universitaria”; el segundo autorizó al Poder ejecutivo federal para organizar la instrucción pública primaria a cargo del Gobierno de la Unión y garantizaba el presupuesto para ello; y el tercero destinó de forma exclusiva la partida presupuestal dada al Ejecutivo para “la fundación de Escuelas normales en las capitales de los Estados y para fomentar la propagación de la enseñanza primaria en los Distritos y en las poblaciones rurales”, creando así la posibilidad de una intervención directa del centro sobre las localidades²⁴⁴. Fue así como se dispuso por fin de dos “cartas de navegación” separadas para el sistema de instrucción pública nacional: el Decreto Orgánico de la Universidad nacional de 13 de enero de 1868²⁴⁵, y el Decreto Orgánico de la Instrucción pública primaria de 1º de noviembre de 1870.

Sobre esta separación, hay que señalar que la uniformidad -en el sentido de uniformidad de métodos que garantizaran una “educación liberal”, (laica, científica, ciudadana) sólo pudo ser formulada para el nivel de la enseñanza primaria asociada a la normalista, apoyada por una “Misión Pedagógica” formada por doce maestros alemanes (10 de ellos protestantes), que debían organizar las Escuelas Normales en las capitales de cada uno de los nueve Estados soberanos en que estaba dividida la Unión (los Estados Unidos de Colombia): en esta reforma, la educación secundaria no fue incluida como parte de la instrucción pública (nacional), lo cual vale decir que fue dejada a la “iniciativa privada” -empresarios particulares, los cuales en la práctica, eran miembros de la Iglesia católica, entre laicos y sacerdotes-. Hubo para ello, entre otras, una razón política que podemos señalar: dada la estructura bipartidista excluyente, el sector educativo privado, en especial universidades y colegios, se convirtió en el “recinto protegido” donde las élites de cada partido se atrincheraban, se reproducían y eran toleradas cuando el partido opuesto se hallaba en el poder.

Hacia el año 1870, nueve años antes de la fecha de lanzamiento de la restauración del tomismo en el mundo católico con la encíclica *Æterni Patris* de León XIII, la formación de la juventud parecía estar perdida para la ortodoxia católica colombiana. la Universidad Nacional y en los círculos intelectuales liberales, varios profesores, escritores y políticos, todos discípulos de Ezequiel Rojas, difundían con bombo y platillos la filosofía social de Bentham y la teoría del conocimiento de Destutt de Tracy²⁴⁶: Ángel María Galán (1836-1904), compilador de la obra de su maestro; Francisco Eustaquio Álvarez (1827-1897), profesor de la Lógica de Stuart Mill e Ideología en el Colegio de San Bartolomé; Medardo Rivas (1895-1901), escritor “un tanto ecléctico”; y el gamonal liberal Ramón Gómez (1832-1890),

²⁴⁴ “Ley de 2 de julio que autoriza al Poder Ejecutivo para organizar la Instrucción pública primaria a cargo de la Unión” En: *La Escuela Normal. Periódico oficial de Instrucción pública*. Bogotá, nº 1. Ene’7 de 1871, p. 1-2, y citada también en el considerando del DOIPP, p. 3.

²⁴⁵ Colombia (Estados Unidos de, 1863-1886). *Decreto Orgánico de la Universidad Nacional*. (Enero 13 de 1868). Bogotá, Imp. de Gaitán, 1868, 130 p.

²⁴⁶ JARAMILLO URIBE, Jaime. “Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX”. op. cit. pp. 15-23

jefe del “sapismo”, la camarilla clientelista que manejaba la política radical en Cundinamarca.

En marzo de 1870, mientras se elaboraba el Decreto Orgánico, en la revista de la Universidad Nacional se publicó un texto de un profesor inglés sobre el ideal de un sistema de instrucción pública, el cual, salvando las diferencias en el avance de la industrialización, se consideraba en todo lo demás, aplicable a Colombia. En curiosa mezcla de puritanismo, utilitarismo, positivismo y mecanicismo, se dibujaba el proyecto de hombre a formar con una “educación liberal” y el ideal de una “vida buena”, con validez universal, para toda la sociedad:

Habrá recibido una educación liberal, aquel que haya sido criado de manera que su *cuerpo* sea el pronto y fiel ejecutor de la *voluntad*, apto para desempeñar todos los oficios que su mecanismo pueda soportar; cuya *inteligencia* funcione con orden, claridad y mesura, hallándose pronta, como una buena *máquina de vapor*, así para tejer limpiamente los tenues hilos de la *imaginación*, como para forjar con pujanza las anclas que aferran el espíritu a la paciente y fructuosa *observación*, cuyas *pasiones* sofrenadas y bien regidas le mueven *al amor de lo bello, de lo verdadero y de lo bueno* y al desprecio de toda vileza, mostrando en cualquier situación la incontrastable voluntad de ser *justo*. Así doctrinado, el hombre se hallaría cuanto es posible, en armonía con la naturaleza en el orden moral y en el físico, exento de la mayor parte de los dolores que comúnmente sufre por el antagonismo de sus ideas erróneas y las tendencias naturales de cuanto lo rodea²⁴⁷.

Es vital entender cómo en este proceso complejo de diferenciación/hibridación entre moral religiosa y moral civil, no sólo se compartieron el decálogo cristiano, como ya vimos, sino que ahora aparece que también lo fueron, al menos para este período, estos “atributos trascendentales del ser”, llamados coloquialmente “los trascendentales”: “lo bello, lo verdadero y lo bueno” (no se menciona “lo uno”) aparecen también como los valores supremos, las categorías o principios fundadores de la moral, el conocimiento y la estética, pero ahora sin referencia al Ser Supremo, y fundados en “un orden natural”, con exclusión del “sobrenatural”, de un lado, pero de otro lado, pareciendo coincidir con los valores clásicos de la metafísica escolástica medieval. Nótese que los trascendentales aparecen aquí *secularizados*, en clave positivista, y bastante antes de que se hablase de neotomismo. Y sobre ellos se levanta el tipo de individuo “moderno” deseable de formar para la sociedad, con varias características: uno, es un tipo “universal” pues su modo de obrar se acomoda a cualquier clase social; dos, es un tipo “racional”, pues es a través y a causa de sus ideas (erróneas o correctas) –obtenidas por un *trabajo* de sus facultades mentales –observación, memoria, imaginación, raciocinio y voluntad– como puede evitar las penas y buscar “la armonía” posible en este mundo; y es un tipo “moral” pues como cualquier otro asceta religioso,

²⁴⁷ HUXLEY. M. Profesor en el South London Working Men's College. “Instrucción Pública. Lo que es y lo que debería ser”. En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, T. III, n°. 15, marzo 1870 p. 188

gobierna sus pasiones y las dirige hacia los mismos fines últimos (socialmente hablando) que todos los otros individuos, y todo ello con independencia de sus creencias religiosas.

Así que, para describir sumariamente la "filosofía" de esta reforma educativa, hay que decir que no se trataba sólo de enseñar a leer y a escribir y mejorar la suerte de las masas, se trataba de apropiarse a nivel nacional el cambio de funciones estratégicas en los ámbitos del trabajo, de la moral y de la política que se operaba a nivel internacional. En cuanto al primero, se trataba de aclimatar poco a poco los efectos de la revolución industrial, la de la máquina de vapor, cosa que requería, a mediano plazo la conversión del trabajo obrero no calificado en un trabajo "inteligente", al menos en cierto porcentaje, suficiente para nutrir una promesa social²⁴⁸. Era el despegue de nuevas diferenciaciones entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, aquellas que reproducidas por el sistema educativo, comienzan a poner en juego los saberes, justamente bajo las formas de "capital cultural" y "capital simbólico"²⁴⁹. Estas nuevas relaciones entre trabajo, moral y política eran pensadas como salida viable para las repúblicas hispanoamericanas. Más aún, se afirmaba que en estas tierras era más cierto que en parte alguna, el aserto de que las causas de la pobreza eran la falta de hábitos morales y de trabajo. Y el *pauperismo*, plaga que cundía en Europa, debía prevenirse aquí precisamente con la educación; un proyecto de gestión social que parece poco afín con la promoción de la movilidad social, y más bien cercano al de la creación de métodos *seculares* de autogobierno moral en los individuos:

En los países hispano-americanos, donde la naturaleza prodiga la subsistencia casi espontáneamente y a manos llenas, donde las ocupaciones y el trabajo abundan, y los brazos más bien escasean, y donde vastos territorios incultos y despoblados está invitando la mano e industria del hombre; en países como estos, casi se pudiera llamar un crimen la miseria y la indigencia. Sin embargo todos sabemos hasta qué punto está contaminada nuestra sociedad por esta espantosa llaga. No es la necesidad, ni el hambre, ni la escasez las que la engendran, sino la ociosidad, la imprevisión, la indolencia y la degradación moral. El pauperismo no tiene razón de existir entre nosotros más que por el hábito y las malas costumbres. Es un insulto y un desafío a la Providencia, excusable sólo por la ignorancia de los que lo sufren²⁵⁰.

²⁴⁸ "En efecto, la nueva organización dada al trabajo, con la aplicación de las máquinas a casi todos los ramos de la industria, ha hecho más necesario e indispensable el poder de la inteligencia, y puesto mas a la luz las ventajas de una educación sólida en todas las ocupaciones habituales [...] triunfo y predominio del saber sobre el mero trabajo manual y rutinario. Para la multitud, desheredada de los bienes de este mundo, no hay más que estos dos términos: la educación y bienestar, o la pobreza: la moralidad y el trabajo, o la miseria: la mejora y elevación social, o las labores abrumantes y mal compensadas". ORTIZ, Pedro P. "Educación Popular. III: De la educación como fuente de riqueza pública". En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, T. III, n.º 8, 1869 p. 118

²⁴⁹ "Es evidente así que el trabajador que mejor conoce sus recursos y las propiedades de los objetos producirá mejor y con más economía y descanso. 'El capital invertido en el corazón y en la cabeza, es mejor que el capital en dinero', dice un escritor, 'no solo porque es inalienable, sino porque califica al poseedor para colocarlo con la mayor ventaja posible según las circunstancias". ORTIZ, P. "Educación Popular. I." op. cit. p. 386.

²⁵⁰ Ortiz, Pedro P. "Educación Popular. V: El pauperismo y el crimen y la educación popular". En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, T. III, n.º 8, 1869 p. 123

Este tipo de textos, que por lo demás proliferan en la literatura pedagógica difundida durante la Reforma Instruccionista²⁵¹, son cruciales porque muestran que por sobre la alfabetización, el desarrollo, la movilidad social o la creación de bases electorales, o más bien, como su condición de posibilidad, lo prioritario para estos reformadores, al lanzar por primer vez en el país un proyecto de instrucción popular masiva, era, por una parte, la formación de hábitos morales, tanto en aquellos que en el futuro, se prevé tendrían en sus manos las mercancías y las máquinas de los industriales y comerciantes, y que podrían resentirse o rebelarse ante su riqueza; como en la élite de capitalistas y políticos, que debían participar en esta armonía social siendo justos y “racionales”, en una palabra bastante socorrida en la época, ser “filantrópicos”. Pero por otra, el objetivo de poner en pie un sistema nacional de instrucción, masivo, público y laico, sólo podía ser credibilizado y legitimado conformándolo como un “servicio público”, ese famoso tercer espacio social, “lo social”:

Las cualidades que requiere un Director o Inspector de Instrucción pública son mas bien las de un reformador social que las de un funcionario público; [...] si esos puestos se convierten en un centro de intrigas o trabajos eleccionarios, la organización del sistema quedará minada por su base [...] Pero si en esos puestos se colocan hombres convencidos, ilustrados, firmes, perseverantes, que no se arredren con las dificultades, que hagan de su puesto un sacerdocio y no una tribuna política, que sientan vivo entusiasmo por la educación y sepan comunicarlo, entonces el porvenir de la instrucción pública estará asegurado ²⁵².

Es decir, que la estrategia liberal de “moralización de las clases pobres”, debe analizarse no sólo como un proyecto modernizador de gestión de la población, sino también como un dispositivo que implicaba la lucha por construir el espacio de “lo social”. O mejor, habría que decir que lo segundo era la condición de posibilidad de lo primero. Pero lo que llama la atención es que, para formar esos nuevos modos de vida y ese nuevo espacio social, se hallaba insuficiente la moral religiosa al uso. De modo sutil, se acusó a la Iglesia católica de haber fracasado en su tarea moralizadora, pues frente al dogma y al temor, motivaciones exteriores y superficiales, se oponía la profunda eficacia del saber y la racionalidad moral²⁵³. Justamente, la tarea

²⁵¹ Otra obra de Ortiz laureada por el gobierno chileno, “Principios de Educación popular y los muchos métodos de enseñanza”, también fue publicada por entregas en *La Escuela Normal* en 1871. Enrique Cortés formuló la consigna de oro: “se trata de asegurar el orden, de diseminar el bienestar, de prevenir los crímenes”. CORTÉS, Enrique. *Primer informe anual del Director de Instrucción Pública del Estado de Cundinamarca, dirigido al señor Director general de Instrucción pública*. En: *La Escuela Normal*. Nos. 49,50 y 51. Bogotá, I. de Gaitán, 1871. p. 791

²⁵² MALLARINO, M. M. “Informe del Director de Instrucción Pública de los Estados Unidos de Colombia”. En: *Memoria del Secretario de lo Interior y Relaciones exteriores al Congreso de 1871*. Bogotá: I. de Medardo Rivas, 1871 p. 34

²⁵³ “La religión tiene, a la verdad, el poder de combatir y aún destruir, por la gracia, este germen de corrupción depositado en el corazón humano; mas cuán débil es su influencia y cuán efímero su triunfo cuando no van acompañados y sostenidos por la educación!! Se ha dicho que aquella asegura al hombre su felicidad en esta y en la otra vida. ¿Con cuánta mas propiedad se diría que es el fin de la una hacemos felices en esta tierra, como el de

de la educación popular liberal era fundar esta moral en el conocimiento y la experimentación de las leyes naturales y sociales, por oposición a aquella fundada en "máximas huecas". Una "moral independiente", como la llamaba J. M. Rojas Garrido, uno de los mosqueristas anticlericales más intransigentes, una "moral científica y racional", una moral "neutral" en política y en religión. El misterio de la postura mayoritaria del liberalismo colombiano frente a la religión está aquí: de un lado, es cierto que no hay rechazo a ella por su valor cultural y moral, y eso explica las conciliaciones y acuerdos con el Arzobispo de Bogotá respecto al punto de la instrucción religiosa. Pero del otro, los radicales hallaban esta instrucción aún insuficientemente fundada. Esa sutil línea divisoria (religión=otra vida / moral=esta vida) es la base del dispositivo de recomposición (liberal) del orden moral, a partir del "espacio de lo social". Esta postura estaba, en efecto, más cerca de -o inspirada en- posturas protestantes: las creencias y dogmas deben acantonarse en el dominio privado, pero para el dominio público hay que construir una moral racional, donde los hombres (en especial los trabajadores) sean virtuosos por conveniencia e interés propio: afirmar o desear que "la moral descansa en la naturaleza misma del hombre y de las cosas" y no en la revelación y el magisterio eclesiástico, si bien no era incompatible con un orden religioso, lo era sólo gracias a una nueva hegemonía: la de lo público sobre lo privado, de lo positivo sobre lo metafísico, de lo racional sobre lo dogmático, de lo político sobre lo moral, y así sucesivamente.

Esta postura explica por supuesto, la dura oposición de los sectores tradicionalistas católicos, tanto laicos como de la jerarquía, aquellos que se negaban a esta recomposición moderna del orden moral, y exigían aún el apoyo estatal para su credo, oponiéndose a aceptar una moral civil sin fundamento religioso: ciertos obispos y el sector tradicionalista del partido conservador atacaron las "escuelas laicas", pues no creían ni en la proclamada neutralidad de lo político ni en la organización de lo social al margen de la moral y la institucionalidad católicas, como venía siendo desde la época colonial. Contra este propósito del Decreto Orgánico se acumularon entonces la resistencia de los padres de familia y la oposición de un sector de la Iglesia católica; y no podía ser de otro modo, pues estos dos tipos de "poderes locales" formaban el tejido institucional a ser hendido, desplazado y sustituido. Y si la lucha era frontal, ello incluía el cálculo de la capacidad de seducción de la reforma, junto a la de consenso o de coerción, pues la "secularización estratégica" a realizar consistía, no tanto en atacar al clero y a los fieles cuanto que en construir este "espacio independiente", eso sí, fuese con ellos o sin ellos. Prueba de eso en cuanto a la Iglesia, es que ésta tampoco fue monolítica en su oposición, y ensayó sus estrategias de consenso y seducción: en el centro de país, el jefe supremo de la jerarquía colombiana, el arzobispo Arbeláez, apoyó el DOIPP y ordenó a sus párrocos no sólo que cumplieran con el deber de dar las clases de religión en los

horarios acordados con el Gobierno, sino que participaran activamente como Inspectores locales y mecenas de las escuelas oficiales.

Así las cosas, la oposición clerical-conservadora a la reforma vino inicialmente del Estado del Cauca (Diócesis de Popayán y Pasto) y más tardíamente de Antioquia y Tolima y desembocó en la guerra civil de 1876, llamada la “guerra de las escuelas”. También hay acá varios matices a hacer: se ha dicho que esta guerra fue el fin de la reforma, pues acabó con las escuelas oficiales, persiguió a los maestros pestalozzianos y puso la opinión de los padres de familia contra las “escuelas protestantes y ateas” (!!!). Hay que decir que esto no es del todo exacto: aunque parezca increíble, la guerra no afectó la reforma en sí misma, o más exactamente, los instrucionistas pudieron recuperar en pocos meses el número de escuelas abiertas y de estudiantes matriculados que había antes de la guerra, caso documentado al menos para Cundinamarca²⁵⁴. Lo que la guerra hizo cambiar fue la correlación de fuerzas políticas, y en el caso de este Estado, dio mayoría en la Asamblea Legislativa a los opositores del radicalismo, quienes empezaron a cortar los impuestos de catastro y otras contribuciones estatales que alimentaban el presupuesto de instrucción primaria hasta acumular en dos años (1877 y 1878) un déficit de \$ 53.153 (casi del 50%)²⁵⁵. Principio prosaico del desmantelamiento de la reforma, la asfixia presupuestal, pero el más dramático desde el punto de vista de la redistribución social de la “riqueza pública”.

Esta es la historia ya establecida. Puede decirse incluso que la Iglesia fue afectada también por cierto tipo de “anarquía federalista” que padecieron los políticos y reformadores laicos, pues el arzobispo de Bogotá no tenía ninguna capacidad para hacerse acatar por los obispos de las diócesis de los otros Estados, si estos no lo querían; y por otro lado tenía poca capacidad de maniobra para independizarse de sus alianzas no siempre beneficiosas con el partido católico-conservador. Pero los historiadores no han explicado aún de modo satisfactorio, o más bien lo han presentado como una “excepción” ante la intransigencia dominante, el por qué sectores moderados tanto católicos como liberales, especialmente en el centro del país -la capital Bogotá y el Estado de Cundinamarca- pactaron varias veces reconociendo a

²⁵⁴ “[...] si a mi vez no he practicado todas las visitas oficiales que demanda el servicio, débese esto, entre otras cosas, a [...] la necesidad que ha habido de consagrar mucho tiempo y mucho trabajo a la reorganización del ramo, con el fin de restablecer el régimen y servicio escolar, al mismo o mejor estado del que tenía antes de la última guerra, -lo que por fortuna se ha conseguido [...] Zapata, Dámaso. *Sétimo Informe anual del Director de la Instrucción Pública del Estado Soberano de Cundinamarca*. (Septiembre 30 de 1878). Bogotá, I. de Echeverría Hermanos, 1878 p. 111. Las cifras de asistencia escolar que proporciona este informe (p. 56) son:

Noviembre de 1875: 16.492 alumnos

Enero de 1876: 7.493

Agosto de 1876: 16.025 (inicio de la guerra, que afectó todo el año siguiente)

Enero de 1878: 4.506

Agosto de 1878: 18.284

²⁵⁵ ZAPATA, Dámaso. *Octavo Informe anual del Director de Instrucción Pública del Estado Soberano de Cundinamarca para la Asamblea Legislativa de 1879 y la Dirección General de Instrucción Primaria de la Unión*. Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos, 1879... Bogotá, I. de Echeverría Hermanos, 1879. p. 5

la vez la neutralidad pública religiosa del Estado como el derecho privado de los padres de familia para solicitar enseñanza católica en las escuelas²⁵⁶. Y creo que el acuerdo hubiese sido posible de lograr en la zona centro-oriental del país (los Estados de Cundinamarca, Santander y Boyacá, donde los liberales tenían mayoría) e incluso en el centro-occidente, con el Estado opositor más poderoso, Antioquia, pues gracias al pacto firmado por el presidente radical Murillo Toro con los conservadores antioqueños, el tema de la enseñanza religiosa se dejaba quieto.

Si esto no se logró, justamente por causa de la polarización en la “superficie político-religiosa”, el hecho muestra que sí podía haber continuidad y acuerdo en el proceso *social* de transición/transacción/ e hibridación de funciones entre el sacerdocio laico de los reformadores sociales y maestros, con el sacerdocio religioso del clero. Este fenómeno nos permite analizar la tensión producida entre la estrategia de “desordenar” el orden moral religioso y “reordenarlo” desde lo ciudadano, tensión que cruzó todos los estratos de la organización societal colombiana: tanto en la superficie partidista, como en los niveles intermedio (construcción de las instituciones) y profundo (construcción de “lo social”), proceso en el cual las masas eran el objeto de intervención. Creo que no debe confundirse este nivel que llamaría “estructural” con el carácter de “oposición política”, (un nivel “ideológico” o “estratégico”) que se le dio de nuevo a la “cuestión religiosa” a partir de la guerra de 1876.

Este nivel estructural significaba, como se ha visto, la puesta en tela de juicio del dispositivo moral católico, pero para desplazarlo hacia la esfera de lo privado. El DOIPP declaró, como lo han destacado todos los apologetas de la Reforma, que el maestro o Director de escuela, “por la importancia y santidad de las funciones que ejerce, es el primer funcionario del Distrito y tiene el deber de arreglar su conducta de manera que en su vida pública y privada sirva de tipo a todos los ciudadanos”. (Art. 51). Ese carácter de “pastor laico” era apoyado por una delegación de potestad del Estado que redefinía los límites de lo público y lo privado (lo doméstico), de modo inédito hasta entonces, a nombre de *la educación de la infancia* (Art. 33):

Los institutores públicos tienen plena autoridad sobre los niños en todo lo que se refiera a su educación, y deben vigilar incesantemente su conducta no sólo dentro de la escuela sino fuera de ella, *excepto dentro de los límites de la casa paterna*.

La función moralizadora del maestro y de la escuela era detallada de modo enfático en el Art. 31²⁵⁷. En este se asentaba la función “humanista y

²⁵⁶ La descripción más notable de todos los conflictos con el Arzobispo Arbeláez es: GONZÁLEZ, Fernán E. “Iglesia y Estado desde la convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical, 1863-1878”. En: *Poderes enfrentados*. op cit. pp. 167-245

²⁵⁷ DOIPP. Op. cit. p. 11. “Es un deber de los directores de escuela hacer los mayores esfuerzos para elevar el sentimiento moral de los niños y jóvenes confiados a su cuidado e instrucción, y para grabar en sus corazones los principios de piedad, justicia, respeto a la verdad, respeto a su país, humanidad y universal benevolencia,

filantrópica” del sistema y hacía serie con el artículo 87, que estatua la obligatoriedad de la “instrucción suficiente” en escuelas públicas o de otro modo para todos los niños entre 7 y 15 años, y con el polémico artículo 36 :

El gobierno no interviene en la instrucción religiosa, pero las horas de escuela se distribuirán de manera que a los alumnos les quede tiempo suficiente para que, según la voluntad de los padres, reciban dicha instrucción de sus párrocos o ministros...

Fortalecer pues “el oficio del maestro” era potenciar esa figura de “sacerdote laico” que iba a ir complementando –pero a la larga desplazando- a las potestades del cura párroco, el padre de familia, el gamonal, el “tinterillo” y los miembros de los Cabildos. Nunca fue más contundente la conexión entre la presencia de un discurso liberal a la vez secularizador y respetuoso de las conciencias, individualista y antiestatalista; comunitarista y contractualista, y la construcción de esta dimensión de la modernidad, un “espacio” o dominio diferenciado tanto de lo privado, de lo político y de lo religioso, esa dimensión polivalente e híbrida que se empezará a llamar “lo social”; y que para ese momento, se pretende sea constituida y colmada por “la instrucción pública”. Aparece ahora que su estrategia distintiva era la de procurar ante todo, lo que se denominó “moralización de las clases pobres”. Una moralización con varias particularidades: primero, se trataba de fundar la “obediencia a la ley en algo superior y distinto de la ley”, esto es, en una educación racional que no sólo desarrollase sus “facultades físicas, intelectuales y morales”, sino que dotase a las clases trabajadoras de una serie de hábitos de trabajo, higiene, ahorro y civilidad. De allí, la utilización de los métodos pestalozzianos o de enseñanza objetiva” y la contratación de la “Primera Misión Pedagógica Alemana” para la dirección de las Normales. Segundo, que esa moral estuviese fundada, no en dogmas (“frases que se repiten de memoria sin transformar las conductas”), sino en una especie de cálculo racional de los intereses y de las posibilidades sociales. En tercer lugar, que fundase un nuevo tipo de relaciones políticas entre las clases sociales, ancladas en la libertad y la autonomía individual, pero al mismo tiempo en la conciencia de los límites que la división social del trabajo impondría. Los debates sobre las doctrinas utilitaristas y positivistas no eran sólo disputas de intelectuales capitalinos, sino una lucha estratégica sobre cómo formar las nuevas subjetividades infantiles y juveniles, y sobre cómo introducir la economía política en la gestión de las masas rurales y urbanas:

tolerancia, sobriedad, industria y frugalidad, pureza, moderación y templanza, y en general todas las virtudes que son el ornamento de la especie humana, y la base sobre la que reposa toda sociedad libre. Los maestros dirigirán el espíritu de sus discípulos, en cuanto su edad y capacidad lo permitan, de manera que se formen una clara idea de la tendencia de las mencionadas virtudes para preservar y perfeccionar la organización republicana del Gobierno, y asegurar los beneficios de la libertad”. Las nociones básicas de moral se debían enseñar por los maestros, usando el método “objetivo” o de lecciones de cosas, difundido en el manual (de origen protestante) del norteamericano N. Calkins: “Manual de Lecciones sobre objetos. Desarrollo de las ideas morales, de Dios y de alma”. En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, t. IV, n° 20-21, ago-sep. 1870 pp. 249-253

Ciñéndonos al ramo de mayor importancia, a la Moral como guía de la conducta, hallaremos que el niño sale de la escuela persuadido de que hay acciones merecedoras de aprobación y otras de vituperio, a que los más aprovechados añadirán la noción dogmática de que las primeras obtendrán un premio y un castigo futuros; pero a ninguno se le ha *demostrado que los preceptos morales descansan en la naturaleza misma del hombre y de las cosas*[...] que la mentira y el robo producen consecuencias dolorosas tan seguras como el hecho de empuñar carbones encendidos. Se les enseña dogmáticamente y en forma de axiomas las leyes elementales de la Moral, pero nunca, o por rareza, la aplicación de esas leyes a resolver los problemas difíciles que en el curso de la vida ofrecen los complicados intereses de nuestra civilización actual [...] ²⁵⁸

A la luz de tales propuestas, puede comprenderse cómo el episodio de la famosa “Cuestión textos” o “Polémica de los textos” en 1870, fue resultado del intento de unificar y uniformar el sistema (las “enseñanzas filosóficas y morales”) en el nivel universitario y en los colegios oficiales que se ocupaban de la secundaria, las Facultades de Literatura y Filosofía establecidas en los antiguos colegios de San Bartolomé y Mayor de Nuestra Señora del Rosario, por esta época en manos liberales. Desencadenada un mes antes de la promulgación del DOIPP, su resolución un año después, marcó el rumbo de la política de autonomía universitaria, desgarrada entre la exigencia teórica de tolerancia y libertad de cátedra y el proyecto político de formar la juventud letrada como futuros cuadros radicales o al menos liberales: la Universidad, que por una parte pretendía formar una comunidad científica centralizada de alto nivel, y ajena a la política y la religión; pretendía por otra, ser escuela de método y de pensamiento para la juventud que se preparaba para las carreras superiores en las Facultades de Literatura y Filosofía, difundiendo -los conservadores decían imponiendo- los pensadores más apreciados de la “escuela liberal”. Pero por esta época, la Universidad todavía podía ufanarse de ser un bastión de la tolerancia filosófica, pues entre su cuerpo de profesores estaba incluso don Miguel Antonio Caro, a la sazón un joven de 27 años ²⁵⁹. Y había además liberales que representaban otras líneas de pensamiento, en particular el catedrático sustituto de Filosofía y Rector recién nombrado, Dr. Manuel Ancizar ²⁶⁰, discípulo de la “escuela ecléctica”, o Santiago Pérez, futuro presidente de la

²⁵⁸ HUXLEY, op. cit p. 189.

²⁵⁹ Según García Ortiz, “en esa o en otras administraciones liberales, en los Colegios del Rosario y de San Bartolomé, bajo los rectorados de los liberales extremistas doctores Francisco E. Álvarez y Antonio Vargas Vega, algunos eminentes conservadores como Miguel Antonio Caro, Rufino J. Cuervo, Liborio Zerda, Ricardo Carrasquilla, Diego Rafael de Guzmán, Manuel M. Madieto, Manuel Ponce de León, Ruperto Ferreira, Fidel Pombo, regentaron cátedras. Y Caro, entonces, en el Colegio del Rosario, bajo el rectorado del Dr. Álvarez, no fue profesor de Gramática sino de Filosofía. [...] Don Ricardo Carrasquilla, en 1870, en la Universidad liberal, [...] bajo el rectorado de Vargas Vega, no fue profesor de literatura sino de religión”. GARCÍA ORTIZ, Laureano. “Una administración liberal típica. [Eustorgio Salgar]”. En: *Estudios Históricos y Fisonomías Colombianas. Serie segunda*. Bogotá, Editorial ABC, 1938, p. 100

²⁶⁰ Ancizar, Manuel (1811-1882). Periodista, filósofo y viajero; educado en Cuba y en Venezuela, se vinculó a un grupo de intelectuales conocedores de la obra de Víctor Cousin, filósofo francés “fundador de la escuela ecléctica”. Escribió unas *Lecciones de Psicología* (1845) y *Peregrinación de Alfa* (1856). Francmasón de alta graduación, promovió múltiples empresas periodísticas con el fin de “ilustrar las masas”.

Federación. De modo que las decisiones sobre los textos pusieron en vilo a toda la intelectualidad colombiana, tanto liberal como conservadora y eclesiástica.

Según el Decreto Orgánico de la Universidad Nacional arriba citado, los Consejos de las Escuelas debían “formar y circular los programas a que debe sujetarse la enseñanza de los Catedráticos en cada ramo, y someterlos a la aprobación de la Junta de Inspección y Gobierno”(Art. 21 § 3)²⁶¹. En tal circunstancia, Ezequiel Rojas, a la sazón senador y profesor de filosofía del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, hizo que el “Congreso recomendase como textos universitarios, los *Elementos de Ideología* del conde Destutt de Tracy [...] divididos en tres partes y publicados sucesivamente, según Bouillet, [...] a saber: *Ideología*, 1801; *Gramática*, 1803; *Lógica*: 1805”²⁶². Al comenzar el año de 1871, el joven Francisco E. Álvarez, a su vez rector del mismo Colegio del Rosario, al ser nombrado catedrático sustituto de Filosofía elemental en la Facultad de Literatura y Filosofía, -el equivalente de la secundaria, que preparaba para las facultades superiores-, escogió de nuevo como texto de curso, el compendio de Destutt de Tracy²⁶³. Pero esta vez, tanto la decisión del Congreso como la del Consejo universitario, fueron impugnadas por algunos de los mismos intelectuales liberales. Manuel Ancizar, viendo desplazado su programa de curso, y más que ello, amenazada la naturaleza académica de la Universidad, presentó su renuncia, manifestó

la ninguna disposición en que me encuentro para continuar siendo jefe de un Instituto que se ha desvirtuado y deprimido deplorablemente con solo manifestar el propósito de imponerle textos de enseñanza que manifiesten una intención política, prescindiendo de los resultados científicos; lo que significa que, de ahora en adelante, la universidad no será duradera por su inofensiva bondad intrínseca, sino tan efímera como el imperio de ciertas ideas extremas, a cuyo servicio no prometí consagrarme cuando acepté el Rectorado con miras y esperanzas infinitamente más elevadas ²⁶⁴.

Era más que asunto de celo o disputa personal. Y esta vez se trataba, ya no de un pleito armado por los conservadores o el clero, sino procedente del seno mismo de las escuelas filosóficas liberales. Ancizar hacía parte de un grupo de intelectuales liberales que, a partir de la segunda mitad del siglo,

²⁶¹ *Decreto Orgánico U. Nacional*. Op. cit. p. 8

²⁶² CARO, Miguel Antonio. “Informe sobre los ‘Elementos de Ideología’ de Tracy”. En: *Anales de la Universidad*. T. IV, nº 22, octubre de 1870, pp. 306-407. ANCÍZAR, M. “Informe del Señor Ancizar”. Op. cit. p. 292-306. Y, ÁLVAREZ, F.E. “Informe del Sr. Álvarez”. Op. cit. p. 396-407

²⁶³ Se trataba de la reedición del manual en versión castellana usado desde 1821: *Elementos de verdadera lógica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destutt de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo García de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas. Madrid-1821*. Reimpreso por Echeverría Hnos; Bogotá, 1869. 239 p.

²⁶⁴ ANCÍZAR, Manuel. “Renuncia”. En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, nº. 18, jun’1870 .pp. 505-506. En la primera parte de su renuncia hablaba desde su condición de profesor de filosofía: “La discusión que ha tenido lugar en la Cámara del Senado, y la que aún lo tiene en la de Representantes, con el fin de imponer a la Universidad nacional determinados textos de enseñanza superior, manifiestan [...] que no se tiene confianza en la dirección que se ha dado, con mi consentimiento, a los estudios de Filosofía y Jurisprudencia”.

habían ido tomando distancia, poco a poco, de la ortodoxia utilitarista. En particular, Ancizar se proclamaba seguidor de la filosofía ecléctica de Victor Cousin, sobre lo que volveré mas adelante²⁶⁵. En todo caso, la crítica hacia aparecer como unilateral y hasta parroquial, y en todo caso anticientífico, el empeño de “oficializar” de nuevo el texto de Destutt de Tracy. Para resolver el asunto se nombró una comisión formada por los catedráticos involucrados, en este caso, a Ancizar, Caro y Álvarez, para que cada uno, en plena libertad y haciendo caso omiso de “alguna creencia religiosa o política, [...] examine los textos limitándose a indagar si las doctrinas que contienen están de acuerdo con las verdades que la ciencia tiene establecidas y si como tales son adaptables a la enseñanza de la juventud”²⁶⁶.

En sus informes, tanto Ancizar del lado liberal, como Caro del conservador, concluían que tal manual era una antigualla desde el punto de vista epistemológico y científico. Para Ancizar, no podía ser texto único por insuficiente desde el punto de vista teórico; para Caro, por la misma razón, pero además por inmoral y antirreligioso, y debía ser proscrito del claustro y de la nación. Veremos enseguida cómo ese debate sirvió para fijar varios precedentes: de un lado, la victoria de las tesis de Ancizar, sobre tolerancia y precedencia de los criterios científicos sobre los políticos, contra los liberales dogmáticos utilitaristas. Pero por otro lado, también afianzó la tesis política de Caro, que llegó a ser la del partido conservador y de la jerarquía eclesiástica desde este período hasta 1957 (fecha en que se modificó el Concordato): el Estado no puede ser Docente, “no compete al Estado el derecho de definir ni en lo dogmático ni en lo científico [...] el Congreso es incompetente para definir doctrinas filosóficas o teológicas y para señalar textos de enseñanza, porque...no somos ni instituto científico ni concilio ecuménico”²⁶⁷. De allí tesis como la defensa de la autonomía universitaria, de la autonomía de la Iglesia y de los padres de familia para decidir en qué ideas y con qué textos debían formarse sus hijos, se darán la mano todo el tiempo al calor de los debates de la modernización y centralización estatal del sistema de instrucción pública desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. Debates en los cuales la Iglesia irá a parapetarse en las tesis (neo)tomistas del derecho natural para exigir al Estado las garantías liberales de respeto a la libertad de conciencia, pero a la vez para no dejarse reducir al silencio político al que aspiraba la estrategia secularizadora de limitar la religión a un asunto de conciencia individual. En esta ocasión, al final de la polémica y ya expedido el DOIPP, la oposición conservadora y la ortodoxia liberal coincidieron para decidir la solicitud del rector Vargas Vega: “Considerando que el progreso natural de las ciencias y la acertada dirección de su enseñanza no se avienen con la fijación de un texto único e invariable, resuelve pedir respetuosamente al Poder Ejecutivo nacional, que solicite al

²⁶⁵ Cousin, Victor (1792-1867). Conocido como el filósofo oficial de la monarquía constitucional de Luis Felipe y director de la Instrucción Pública francesa. Refutó duramente el sensualismo de Tracy.

²⁶⁶ ESCOBAR, José Ignacio; Rector Encargado. “Texto de Ideología. Informes”. En: *Anales de la Universidad*. T. IV, nº 22, octubre de 1870, pp. 291-292.

²⁶⁷ CARO, M. A. “El Estado Docente”. En: *Anales Religiosos de Colombia*. Bogotá, nº 11, 1º de abril de 1884, pp. 161-165.

Congreso para la Universidad, la restitución de la plena libertad de elegir los textos de enseñanza en sus Escuelas”²⁶⁸. Para evitar intrusiones de la política y defender la neutralidad de la ciencia, se cortó el proyecto de uniformar las enseñanzas en el nivel superior. A despecho de ello, la Universidad Nacional nunca pudo liberarse durante el período radical, de la acusación de ser una escuela de partido para dirigir en sentido liberal la formación ideológica de la juventud de la élite. Como se verá, esta tensión entre lo “académico” y lo “técnico” en busca de diferenciarse de lo “político”, será una de las dos grandes fuentes de tensión en la construcción del sistema de instrucción pública, junto con la tensión sobre la neutralidad religiosa, tensiones inmanentes y no exteriores a la implantación del dispositivo de instrucción popular, a su vez pieza clave de las estrategias de secularización.

Pero, lo más estructural, lo menos visible, es que este debate “estabilizó” las condiciones de enunciación filosófica en el país²⁶⁹. Fue, si no la primera, sí la más amplia, seria y decisiva arena de debate filosófico entre toda la intelectualidad colombiana planteada hasta entonces, donde en efecto, las “escuelas de pensamiento” en conflicto acudieron a sus mejores armas conceptuales, y a pesar de la “interferencia” de la política partidista, -o tal vez, para mejor fundarla-, el terreno de debate fue la ciencia, la poca o mucha ciencia acumulada por las tradiciones en conflicto, y donde los representantes (tal vez ejemplares únicos) de cada “comunidad académica” fijaron, a través de sus posturas personales, las “rejillas de apropiación local” (nacional ? bogotana ?) de los esquemas teóricos, los conceptos y modos discursivos de los “saberes modernos” que esta élite intelectual “capturaba” como útiles o “filtraba” como peligrosos para la formación de sus herederos y de las capas medias letradas requeridas por la modernización institucional en proceso. Y además fue, dicho en dos palabras, el espacio donde se definieron las condiciones de surgimiento y apropiación local de la filosofía neotomista en Colombia. Y con ello no quiero decir sólo que ésta apareció como reacción o respuesta de la intelectualidad católica a las ideas utilitaristas y sensualistas -cosa que es cierta apenas en parte- sino que a través de este debate, se sedimentó un substrato epistemológico, un suelo enunciativo que determinó los alcances, sentidos y usos conceptuales de los saberes puestos en juego en el debate, suelo que intentaremos acá sacar a la luz al menos en sus rasgos básicos.

²⁶⁸ VARGAS VEGA, A. “Escuela de Literatura y Filosofía. Al sr. Rector de la Universidad. Nov’8 de 1870”. En: *Anales de la Universidad*. Op. cit. p. 470

²⁶⁹ Los historiadores de la filosofía en Colombia, siguiendo al maestro Francisco Romero desde 1941, hablan de “normalización filosófica” en el país a partir de 1946, con la fundación del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia. Se entiende por “normalización” al proceso en virtud del cual el filosofar empezó a ser reconocido como función ordinaria de la cultura dentro de los países latinoamericanos. En estrictos términos cronológicos esta etapa cubriría desde los años veinte hasta finales de los cuarenta, cuando llega a su término un paulatino movimiento continental de fundación de instituciones académicas dedicadas formalmente al cultivo de la filosofía con independencia de talanqueras religiosas y políticas”. TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. “La

3.1. ¿Premodernos vs. Modernos? o ¿Modernos vs. Más Modernos?

La conservación, el desarrollo, progreso y perfeccionamiento de todos los seres de la creación tienen sus causas en las propiedades con que Dios tuvo a bien dotarlos desde el momento de su creación: el conocimiento de los seres y de estas propiedades es lo que constituye las ciencias [...] El hombre es uno de esos seres [...] el conocimiento de todas (sus) propiedades constituye la ciencia de la antropología [...] Una parte de esta ciencia, y la principal, fue la que formó y describió el jurisconsulto inglés Jeremías Bentham: no conozco otro que la haya descrito: por tal razón propuse que se mandase enseñar la ciencia de la Legislación por las obras de este autor. Existen la verdad y el error: estas entidades tienen sus causas, las cuales se encuentran en las facultades del alma: estas tienen su naturaleza, sus causas y sus efectos: su exacta descripción ha sido hecha por Destutt, conde de Tracy, y por esto he propuesto que se mande que por sus obras sea enseñada la ciencia de la Lógica. Tales son, entre otras, las razones que me determinaron a proponer al Congreso que mandase a enseñar las ciencias de la Legislación y de la Lógica por las obras de Bentham y Tracy. Sentencien los hombres que sean competentes, que sean imparciales y que tengan el patriotismo necesario: aguardo tranquilo su fallo ²⁷⁰.

En este estilo cortado, reiterativo y crasamente silogístico, planteaba el decano del utilitarismo colombiano su defensa del proyecto de ley sobre textos para la enseñanza de la filosofía en el sistema de instrucción pública. Y su tranquilidad para aguardar el fallo no sería tanta, dado que, además de su recién publicado libro *Filosofía de la Moral*, de 1868, se dedicó a escribir esta otra larga serie de artículos a los que tituló "Cuestión Textos", los cuales llegan a sumar setenta nutridas páginas, donde reitera casi hasta la exasperación, sus argumentos en defensa de las doctrinas de Bentham y Tracy²⁷¹. En esa colección de artículos, Rojas resume, para refutarlos, los argumentos esgrimidos contra el proyecto de ley, y contra los textos en cuestión, en cinco puntos:

- 1°. Las doctrinas de Bentham y de Tracy son *atrasadas* y no contienen los descubrimientos modernos.
- 2°. Las doctrinas son sensualistas y materialistas.
- 3°. Con el proyecto se ataca la libertad de la inteligencia y se impide todo progreso.
- 4°. El proyecto fue presentado por interés personal.
- 5°. Estas obras están prohibidas²⁷².

normalización filosófica en Colombia". En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, Fac. de Filosofía de la Universidad Santo Tomás. n° 72-73 1998, p. 19-26

²⁷⁰ ROJAS, Ezequiel. "Cuestión Textos. Art. XII". op. cit. p. 241

²⁷¹ ROJAS, Ezequiel. *Filosofía de la Moral. Colección de artículos publicados en la 'Revista de Colombia'*. Bogotá, 1868.-Paris, 1870. 192 p. Duramente atacado por sus opositores, en especial Ricardo de la Parra, "se vio obligado a resumir sus tesis en una célebre *Carta a varias academias europeas* (Academia de Ciencias Políticas y Morales del Instituto de Francia, la Real Sociedad de Londres y las Universidades de Alemania) solicitando a éstas un veredicto a favor de sus doctrinas", veredicto que al parecer, nunca se produjo.

²⁷² Ibid. p. 248

Voy a examinar brevemente los tres primeros, los otros dos argumentos defensivos no son, por ahora, relevantes. En conjunto, "lo poco serio" de tales argumentos, dice Rojas, lo convencen más de la urgente necesidad de que en la República se enseñe cuanto antes, y en toda ella, la ciencia de la Lógica. Sobre el primero, la respuesta de Rojas es breve y fulminante :

La cuestión cardinal, respecto de doctrinas, es la de saber si son *verdaderas o falsas*, no la de saber si son nuevas o viejas. La calificación de *atrasadas* es una calificación que nada significa cuando las doctrinas son verdaderas.

De nuevo, debo anotar que esta frase saldrá idéntica de la pluma del paladín colombiano del neotomismo, monseñor Rafael M. Carrasquilla, al verse acusado de "medieval". En su momento, haré el respectivo análisis semántico de tal procedimiento argumentativo, pero diré aquí que la acusación de atraso hecha al sensualismo de Tracy muestra que, en este nuevo episodio de la "querrela entre Antiguos y Modernos", había algunos que ya se proclamaban más modernos que los sensualistas y benthamistas. Pero de todos modos el fundamento de la veracidad al que Rojas apelaba no era, como es de suponer en los neotomistas, el del dogma y la divinidad, pero sí "otra eternidad", la de la ciencia positiva:

Las doctrinas de Bentham y Tracy son verdaderas, porque son la exposición de los hechos que existen y que suceden, que es lo que se llama verdad; pero los hechos que exponen son tan atrasados, es decir, son tan antiguos como el mundo; de manera que estas doctrinas tienen esta fecha, que es la que tienen los hechos y las verdades que constituyen las ciencias naturales, físicas y matemáticas²⁷³

Dios y los Hechos se disputan el lugar en ese trono inmóvil, único e indivisible que debería sostener lo Verdadero. El profesor F. E. Álvarez, el directo encausado en el pleito, era más explícito:

Otra objeción que he oído hacer contra las doctrinas del conde de Tracy, es la de que ellas son viejas. Como se ve, de esto nada podemos concluir en pro ni en contra de la verdad de ellas. Pero este sofisma se funda en la creencia común de que el último que habla es el que tiene razón. De ahí, el que muchos sean admiradores de todo lo nuevo que se dice, y aún de lo muy viejo cuando se reproduce en las formas que la moda exige [...] Viniendo a la lógica, no es esta una ciencia que se haya formado por tal hombre y en tal fecha: el espíritu humano ha venido lentamente hallando las verdades de ella, y las que hoy posee, son el resultado de siglos enteros. Si desde el principio de este siglo en que escribió el conde de Tracy, se ha avanzado hasta hoy, todo se reduce a formar el apéndice de las nuevas verdades²⁷⁴.

Y termina Álvarez enlazando este argumento con otro, que ha llamado también la atención de Jaramillo Uribe, el argumento que llamaríamos el de la

²⁷³ Ibid. p. 248-249

²⁷⁴ ÁLVAREZ, Francisco Eustaquio. "Informe del Sr. Álvarez". En: *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, tomo IV, n° 22, oct' 1870 p. 406.

“conspiración de los ignorantistas”: “algo característico de la defensa que de Álvarez hizo... es su explicación de los sistemas filosóficos como instrumentos de grupos socialmente dominantes, y esto sin haber leído a Karl Marx”²⁷⁵. Porque si la Verdad es perenne, lo es también su contrario, el Error. Termina Álvarez:

Por lo que a mí toca, para llenar mis deberes, he buscado [esas nuevas verdades] en los libros que he podido haber, y que se presentan como la última expresión de los adelantos del presente siglo. Debo decir, que en general lo que he hallado son viejos errores, que en la época presente ha vuelto a poner de moda la reacción de esa filosofía oficial que se propone acogotar las ciencias para que sirvan a los intereses dominantes [...] Todos esos errores nacidos en la infancia de las sociedades se presentan con un carácter de perpetuidad cuya causa no es muy difícil de conocer: todo error se perpetúa en la sociedad porque hay quienes lo explotan, y en consecuencia, quienes lo sostengan y fortifiquen con el mismo poder que es fruto de la explotación ²⁷⁶.

No hay que perder de vista esta operación que transmuta el valor científico del conocimiento en valor moral por la vía de lo político: el trascendental de lo Verdadero no sólo se apoya en el de lo Bueno, sino que hace de éste su criterio profundo de veracidad: los intereses políticos “malos”, el “poder”, sólo pueden producir “ciencias erróneas”: el engaño. Estamos en el reino de la modernidad barroca: Descartes, Leibniz, Pascal, Loyola, Suárez, etc., y su obsesión por las máscaras, el teatro y la representación, el ocultamiento y la ilusión. De allí la primera definición, y a la vez, asignación de una función social de la “filosofía”, que encontramos circulando entre estos intelectuales laicos:

Si hubiera quien se presentara trayendo a los hombres el remedio eficaz contra tal situación, ese insensato sufriría las consecuencias de su arrojo. ¿Se dejarían destronar los poderosos que viven de las imposturas y de las injusticias, permitiendo que hubiera quien hiciese conocerlas a los pueblos? Es claro que no. Pues esta misión corresponde a la filosofía: es ella la que tiene que dar en tierra con los que medran con los errores, que lo son todos los poderosos, casi todos pretendidos sabios; y en fin, todos los que han resuelto el problema de vivir del sudor de los demás con el beneplácito de éstos²⁷⁷

Barroco e Ilustración: el intelectual se legitima por una *misión* que le da un carácter de *liberador/salvador* bastante terrenal: en “lo político”, contra los “poderosos”; en “lo epistemológico”, contra “el error” y en “lo social”, contra “la ignorancia”. Pero él se credibiliza, *autoriza* o *acredita* también porque con su vida tiene que pagar un alto precio que tal misión le impone: el sacrificio, convertirse en una víctima propiciatoria o en un filántropo incomprendido²⁷⁸.

²⁷⁵ JARAMILLO, J. “Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX”. op. cit. p. 23

²⁷⁶ ÁLVAREZ, F.E. op. cit. pp. 406 y 402

²⁷⁷ Ibid. p. 402

²⁷⁸ “Para circular efectivamente en el mundo social, los intelectuales construyen, institucional y verbalmente, un lugar de enunciación, al cual se le atribuye una autoridad que puede no ser reconocida por sus destinatarios. Sin autorización del discurso no hay intervención intelectual”. SARLO, Beatriz. “Intelectuales, un examen”. En:

He aquí un nuevo pasadizo que comunica con -y la secuestra- esa antigua función de “entrega y servicio” que caracterizaba y credibilizaba el rol de los pastores de almas. Rojas y sus discípulos, tanto o más que los “reformadores instruccionalistas”, interceptan, capturan y se apropian la función de “sacerdocio laico”, no sólo por su labor de moralistas científicos, sino por su aura sacrificial de libertadores, víctimas incomprendidas por el pueblo ignorante y perseguidos por los poderes “teocráticos”. Y con ello, como de paso, se deslegitima a los sacerdotes, los cuales aparecen como explotadores de la riqueza y engañadores de las conciencias y los entendimientos so capa de religión y devoción: de nuevo lo religioso queda intacto, pero sus concreciones institucionales y sus “funcionarios” quedan bastante *desacreditados y desautorizados*. Según Álvarez, había una garantía política que certificaba la verdad de los *Elementos de Ideología* de Tracy:

La mejor garantía que da la lógica del conde de Tracy, es que ella no puede servir de fundamento a ningún sistema de imposturas con que se explote la ignorancia y la credulidad de los pueblos; esa lógica es útil a los engañados y no a los engañadores. Probad llevarla a cualquiera de esos países donde los hombres son víctimas de sus mismos errores, y veréis el terrible escándalo que forman los explotadores de éste²⁷⁹.

Es una garantía moral de la veracidad: su efecto liberador. Pero el mismo argumento permite reducir a los oponentes, por la vía *ad hominem*, y hace que esta “apertura filosófica” que pretende “proscribir de las ciencias el dogmatismo y la autoridad, quedando en su lugar triunfante el libre examen y establecida entre nosotros la emancipación de las ciencias”, se convierta justo en su odiado opuesto: dogmatismo y autoritarismo. De hecho, la serie de artículos de Rojas, “La Cuestión Textos”, comenzaba de modo beligerante, universalista, y ... bien mezclado:

Hay dos escuelas filosóficas que se han disputado y se disputan el dominio de la inteligencia y el gobierno del mundo [...] la una, cuyo fundador fue el abate Condillac, enseña que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, que ésta siente, percibe, juzga y desea, que [...] es la escuela *sensualista* o ... *experimental*. La doctrina de esta escuela es la base y fundamento, o lo que es lo mismo, es la metafísica del partido liberal del mundo, por consiguiente debe serlo del de Colombia. Sobre la doctrina de esta escuela reposan igualmente todos los preceptos que constituyen la moral de Jesucristo; él los fundó sobre las leyes de su padre, que son las leyes naturales, leyes cuya divinidad nadie puede disputar. Para la felicidad de las sociedades, sólo falta que descienda el Espíritu Santo y las grave en el alma de aquellos a quienes ha dado la misión de enseñar su doctrina, ya que no quieren estudiarlas ni entenderlas²⁸⁰

Una mezcla en sentido positivo, que trasunta claridad, unidad, universalidad, coherencia y compatibilidad con la moral católica. Frente a esta escuela, presenta Rojas la otra escuela filosófica, y al describirla, hace funcionar la “mezcla” en dirección contraria, esta vez como sinónimo de confusión, enmascaramiento, división y oscuridad de propósitos:

que es la que gobierna y ha gobernado los espíritus y los cuerpos sobre toda la superficie del globo, [y] no puede ser definida por la naturaleza de su enseñanza, porque [...] está dividida en muchas sectas cuyas doctrinas son distintas y aún opuestas... esta escuela enseña que las ideas no son adquiridas: esta doctrina es común a todas las sectas de que ella se compone. Una dice: que el alma al venir al mundo trae consigo el tipo de todas las ideas, y que el hombre no hace sino recordarlas: otra dice, que el alma no trae tales tipos ni tales ideas innatas, que lo que trae es una luz, un fanal que tiene la misión de enseñar al hombre lo que es bueno y lo que es malo, lo que es verdadero y lo que es falso, a esta luz la llaman *conciencia*: otra dice que el alma no trae al mundo tal conciencia ni tales tipos de ideas, que lo que trae es un facultad que sin auxilio de ninguna causa externa, por su propia actividad, enseña al hombre el modo como son y como pasan las cosas, [...] y a esta facultad llaman *razón*. Todos ustedes están equivocados, exclaman otros. Dios al formar el alma le grabó los preceptos del derecho natural, los cuales enseñan lo que es prohibido y lo que es permitido o mandado: alto ahí, gritan en voz muy alta los ministros de todas las religiones positivas que han existido y existen sobre el globo: el alma no tiene, dicen, poder de conocer ella nada por sí misma: la fuente de toda verdad se halla en nuestros respectivos libros: es a ellos a los que debe consultarse para saber lo que es verdadero [...] Los hombres no tienen facultad ni derecho para *pensar por sí mismos, ni para examinar los hechos* para saber lo que sea verdadero o falso, y su inteligencia debe someterse ciegamente a lo que digan los expresados libros²⁸¹.

Curiosa forma de agrupar y reducir los argumentos contrarios: da la impresión que lo que combate Rojas es cualquier teoría que niegue la experiencia sensorial sobre el mundo, y que sirva para sostener cualquier tipo de autoridad (filosófica y política) que no surja de tal experiencia. Es además, una experiencia que no puede ser sino individual, toda afirmación de un saber colectivo es sospechosa de querer “engañar a los ignorantes”, pues tiende a privilegiar los intereses de un grupo, de una “secta”, usando el adjetivo de Rojas. Pero por otra parte, señala los “diferentes rostros” que el “enemigo” podría adoptar. Las discusiones y argumentos que puso a circular el neotomismo, le darían una cierta razón, como se verá, por ejemplo, respecto a las distintas modulaciones que atravesaron las posiciones innatistas.

Ahora bien, en cuanto al contenido de las doctrinas, el *sensualismo*, el filósofo boyacense resumía así su valor objetivo:

²⁸¹ ROJAS, E. op. cit. p. 236

En efecto, Bentham y Tracy prueban y demuestran que las raíces, es decir, las causas de las ideas, de los juicios, de los recuerdos, de los deseos, de la desgracia, de la felicidad, del bien y del mal, de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, de los derechos y de las obligaciones, etc., están en la *facultad de sentir que tiene el alma*, y en la de hacerse sentir que tienen los seres. Estos hechos los prueban dándoles una evidencia completa: su verdad la demuestran como se demuestran las verdades matemáticas, y dan de ellas el mismo grado de certidumbre²⁸².

Y, para que no haya duda sobre el carácter positivo de estas “verdades”, Rojas repite hasta la saciedad las definiciones de ciencia y verdad con las que trabaja: “*Ciencia* es el conocimiento de los seres y de sus propiedades, o la descripción de los hechos como son y como pasan, o lo que es lo mismo, la descripción de las leyes de la naturaleza de los seres. *Verdad* es la conformidad de nuestro pensamiento con su objeto, es decir, la conformidad de la idea con su objeto”²⁸³. La conclusión era que estas doctrinas, justo por ser *sensualistas*, es decir, dar cuenta de la causa de los hechos de pensamiento, eran verdaderas: “...las causas, las razones de ser buenas o malas las instituciones y leyes, se hallan en la facultad de sentir del alma, y en la de los seres, de hacerse sentir: allí se encuentra pues, la base y el fundamento de la Legislación. Sin estas facultades no existirían las entidades llamadas felicidad, desgracia, buena y malo, moral e inmoral, justo e injusto etc., *luego la doctrina sensualista es la verdadera*; luego con ella, y no con los dogmas, es que se puede producir el bien público”²⁸⁴. Álvarez, por su parte,

Y frente a la otra acusación, sostenía que el sensualismo, entendiéndolo como el estudio de la facultad de sentir del alma, no era ni de lejos, materialismo. Álvarez, es más preciso en su máquina de separaciones:

Por materialismo se entiende una doctrina que enseña que no hay más que materia, y que la facultad de pensar reside en ella. La obra del conde de Tracy no examina estas cuestiones, que, como he dicho, él indica pertenecen a aquella parte de la metafísica que depende de la teología. La esencia y naturaleza del ser pensante, su destino y sus otros atributos, no entran en el estudio de sus medios de conocer, que son a los que se concreta la lógica: nada, pues se prejuzga sobre esas otras cuestiones. Decir que de tal o cual facultad del alma nacen sus medios de conocer, no es ser materialista [...] La doctrina del conde de Tracy deja el campo libre a la sicología, a la fisiología y a la teología, para que resuelvan esas otras cuestiones²⁸⁵.

En ciencias, la secularización pasaba pues por establecer la separación entre lo físico y lo metafísico, o mejor, por redefinir sus límites, y la pertinencia de las ciencias que debían ocuparse legítimamente de cada campo. Luego lo que

²⁸² ROJAS, E. op. cit. p. 250

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Ibid. P. 256

²⁸⁵ ÁLVAREZ, Francisco Eustaquio. “Informe del Sr. Álvarez”. En: *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, tomo IV, n° 22, oct’ 1870 pp. 406.

importa establecer es a qué tipo de ciencias daban lugar estos enunciados y conceptos, y porqué se les asignaba importancia tan estratégica. Luego, por qué eran seleccionados para la enseñanza de la juventud. Hemos visto ya que, según Rojas, la Ciencia de la Legislación es una Antropología, y la Ideología o Lógica (ciencia del origen de las ideas) es una teoría del conocimiento, y más que eso, un *método para llegar a la verdad*. Si la modernidad es una gran máquina analítica, una máquina para efectuar separaciones y diferenciaciones hasta el infinito -si lo pudiese-, tal separación, como lo indica Martín Barbero, es constitutiva del proceso de secularización, y viceversa, es decir, que puede afirmarse que secularizar es separar cada vez más esferas de la vida, cada vez más dominios de la vida, del control religioso, de las redes de las iglesias. El mapa de las “ciencias morales” o del hombre que traza Rojas, es claramente una operación de este tipo :

El alma, su naturaleza, su destino, su espiritualidad, su inmortalidad, sus facultades, etc., son hechos que han sido el objeto de un cuerpo de doctrina a que se ha dado el nombre de ciencia de la *Sicología*. Ha sido del dominio de ésta el demostrar que la capacidad de pensar sólo existe en el espíritu, y que no existe ni puede existir, en la materia ; así como es del dominio de la fisiología el describir las funciones de todos los órganos del cuerpo humano, y por lo mismo los que están destinados a recibir las impresiones de los seres y a trasmitirlas a nuestra alma; en otros términos, los fenómenos de la sensibilidad son hechos que constituyen el objeto de una ciencia distinta de las ciencias de la lógica y de la legislación, y a la que se da el nombre de *Fisiología*. [...] Existen la verdad y el error : existen la duda, la persuasión y la certidumbre : estos fenómenos tienen su naturaleza, sus causas, sus efectos, etc., estos hechos han sido y son el objeto de otra ciencia a que se da el nombre de *lógica*. Existen los hombres con fuerza de gravitación constante a satisfacer sus necesidades : existen con el poder de ejecutar actos con los cuales, directa e indirectamente, satisfacen aquellas necesidades : estos actos tienen muchas y distintas propiedades : estos actos tienen la propiedad de producir el malestar, la miseria y la ruina de las sociedades, y otros la de producir los efectos contrarios : existen medios de impedir los unos y de hacer ejecutar los otros etc., estos hechos constituyen el objeto de otra ciencia a que se ha dado el nombre de *moral universal* y de *Legislación*²⁸⁶.

debate sobre la enseñanza: Alvarez/Ancizar p. 398 lugar de la metafísica

Cuales y para qué estas ciencias se enseñan

Debate y opositores:

Ancizar, el eclecticismo [escuela] que pretendía ser superior a todas las otras, por aportar un método para seleccionar lo mejor de todos los sistemas de pensamiento a lo largo de la historia. No dejo de anotar que este mismo argumento (seleccionar la “parte de verdad” que todo sistema filosófico contendría), será también el caballo de batalla de los neotomistas :

Víctor Cousin, hombre de gran talento y extraordinaria laboriosidad, preparó ese apetecido tránsito del un método (especulativo) al otro (de observación) en

²⁸⁶ ROJAS, E. op. cit. p. 271-272

los estudios filosóficos, mediante la traducción y copilación de los tratados sistemáticos de Filosofía, escritos en los tiempos en que esta ciencia floreció en Grecia, en la antigua Roma y en las naciones modernas de Europa, desde el renacimiento de las letras hasta principios del siglo actual: copilación que le suministró los materiales para componer su rica Historia de la Filosofía, presentando un cuadro completo de los sistemas filosóficos, en el que hizo resaltar lo que cada cual de ellos contenía de verdadero, de hipotético o de erróneo, y sus puntos de semejanza y de antagonismo. Su objeto, fue poner de manifiesto la suma de verdades adquiridas para la ciencia en el transcurso de tantos siglos, y la de los errores que falsearon aquellos sistemas, ninguno de ellos absurdo en absoluto, pues de haber sido así no habría tenido séquito ni duración; y además, facilitar el inventario de las verdades adquiridas, a fin de que sirvieran de punto de partida para los posteriores estudios filosóficos, mejor guiados que en lo antiguo por la luz de la experiencia y por el ejemplo de los extravíos que tantos y tan meritorios filósofos incurrieron. A este procedimiento de selección de lo verdadero, entresacándolo de los diversos sistemas mediante el libre examen de las doctrinas en ellos contenidas, se le llama, como los griegos lo llamaron, eclecticismo; procedimiento[...]que tiene el alto mérito de ser precisamente opuesto a la manía servil de acatar a todo trance la autoridad de un solo maestro, y abdicar de la independencia de la razón, rechazando a ciegas la crítica científica²⁸⁷

Fue por cierto, el propio Destutt de Tracy quien alcanzó a vislumbrar el nuevo camino, camino moderno, cuando desde comienzos del siglo XIX se vio obligado a llevar hasta sus últimas consecuencias el enunciado "pensar es sentir", clamando por un estudio de las facultades del entendimiento humano, al margen de los territorios de la lógica y de la teoría de las ideas. La única alternativa era, abordar las facultades como operaciones residentes en el interior del cuerpo, de modo orgánico: operaciones intelectuales, apetitivas y físicas residentes en la fisiología. Con ello, Destutt removía el piso que él mismo había construido, y anunciaba el relevo de la Ideología, -saber universal de los signos- por el de las ciencias experimentales del hombre -la ciencia biológica de la mente o la psico-fisiología de las acciones humanas. La bisagra entre los modernos clásicos y los modernos experimentales comenzaba a abrirse. M. Foucault señala que, al definir el pensamiento en general por la sensación, "Destutt cubre muy bien, sin salir de él, todo el dominio de la representación; pero llega a la frontera en que la sensación, como forma primera, absolutamente simple de la representación, como contenido mínimo de lo que puede darse al pensamiento, oscila entre el orden de las condiciones fisiológicas que pueden dar cuenta de él. Aquello que, en un sentido, aparece como la generalidad más pequeña del pensamiento, aparece, en otro, como el resultado complejo de una singularidad zoológica...El análisis de la representación, en el momento en que alcanza su mayor extensión, toca con su borde más externo un dominio que sería poco más o menos -o mejor dicho que será, pues no

²⁸⁷ ANCÍZAR, M. "Informe del señor Ancizar". En: *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, tomo IV, n° 22, oct' 1870 p. 292

existe aún- el de la ciencia natural del hombre".²⁸⁸ Por esa razón, Destutt encarna el salto al vacío de la Gramática General, salto hacia abandonar la ciencia universal los signos y las representaciones, por un estudio del proceso orgánico del conocimiento. Pero para ello había que abandonar la teoría del origen sensorial de los conocimientos, y la idea de un lenguaje que expresa uno a uno cada objeto percibido.

Pero Miguel Antonio Caro, mostró, en el curso del debate con Rojas, que desde el punto de vista de la ciencia del lenguaje, el enunciado "pensar es sentir", era, por decir lo menos, sólo un juego de palabras²⁸⁹. Caro pudo vapulear al teórico de los liberales radicales, hablando ya desde el campo de visión que el mismo Tracy había convocado, la ciencia experimental del médico Claude Bernard y los fisiólogos Longuet y Gratiolet, de la filología comparada de Franz Bopp, los Hermanos Grimm y Max Müller, quienes estaban trabajando, hacia 1870, sobre las relaciones hombre-animal, buscando otros tipos de estructuras orgánicas, y nuevos tipos de estructuras lingüísticas: los sistemas de transformación fonética en las lenguas indoeuropeas, semíticas y chinas, por ejemplo.

Este es, lamentablemente un tema límite de nuestra investigación, pero baste por ahora señalar a vuelapluma los datos del problema: Caro refutó a Tracy, hablando desde la "lingüística moderna", incorporando los descubrimientos filológicos de Bopp en 1816, arrasando de paso con los sensualistas criollos, venidos y por venir. Y ese famoso descubrimiento, lo resume Caro citando al gran filólogo e historiador de las religiones, Max Müller:

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..."²⁹⁰

Ello quiere decir que el hombre, "al nombrar los objetos, los apellidó por sus cualidades, de suerte que los nombres que les puso aunque destinados en la

²⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Eds., 1978... p. 236-7 "Se tiene tan sólo un conocimiento incompleto de un animal, cuando no se conocen sus facultades intelectuales. La Ideología es una parte de la zoología, y sobre todo en el hombre, esta parte es importante y merece ser profundizada". DESTUTT DE TRACY. *Eléments d'Idéologie*. T. I. pp 33-35; y Prefacio p. 1. Cit en: FOUCAULT, Michel. *Las palabras...* op. cit. p. 237. "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". DESTUTT DE TRACY. cit. en: Caro, M. A. *Informe sobre la "Ideología" de Tracy*. [1870] En: Obras. Bogotá: Caro y Cuervo, 1962. tomo I p. 436

²⁸⁹ CARO, Miguel Antonio. (1845-1909) *Estudio sobre el utilitarismo*. Bogotá: Foción Mantilla, 1869. 316 p. Escrito cuando tenía 24 años. Igualmente, ver sus *Cartas al Señor doctor Ezequiel Rojas*; publicadas en varios números del periódico *La República* de Bogotá, entre junio y agosto de 1868. Seguiremos en especial su "Informe sobre los "Elementos de Ideología" de Tracy" en: *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, tomo IV, segundo semestre de 1870. pp 306-396. Estos y otros textos menores pueden consultarse recogidos en: CARO, Miguel Antonio. *Obras*. Tomo I: Filosofía, Religión, Pedagogía. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1969. 1593 p.

²⁹⁰ MÜLLER, Max. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*. Leipzig: Mayer, 1866, p.337-38, cit. en: CARO, M.A. op. cit. p. 498. Bopp admite dos clases de familias o raíces -para las lenguas indoeuropeas- a saber: "las verbales o predicativas, que denotan una acción o cualidad prominente, y las pronominales o indicativas, que señalan los objetos por su situación en el espacio. Ambas clases importan un sentido racional, y aún abstracto,..."

ocasión a señalar objetos individuales, tenían una significación amplia, colectiva y abstracta".²⁹¹ Era, ni más ni menos que la imposibilidad de seguir creyendo en el valor universal de la *función representativa* del lenguaje, como tampoco en el papel decisivo de la *intuición* en el proceso de conocimiento: si bien Caro es gramático, su referente no es ya la Gramática General. Caro se ha situado en la perspectiva de la filología moderna, que ya no estudia cómo el lenguaje nace nombrando cosas y se convierte en *letra*, en escritura. A partir de Bopp, Schlegel, Grimm, Rask y Müller; ha admitido que hay lenguaje, cuando estos ruidos pasan por un proceso de *articulación* y se dividen en una serie de sonidos distintos; cuya transformación no dependerá más de los cambios en la forma de conocer, nombrar y expresarse proposicionalmente; sino de unas leyes más internas de transformación de los sistemas de organización y flexión de las radicales sonoras. Desde entonces el lenguaje poco a poco 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. Y se empezó a hablar, para la época que nos ocupa, en términos médico-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.

292

Caro demuele también la teoría de la sensación, mostrando que entre las percepciones sensibles y los juicios no existe una relación directa de expresión:

Esta 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

²⁹¹ CARO. op cit. p. 479

²⁹² 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, todo a 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...* op. cit. p. 283-84. 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.

yo me arrogue el derecho de adjudicar un movimiento a un agente próximo o remoto...." ²⁹³

En consecuencia, afirma Caro que la ciencia experimental de fin de siglo "no puede ser exclusivista": Ni los Aristotélicos ni los Baconianos, según él, "hicieron mal en silogizar los unos, ni los otros en inferir: en el exclusivismo está el extravío", -y citando a Cuvier, el otro gran moderno de la biología, concluye:

el método verdadero y fecundo de la inteligencia, es mixto, parte silogístico, parte analógico, cual le han practicado los grandes talentos. En el equilibrio está el acierto". ²⁹⁴

Esta respuesta de Caro implicaba avanzar hacia la experiencia moderna de la subjetividad, que la teoría de la sensación había esbozado pero sin extraer de ella las últimas consecuencias: aceptar que el acto de juzgar implica la elaboración de un "punto de vista", un sujeto cognoscente. Para Caro, la dirección la estaba señalando la investigación experimental sobre las operaciones de la actividad mental, las facultades intelectuales; pero tomándose el cuidado de que no se volviera filosóficamente materialista. Más aún, esta doctrina moderna de la ciencia volvía, por otro camino, a recuperar el trabajo racional del silogismo deductivo. Caro podía burlarse del sensualismo de Destutt con pleno convencimiento, luego de haber leído en Claude Bernard la afirmación de que

en mi concepto, no hay más que una sola forma del razonamiento: la *deducción* por silogismo. Nuestro espíritu, aun cuando lo quisiera, no podría raciocinar de otro modo,...para encontrar la verdad científica, basta dejar [a nuestro espíritu] razonar naturalmente, y en éste caso partirá siempre de un principio para llegar a una conclusión". ²⁹⁵

Para la ciencia experimental, tal como la definiera Bernard, se imponía una reformulación completa de la noción clásica de intuición, acercándola a lo que hoy, el "sentido común moderno" la ha asimilado: "sentimiento pre-visor", "sospecha interior", o "idea a priori". Y eso significaba también remover otra idea clásica, la de experiencia. Para el modo moderno experimental, hay que dejar de pensar que ésta es una situación exterior donde las cosas enseñan al sujeto, sino que es una acción mental del investigador que razona "justa y experimentalmente" sobre lo que observa. "Observación es lo que muestra los hechos, experiencia lo que instruye sobre los hechos y da experiencia sobre una cosa".²⁹⁶ Ya no es la luminosidad de los objetos dispersos en mundo, sino el claroscuro de los fenómenos interiores de los organismos, visibles sólo con ojos más potentes: el microscopio, el escalpelo. Se ha abierto un nuevo nivel de

²⁹³ CARO, M. A. *Informe sobre la "Ideología" de Tracy*. op. cit. p. 451-452

²⁹⁴ Caro op. cit. p. 529

²⁹⁵ BERNARD, Claude. *Introducción al estudio de la medicina experimental*. [1865] Madrid: Fontanella, 1987. p. 68

²⁹⁶ BERNARD, Claude. *Introducción...* [1865] p. 48

observación. Las cosas ya no se captan en la superficie, a "puro ojo".²⁹⁷ El sujeto formula hipótesis y crea condiciones experimentales para la observación y el análisis.

Podemos arriesgar la afirmación de que Caro acepta esta autonomía subjetiva en filosofía y en ciencia, y sólo desde allí puede moler el utilitarismo liberal. Pero a esto hay que sumarle lo que todos los conocedores del pensamiento conservador saben: desde el punto de vista ético y político, no había equilibrio, y sí exclusivismo: guay! de que le tocasen la autoridad doctrinal de su Iglesia Católica, cabeza visible del poder moral. Así, el país entra al siglo XX, dotado de una explosiva serie de filtros, de rejillas para apropiarse la modernidad científica y sus implicaciones ético-filosóficas.

El debate entre Caro y Don Ezequiel Rojas sobre la adopción de los textos de Bentham y Tracy en la Universidad Nacional en 1870, y luego en 1876 por la introducción de un compendio de Ideología en los colegios oficiales; fue el gran debate político y filosófico del siglo XIX que sirvió para poner sobre el tapete nacional nuevos objetos del saber sobre el hombre, el joven y el niño; evento que por un lado hizo aparecer a los liberales utilitaristas, en filosofía, como lo que era su ideólogo Tracy, "el último de los clásicos". Pero por otro lado, los mostró como modernos en ética, al defender el proyecto de construcción de una ética civil, no confesional. Mientras que los conservadores católicos, a fin de siglo, se mostraron abanderados de la investigación filológica y la experimentación médica; persiguieron a sus adversarios político-religiosos: el autor del Reglamento escolar, Dr. Liborio Zerda, redactó también el Reglamento de la Sociedad de Medicina y Ciencias naturales de Bogotá, fundada en 1873. El mismo Zerda, fue miembro de la Real Academia de Historia de Madrid, y se encargaba de presentar a "las novedades científicas que publicaba la prensa Europea". Ya hacia 1882, "al menos en un grupo reducido, ya se comenzaba a difundir las normas de la ciencia, y...los médicos naturalistas se sentían lo suficientemente poderosos y capaces como para realizar por sí mismos, las investigaciones que hasta entonces se contrataban con científicos extranjeros".²⁹⁸ En 1891, la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Bogotá se convirtió en la Academia Nacional de Medicina, llegando a obtener "reconocimiento como la corporación que defendía los intereses de la ciencia en Colombia". Pero el Sentido Supremo no cedía: Miguel Antonio Caro condena en 1887 un trabajo etnológico de Jorge Isaacs por un "supuesto darwinismo y evolucionismo". Y al Dr. Zerda tampoco le gustaban los médicos antinuñistas, e hizo renunciar a unos cuantos opositores a Caro.²⁹⁹ La moral religiosa, la

²⁹⁷ "El hombre no puede observar los fenómenos que le rodean sino dentro de límites muy restringidos; la mayor parte de aquellos escapa naturalmente a sus sentidos y la simple observación no le basta. ...ha debido aumentar la potencia de sus órganos con ayuda de aparatos especiales, y a la vez se ha armado de diversos instrumentos que le han servido para penetrar en el interior de los cuerpos para descomponerlos y estudiar sus partes ocultas". BERNARD; op. cit. p. 25

²⁹⁸ OBREGÓN TORRES, Diana. *Sociedades Científicas en Colombia. La invención de una tradición 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República, 1992.p. 54-57, 64. .

²⁹⁹ El modo como se abrió paso la corriente moderna en medicina (la medicina fisiopatológica), frente a la medicina clásica (anatomoclínica) en Colombia, ha sido analizado por MIRANDA CANAL, Néstor. "La medicina

doctrina sobre la naturaleza humana, la lealtad política, iban constituyendo bloqueos o recortes en la apropiación de los saberes sobre la infancia que empiezan a establecer íntimos nexos entre sí y con el poder político, desde finales del siglo XIX: la medicina, la sociología, la psicología, la pedagogía.

Escapa a estas páginas, evaluar el impacto social y epistemológico del debate Caro-Rojas, y ni siquiera estamos en capacidad de saber de qué manera esta postura individual afectó su grupo intelectual y sus prácticas científicas. Pero desde el punto de vista de las transformaciones que empezamos a detectar hacia fines del siglo XIX en los conceptos pedagógicos; podemos al menos decir que la crítica de Caro va a coincidir, por vía paralela, con las críticas que los continuadores de Pestalozzi empezaron a popularizar, contra el que llamaban "excesivo inductivismo" del viejo maestro suizo.

El historiador González ha mostrado además cómo los conservadores y el clero fueron también víctimas de la división, el "federalismo" y la intransigencia:

Todos estos conflictos iban a hacer crisis en el Segundo Concilio Provincial neogranadino, inaugurado el 8 de diciembre de 1873. Los problemas comenzaron con el ausentismo de los obispos sufragáneos: sólo se hicieron presentes el obispo de Popayán, Carlos Bermúdez, el obispo auxiliar de Bogotá con sede en Tunja, Indalecio Barreto, y el propio arzobispo Arbeláez. Los obispos ausentes fueron representados por procuradores elegidos entre los clérigos de Bogotá, que casi todos eran partidarios de las ideas de Arbeláez y no de los prelados a los cuales supuestamente representaban. Este punto daría un argumento básico a los adversarios del arzobispo para impugnar las conclusiones del Concilio ante la Santa Sede, por considerar que no representaban al conjunto del episcopado del país. A esto se añadían los problemas tan espinosos de que se iba a ocupar el Concilio: *la falta de unidad en torno a la enseñanza religiosa, de la actitud del clero en elecciones, de la fundación de una universidad católica y de las relaciones de los escritores laicos con la jerarquía*. Todos estos temas podían resumirse en las divergencias que existían al interior del Episcopado y del clero acerca de la conducta que debía observarse frente a los liberales: apóstatas excomulgados u ovejas perdidas ³⁰⁰.

En pocas palabras, he aquí el contenido de esos dilemas: a) catalogar las escuelas oficiales como laicas, y por tanto someterlas a los anatemas del Syllabus; o bien, tolerar negativamente la neutralidad religiosa oficial, pero aceptar y exigir la participación del clero en la educación religiosa y participar en la reforma educativa liberal para no quedarse por fuera del

colombiana de 1867 a 1946". En: *Historia social de la ciencia en Colombia*. Tomo 2: Medicina. Bogotá: Colciencias, 1993. p. 73-75

³⁰⁰ GONZÁLEZ, Fernán E. "Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical, 1863-1878". En: *Poderes enfrentados...* op. cit. p. 210 [Cursivas de O.S. salvo mención]. Ver: ARBELÁEZ, Vicente, Arzobispo de Santa Fe de Bogotá. *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-Granadino instalado el 29 de junio de 1868...* Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869.

movimiento y el apoyo popular; b) sostener la distinción entre dos modos de la política, la “gran política”, noble, nacional y social, y la “pequeña política”, local, mezquina y manipuladora, y en consecuencia, declarar que el clero no podía dejar de hacer la primera, pero debía evitar caer en la segunda; o por el contrario, sostener que todo era una sola y única política, la del “empeño sistemático, resuelto y definitivo, de arrancar la religión del corazón de los colombianos con las enseñanzas ateas y materialistas”, y por tanto luchar por todos los medios, elecciones, protestas o aún guerras, contra tal complot universal del liberalismo y la masonería; c) apoyarse en los intelectuales católicos laicos, reconocer y estimular su labor de defensa de la causa católica, a nivel político, jurídico e ideológico y estimularlos a continuarla; o bien, prevenirse de la excesiva ingerencia que los intelectuales –y a la vez políticos- conservadores iban adquiriendo en los asuntos internos del clero, hasta “tomar las ovejas el lugar de sus pastores y legislando el fiel al que solo toca obedecer”, pues “llegan a creerse más sabios de lo que conviene, ...pretenden hacerse maestros de los mismos prelados, prescribiéndoles lo que deben hacer,...sin disponer acaso de los datos suficientes para poder juzgar con acierto y sin prever siquiera las consecuencias de lo mismo que proponen”³⁰¹. Y finalmente, d) el asunto práctico de la fundación de un universidad católica, para elevar el nivel intelectual del clero y de los laicos, y poder combatir en su propio terreno –la filosofía y la educación- al enemigo liberal; pero ello significaba fortalecer aún más a los laicos, y de todos modos reformar al clero, esto es, chocar con sectores del alto y el bajo clero locales, en especial algunos miembros del Capítulo Metropolitano, quienes desde el nombramiento pontificio de Arbeláez como coadjutor con derecho a sucesión, se le mostraron opuestos y reticentes, y terminaron aliados con sus opositores internos : los obispos de las diócesis de Medellín, Antioquia, Pasto y Popayán; los intelectuales católicos ultramontanos o “tradicionalistas” a quienes sermoneaba el arzobispo, en especial Miguel Antonio Caro y José Manuel Groot³⁰²; y “muchos de los procuradores de los capítulos de otras diócesis y los superiores de las órdenes religiosas”³⁰³. El pastor antioqueño, en una carta dirigida al pontífice Pío IX en 1875, defendiéndose de las acusaciones de sus opositores, expresa muy claro su postura frente al problema crucial, la actitud a tomar ante las “escuelas laicas”:

³⁰¹ Expresiones de Mons. Arbeláez, en: CORDOVEZ MOURE, José María. « Mártires de hogaño ». *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*. Madrid: Aguilar, 1962 [1898] p. 289, cit. en GONZÁLEZ, F. “Iglesia y Estado desde la Convención ...” op. cit. p. 213. Ver estos tres puntos de discusión (mas un cuarto sobre Misiones) en carta del obispo Indalecio Barreto (5 de febrero de 1874) y también en carta de M.A. Caro a J. M. Groot, (9 de febrero de 1874) en: RESTREPO POSADA, J. op. cit. p. 187-193 y 204-213

³⁰² Groot, José Manuel. Historiador y ensayista, publicó una *Historia civil y eclesiástica de la Nueva Granada*, un poco al modo de Cesare Cantú; y una curiosa *Refutación de la vida de Jesús de Renán*.

³⁰³ GONZÁLEZ, F. “Iglesia y Estado desde la Convención...” op. cit. p. 219. Por esta época, las órdenes religiosas estaban diezmadas y casi extintas, los jesuitas expulsos se habían refugiado en el departamento de Panamá, y en Ecuador y Centroamérica. Quedaban en el país solo algunos conventos de los Dominicos (la provincia de San Antonino); los Agustinos (Provincia de Santa María de Gracia), los Agustinos descalzos (provincia de San Nicolás de Tolentino) y la Orden de Menores de San Francisco; todas ellas situadas en la periferia del país, y sin capacidad de sostener colegios y mucho menos universidades.

El hecho de que haya ordenado al clero, que vaya a dar la enseñanza religiosa en las escuelas oficiales, se me increpa como una connivencia dada por mi parte a las escuelas laicas y con los enemigos de la Iglesia. Esta increpación es maliciosa: existen mis Pastorales, en las cuales, desde el momento en que el Gobierno promulgó el Decreto de Instrucción Pública [de noviembre de 1870] en donde declara que se abstiene de enseñanza religiosa en las escuelas y que deja este cuidado a cargo de los padres de familia y de los ministros de la religión, yo levanté la voz, tanto para llamar la atención del clero y de los fieles sobre una materia de tanta trascendencia, como para reclamar del procedimiento del Gobierno. A éste expuse directa y enérgicamente entre otras muchas razones, que puesto que este es un país católico y son de católicos las contribuciones con que se sostienen las escuelas, era una injusticia [e] iniquidad no dar en ellas la enseñanza religiosa. Hablé también enérgicamente protestando contra la intervención que quiso tomar el gobierno en la enseñanza de la religión y de la moral, enseñanza que pretendía darse por textos que no tenían la aprobación eclesiástica. Fue después de que el Gobierno prometió solemnemente no intervenir en la enseñanza religiosa, cuando yo previne al clero que diera la enseñanza en las escuelas, previniéndole también que inspeccionara los textos de enseñanza y que se me diera inmediatamente cuenta, cuando supiese se daban enseñanzas en dichas escuelas por malos textos, para declarar las escuelas intrínsecamente malas; todo lo cual consta en la Pastoral expedida en Tunja. Como se ve, pues, *no he autorizado tales escuelas sino que solamente las he tolerado, como un mal que yo no he podido evitar, porque atendidas las circunstancias y pobreza del país, no he creído fuese posible establecer en cada parroquia una escuela en competencia con la oficial*, sin que por esto se haya dejado de sostener algunas, excitando para que en las poblaciones donde sea posible, se sostengan escuelas católicas independientes de las oficiales³⁰⁴

Me he detenido un poco en estos detalles, entre otras razones, para señalar que esta fisura interna en la Iglesia católica es mucho más que una anécdota patológica, o que un avatar de la alianza *non sancta* entre religión y política. No era sólo que Arbeláez perteneciese a una línea de pastores moderados, modernizantes y de centro, como su antecesor el arzobispo Mosquera³⁰⁵, sino que la coyuntura tanto nacional como internacional de los años 1870 empezaba a marcar nuevos rumbos en la organización del catolicismo.

Habrá que explorar una hipótesis –y este estudio sobre el neotomismo sería una de las vías para hacerlo– que sostiene que la Iglesia colombiana de los años 1860, la que pasa por el período de reformas liberales, no será la misma que se verá resurgir en la década de los años 1880, cuando la constitución de 1886 declara al catolicismo como la religión de la nación. La Iglesia colombiana de los años 860 fue desmantelada como último reducto del “orden colonial”, en particular, de los privilegios económicos e institucionales a que el régimen de Patronato regio la había habituado. En el

³⁰⁴ Carta de Mons. Vicente Arbeláez a Pío IX. En: RESTREPO POSADA, J. Op. cit. p. 269 [cursiva de O. S. salvo aclaración expresa]

³⁰⁵ GONZÁLEZ, F. “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)”. En: *Poderes enfrentados...* op. cit. p. 145

interregno, y ante el deterioro notorio de los seminarios y las universidades de las órdenes religiosas tradicionales, es decir, de la decadencia en la formación intelectual del clero diocesano, parece haber ganado mucha fuerza una intelectualidad católica laica, que con mayor o menor éxito y continuidad, pareció no sólo asumir con mayor competencia, tal vez no dogmático-teológica, pero sí filosófica, apologética y política, la defensa “de la buena causa”, sino que por momentos, parecieron querer controlar políticamente las jerarquías eclesiales locales. Para el caso colombiano, no sólo figuras como Caro y Groot, ya mencionados, sino otras no menos prolíficas, como José María Vergara y Vergara, Manuel María Madiedo, Venancio Ortiz, José Joaquín Ortiz, José Joaquín Casas, Juan Pablo Restrepo, Vicente Concha, Ricardo Carrasquilla, Mariano Ospina Rodríguez, Rufino Cuervo, José Manuel Marroquín, estos tres últimos presidentes de la República. Todos ellos, entre otros, fueron periodistas, educadores, filósofos y apologetas que, en efecto sostuvieron la causa católica en momentos en que el clero se veía amordazado, despojado, amenazado y perseguido; pero que con mayor o menor tacto y premeditación, impusieron sí no sus intereses, sus tácticas, métodos y saberes a la jerarquía de esta “nueva iglesia” que debía aprender a vivir por sí sola en un mundo cada vez más laicizado. Pero de otro lado, empiezan poco a poco a surgir nuevas generaciones de sacerdotes, como el mismo Arbeláez y sus jóvenes colaboradores, formados muchos de ellos en el extranjero, de un lado, en contacto mayor con Roma y sus exigencias de unidad, ortodoxia y obediencia, pero de otro en contacto mayor con las condiciones de existencia de “lo religioso” en un mundo donde los nuevos dogmas inapelables ya eran la Ciencia, la Democracia, la Individualidad y la Libertad, y donde la Iglesia debía depender cada vez más de sus propios recursos simbólicos, morales, intelectuales y económicos y menos de sus alianzas con el poder político o los estados nacionales. Aceptar de buen o mal grado, con sinceridad, con astucia o con ingenuidad, o con las tres, que había que jugar con las reglas de un mundo liberal. Podemos de nuevo, arriesgar otra hipótesis: que por un lado, se asistió al debilitamiento económico y político -que no liquidación total- de la institución eclesial oficial en su conjunto (representantes diplomáticos de la Santa Sede, órdenes religiosas, congregaciones y clero diocesano), y ello significó el fin del *status quo* de las relaciones Estado-Iglesia al modo de la tradición regalista colonial. Por otro lado, de esa crisis fue naciendo la “nueva iglesia”, o mejor, se fue perfilando una nueva actitud eclesial, la que debía ir buscando a tanteos lo que se requería para vivir (¿sobrevivir?) en un mundo moderno, en un ámbito ya liberalizado de modo irreversible cada vez más secularizado. Por otra parte, los conflictos internos al liberalismo colombiano, que resultaron en una política más secularizadora (reducir la Iglesia al ámbito de lo privado) que laicizante (eliminar lo religioso), y en todo caso, no dieron lugar, a pesar de todos los destierros y expropiaciones, a una persecución feroz y clerical como en otras naciones del continente, sino en el mediano plazo, a dos “subculturas” ético-

políticas³⁰⁶, una clerical y la otra anticlerical; fanáticas sí, pero cohabitando; fratricidas sí, pero también incestuosas.

Los efectos secularizadores y modernizadores de esta situación en Colombia –reformas liberales más secularizantes que laicizantes, fuerte intelectualidad laica católica, nuevas generaciones de sacerdotes, - están por estudiar.

A mi modo de ver, la posición de Arbeláez, -un hombre que a diferencia de muchos otros de sus colegas y de los intelectuales laicos parroquiales, pudo conocer de cerca la complejidad y diversidad de la situación del catolicismo en la Europa de vísperas de la pérdida definitiva de la soberanía temporal del Papa-, sería un signo local de esa búsqueda global de nuevos rumbos,

había Santo Tomás de Aquino. forman parte no secundaria de esa “gran cultura” católica que modeló el occidente, tanto como de la “pequeña visión” eclesial que catequizó a la vez precaria y profundamente a los nativos americanos sobrevivientes. Ambas, gran cultura y pequeña visión, cupieron fácilmente en las tres carabelas que desembarcaron aquella mañana tórrida de octubre, gracias en buena parte a esos curiosos artefactos, los libros, que bien podían contener la inagotable Summa Theologica como los breves catecismos y manuales al uso de doctrineros y párrocos.

parte de es consciente de que este tipo de tarea es un trabajo en la cual mi generación, como las precedentes y las sucesivas, el desvío particular que No será éste, ni de lejos, el último libro que se

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

FUENTES PRIMARIAS:

LIBROS:

ARBELÁEZ, Vicente, Arzobispo de Santa Fe de Bogotá. *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-Granadino instalado el 29 de junio de 1868...* Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869. 222 p.

ARBELÁEZ, Vicente, Arzobispo de Santa Fe de Bogotá. *Sinodo Diocesano de Santa Fe de Bogotá reunido en la Iglesia Catedral Metropolitana el día 8 de diciembre de 1870...* Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1871. 88 p. [Apéndice de 98 p.]

BALMES, Jaime. *Obras completas*. Barcelona; Editorial Selecta, 1948. vol .I. Colección Biblioteca Perenne. (Edición a cargo de Basilio de Rubí, O.F.M.)

³⁰⁶ PECAUT, Daniel. *Orden y Violencia. Colombia, 1930-1954..* Bogotá : CEREC/Siglo XXI editores, 1987 T. I, p. 56

BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. [1856¹] (Présentation du prof. Léon Binet) Paris : Ed. Pierre Beltond, 1966. 374 p.

BOLÍVAR, SIMÓN. *Proyecto de Constitución para la República Boliviana*. Mayo 12 de 1826. En: VALENCIA-VILLA, Hernando. *La Constitución de la Quimera. Rousseau y la República Jacobina en el pensamiento constitucional de Bolívar*. Bogotá: La Caja de Herramientas, 1982, 158 p.

BRIXIA, Fortunato de. *Philosophia mentis*. Imp. M. Rizzardardi, 1749

Conferencias Episcopales de Colombia desde 1908 hasta 1930. Conclusiones, normas, resoluciones ya cuerdos compilados por orden alfabético. Bogotá: I. del Corazón de Jesús, 1931. 215 p.

Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953. Bogotá: Editorial El Catolicismo, 1956, 636 p.

Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo II. 1954-1960. Bogotá: Editorial El Catolicismo, 1962. 228 p.

CONSTANT, Benjamín. *Liberalismo y Democracia*. Antología de Juan Carlos Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Derecho. Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos. [s.f.] 26 p.

CORTÉS, Enrique. *Primer informe anual del Director de Instrucción Pública del Estado de Cundinamarca, dirigido al señor Director general de Instrucción pública*. En: La Escuela Normal. Nos. 49,50 y 51. Bogotá, I. de Gaitán, 1871.

DUQUESNE, José Domingo. "Historia de un Congreso filosófico tenido en Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles". Presentación, transcripción y notas de Renán Silva O. En: *Revista Colombiana de Educación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, No. 9, 1982 pp. 111-174

Elementos de verdadera lójica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideolojía del Senador Destut de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo Garcia de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas. Madrid-1821. Reimpreso por Echeverría Hnos, Bogotá, 1869. 239 p.

GONZÁLEZ ROJAS, Jorge Enrique (ed). *Positivismo y Tradicionalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial El Buho, 1997. 294 p

HERRERA SOTO, Roberto (comp.). *Antología del pensamiento conservador en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1982. 2 vols. Biblioteca Básica Colombiana, n^{os}. 49 y 50

HOUGHTON, Teresa (comp.) *La Ilustración en Colombia. Textos y Documentos*. Bogotá: USTA, 1990, Biblioteca Colombiana de Filosofía 15. pp.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio (comp.) *La querrela benthamista, 1758-1832*. Bogotá: Fundación Santander, 1993.

"Los colegiales de filosofía del San Bartolomé solicitan que se les conceda poner a sus expensas un catedrático que les enseñe filosofía moderna y principios de matemáticas". Archivo General de la Nación. Sec. Colonia. Fondo Milicias y Marina. Tomo 128. fol. 200 y ss. Transcrito y presentado por Renán SILVA O." En: *Revista Colombiana de Pedagogía*. Bogotá, CIUP/UPN. No. 11, 1983, p. 133-136

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán (ed). *Benthamismo y Antibenthamismo en Colombia*. Bogotá: Editorial El Buho, 1983. 223 p.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán (ed.). "Los principios de la Intelección Humana", del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707). Bogotá: CEJA, 1998 160 p.

ROJAS, Ezequiel. *Filosofía de la Moral. Colección de artículos publicados en la 'Revista de Colombia'*. Bogotá, 1868.-Paris, 1870. 192 p.

MALLARINO, M. M. "Informe del Director de Instrucción Pública de los Estados Unidos de Colombia". En: *Memoria del Secretario de lo Interior y Relaciones exteriores al Congreso de 1871*. Bogotá: I. de Medardo Rivas, 1871 p. 34

MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas d' Aquin*. Paris. Téqui, 1974

MERCIER, D. et al. *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes, édité par des Professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain*. Tome I : *Introduction et Notions propédeutiques*, par D. Mercier ; *Cosmologie* par D. Nys ; *Psychologie, Critériologie, Métaphysique*, par D. Mercier ; Tome II : *Teodicée ; Logique* par D. Mercier ; *Philosophie morales* par A. Arendt ; *Droit naturel* par J. Halleux ; *Histoire de la Philosophie* ; par M. de Wulf ; *Vocabulaire*, par G. Simons ; *Thèses*. Louvain : I. S. P., 1913 [4^è éd.]

MERCIER, D. J. Cardinal. *Cours de Philosophie. Volume II; Métaphysique générale ou Ontologie*. Louvain/Paris : Institut Supérieur de Philosophie-Félic Alcan, éd. 1923 [7^è éd.] 620 p.

ROJAS, Ezequiel. *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del Vol. II de *Obras del doctor Ezequiel Rojas*, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá: I.Especial, 1882). Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1988; Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13. p. 5-38

SIMON, A. *Instructions aux Nonces de Bruxelles (1835-1889)*. Institut Historique Belge de Rome. Bruxelles/Rome: 1961 p. 203. (Analecta Vaticano-Belgica)

ZAPATA, Dámaso. *Octavo Informe anual del Director de Instrucción Pública del Estado Soberano de Cundinamarca para la Asamblea Legislativa de 1879 y la Dirección General de Instrucción Primaria de la Unión*. Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos, 1879... Bogotá, I. de Echeverría Hermanos, 1879.

ARTÍCULOS:

ÁLVAREZ, Francisco Eustaquio. "Informe del Sr. Álvarez". En: *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, tomo IV, n° 22, oct' 1870 pp. 396-407.

ANCÍZAR, Manuel. "Renuncia". En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, n°. 18, jun' 1870 .pp. 505-506.

ANCÍZAR, M. "Informe del señor Ancizar". En: *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, tomo IV, n° 22, oct' 1870 p. 292

AZUERO, Vicente. [Atribuido a Ezequiel Rojas] "Remitido: Jeremías Bentham". (Artículos publicados en el "Constitucional de Cundinamarca" en 1836, en contestación a otros del "Constitucional" de Popayán). En: ROJAS, Ezequiel. *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del Vol. II de *Obras del doctor Ezequiel Rojas*, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá: I.Especial, 1882). Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1988; Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13. p. 5-38.

CARO, Miguel Antonio. "Un proyecto de ley absurdo". En: *El Derecho*. Bogotá, Serie 2^a, n°. 40, 24 de junio de 1870 pp. 157-158

CARO, Miguel Antonio. "Informe sobre los 'Elementos de Ideología' de Tracy". En: *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, tomo IV, año 1870, segundo semestre. pp. 306-396. [Reeditado en: Caro, M. A. *Obras*. Tomo I: Filosofía, Religión, Pedagogía. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962. pp. 429-556.]

CARO, M. A. "El Estado Docente". En: *Anales Religiosos de Colombia*. Bogotá, n° 11, 1° de abril de 1884, pp. 161-165.

DESIDERIO. [Seudónimo de un cura de Circasia-Quindío] "La libertad". En : *El Catolicismo*. Bogotá. n° 32, 25 de noviembre de 1868, p. 127

HUXLEY. M. Profesor en el South London Working Men's College. "Instrucción Pública. Lo que es y lo que debería ser". En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, T. III, n°. 15, marzo 1870 p. 188

NÚÑEZ, Rafael. "El renacimiento y la libertad religiosa" En: *La Reforma política*. Bogotá : I. De la Luz, 1888. (Reedición: Bogotá: El Áncora, p. 86-87)

ORTIZ, Pedro P. "Educación Popular. III: De la educación como fuente de riqueza pública". En: *Anales de la Universidad*. Bogotá, T. III, n.º. 8, 1869 p. 118

RESTREPO, José Félix de. "Oración". En: *Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Nos. 45 y 46; 16 y 23 de diciembre de 1791. Cit. por SILVA, R. *Universidad y Sociedad*. op. cit. p. 468. Edición reciente en : MARQUÍNEZ, G. (Comp.) *Filosofía de la Ilustración en Colombia*. Bogotá: El Buho, 1982. p. 113-125

ROJAS, Ezequiel. "Cuestión Textos" (Artículos publicados en *El Liberal*, de Bogotá, en 1870). En: *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del Vol. II de *Obras del doctor Ezequiel Rojas*, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá: I. Especial, 1882). Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1988; Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13. pp. 232-302

VARGAS VEGA, Antonio. "Escuela de Literatura y Filosofía. Al sr. Rector de la Universidad. Nov'8 de 1870". En: *Anales de la Universidad*. Op. cit. p. 470

ZAPATA, Felipe; Secretario del Interior. "Circular a los Sres. Secretarios de Gobierno de los Estados..." (Bogotá, enero 4 de 1871). En: *La Escuela Normal*. Bogotá, n.º. 1, 7 enero 1871 p. 2.

LEGISLACIÓN:

COLOMBIA (Estados Unidos de, 1863-1886). *Decreto Orgánico de la Universidad Nacional*. (Enero 13 de 1868). Bogotá, Imp. de Gaitán, 1868, 130 p.

COLOMBIA (Estados Unidos de, 1863-1886). *Decreto Orgánico de la Instrucción Pública Primaria*. (1º de noviembre de 1870). Bogotá, Imprenta de la Nación, 1870. 61 p. Firmado por Eustorgio Salgar, Presidente y Felipe Zapata, Secretario del Interior y Relaciones Exteriores.

FUENTES SECUNDARIAS:

LIBROS:

BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. *Iglesia, Pueblo y Política. Un estudio de conflictos de intereses - Colombia, 1930-1955*. Bogotá: Universidad Javeriana-Facultad de Teología, 1985. 201 p.

CORTES GUERRERO, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998. 406 p.

ECHVERRY S.; Alberto. *Santander y la Instrucción Pública, 1819-1840*. Bogotá: U. de Antioquia/Foro Nacional por Colombia, 1989. 445 p.

FOUCHER, Louis. *La Philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*. Paris: 1955

GONZÁLEZ, Fernán; S.J. *Partidos políticos y Poder Eclesiástico en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1979

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernán E. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997 405 p.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: MAPFRE/F.C.E., 1993, 406 p.

LLOYD MECHAM, J. *Church and State in Latin America. A history of Politico-Ecclesiastical Relations*. The University of North Carolina Press, 1966. esp. p. 115-138

JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta, 1996 [1961¹], 508 p.

MEYER, Jean-André. "L'Amérique Latine". En: J.M. MAYEUR; CH et L. PIETRI; A. VAUCHEZ; M. VENARD. (Dir.) *Historie du Chistianisme. Vol. 11: Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*. Desclée, 1995.

PALACIOS, Marco. *Parábola del liberalismo*. Bogotá: Norma, 1999 315 p.

PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995 386 p.

PÉCAUT, Daniel. *Orden y Violencia. Colombia, 1930-1954*. Bogotá : CEREC/Siglo XXI editores, 1987, 2 vols. p.

RESTREPO POSADA, JOSÉ. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus preladados*. Tomo III: 1868-1891. Bogotá: Ed. Lumen Christi, 1966. 738 p. (Academia Colombiana de Historia Eclesiástica "Fernando Caicedo y Flórez", Vol. V)

SÁENZ OBREGÓN, Javier; SALDARRIAGA, Óscar; OSPINA, Armando. *Mirar la Infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*. Medellín: Colciencias/Ed. Foro Nacional por Colombia/ Ed. Uniandes/ Ed. U. De Antioquia, 1997. 2 vols.

SILVA, Renán. *Saber, Cultura y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones, 1984, 184 p.

SILVA, Renán José. "La Reforma de Estudios en el Nuevo Reino de Granada, 1767-1790". En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; SILVA, Renán. *Dos estudios sobre educación en la Colonia*. Bogotá; Centro de investigaciones-Universidad Pedagógica Nacional, 1984 pp. 120-270

SILVA, Renán. *Prensa y Revolución a finales del Siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de Independencia Nacional*. Bogotá: Banco de la República, 1988, 188 p.

SILVA, Renán. *Universidad y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá: Banco de la República, 1992. 477 p.

STOETZER, A. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Col. de Estudios Políticos, 1982 492 p.

VALDERRAMA ANDRADE, Carlos. *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro*. Bogotá; Instituto Caro y Cuervo, 1961. 373 p.

TESIS:

ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia, 1886-1953*. Bogotá: FAES/Universidad Nacional de Colombia, 1987, 373 p.

BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. *La organización de los movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina: Los casos de los obreros y universitarios en Brasil y Colombia 1930-1955*. Louvain-la-Neuve. Faculté de Philosophie et Lettres. 1979. vol I : 213 p ; vol II: 195 p. ; vol III: 217 p.

LA ROSA, Michael.

OBREGÓN TORRES, Diana. *Sociedades Científicas en Colombia. La invención de una tradición 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República, 1992.

RAUSCH, Jane M. *La Educación durante el Federalismo. La reforma escolar de 1870*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo/U. Pedagógica Nacional, 1993. 225 p.

WILDE, Alexander Wiley. *A traditional Church and Politics: Colombia*. Ph.D. Dissertation in the Faculty of Political Science Columbia University, 1972. Ann Arbor: University Microfilms International. [1979]

ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *La Instrucción Pública en Colombia, 1845-1868. Entre el monopolio y la libertad de enseñanza: el caso de Bogotá*. Tesis Doctoral. Departamento de Historia de la Educación y Educación Comparada. Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED. Madrid. 1999

ARTÍCULOS:

CORONEL, Valeria. "Secularización católica e integración social en un modernismo periférico. Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio de la filosofía social en Colombia". En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/PENSAR, 2000, pp. 237-262

CORTÉS GUERRERO, José David. "Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad". *Revista Historia Crítica*. No. 15. Bogotá. U. de Los Andes, jun-dic. 1997. p. 3-12

DAVIS, ROBERT H. "Balmes, Ospina y Caro: 'La Civilización' en España y en Colombia". En: *Universitas Humanistica*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, No. 26 jul-dic. 1986, p. 23-30

GÓMEZ-MULLER, Alfredo. "Benthamismo y Democracia en la sociedad colombiana del siglo XIX". En: *Gaceta/Colcultura*. Bogotá, No. 36 octubre de 1996, pp. 16-28

GÓMEZ-MULLER, Alfredo. "Bentham et la pauvreté". En: *Revue de l'Institut catholique de Paris*. Paris, No. 51 juillet-septembre 1994, pp. 95-121

GONZÁLEZ, Fernán. "La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930). En: Tirado Mejía, Alvaro (dir.) *Nueva Historia de Colombia*, vol II: Historia Política 1946-1986. Bogotá: Planeta, 1989 pp. 341-370s

JARAMILLO URIBE, Jaime. "Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX". *Ideas y Valores* Bogotá, Fac. de Filosofía y Letras, U. Nacional. T. IV n° 13 ene-jun. 1962. pp. 11-28

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. "Benthamismo y antibenthamismo". En: *La Filosofía en Colombia. Historia de las Ideas*. Bogotá: El Búho, 1997. pp. 193-231

MIRANDA CANAL, Néstor. "La medicina colombiana de 1867 a 1946". En: *Historia social de la ciencia en Colombia*. Tomo 2: Medicina. Bogotá: Colciencias, 1993. p. 73-75

PALACIOS, Marco. "Un ensayo sobre el fratricidio colectivo como fuente de nacionalidad". En: *Museo, Memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. (Memorias del Simposio). Bogotá: Ministerio de Cultura/IEPRI/CANH/PNUD, 2000, pp. 419-453

PLATA QUEZADA, William Elvis. "La Iglesia católica en la Nueva Granada: un proceso de cambios, corrientes y dualidades". Presentación de: *Índice del Periódico "El Catolicismo" 1849-1860, Primera época*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1994. p. 9-30

ZULUAGA, Olga L. *El maestro y el saber pedagógico en Colombia, 1821-1848*. Medellín: Editorial U. de Antioquia, 1984 151 p.

TEORÍA E HISTORIOGRAFÍA:

AUBERT, Roger. "La liberté religieuse de "Mirari vos" au "Syllabus". En: *Concilium*. No. 7 1965, pp. 81-97

AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours; vol. XXI). Paris: Bloud & Gay, 1963. Nouvelle édition augmentée. 592 p.

- BERGER, Peter. *La religion dans la conscience moderne*. [Traducción francesa, autorizada por el autor, de "The sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion". New York, 1969]. Paris: Éditions du Centurion, 1971. pp
- BOBBIO, Norberto. "El modelo iusnaturalista". En: BOBBIO, N; BOVERO, M. *Sociedad y estado en la filosofía moderna*. Bogotá: F.C.E., 1997 p.13-145
- BOFF, Leonardo, ofm. *Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1982, 230 p.
- BOURDIEU, Pierre. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de Sociologie*, XII, 3 .
- BOURDIEU, Pierre. « The forms of Capital », en : J.C. RICHARDSON (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York, 1986
- CORETH, Emerich et al. (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1994 (1988¹). 2 vol
- DE CERTEAU, Michel. « Les révolutions du croyable » [1974]. En : *La culture au pluriel*. Paris : Éditions du Seuil, 1993 p. 17-32
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987, 170 p.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Eds., 1968, 373 p.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 1 : La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1977, 194 p.
- FOUCAULT, Michel. "La 'gouvernementalité'. Cours du Collège de France, 1977-1978". En: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard/NRF, 1994. Vol III. pp. 635-637
- FOUCAULT, Michel. "La philosophie analytique de la politique". Conférence à Tokio, avril 1978). En : *Dits et écrits*. Paris: Gallimard/NRF, 1994. Vol III. p. 550
- FOUCAULT, Michel. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984). *Concordia. Revista internacional de filosofía*. n° 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116. En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. Paris : Gallimard/NRF, 1994. vol. IV, pp. 708-729
- GARRIDO, Margarita. *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República, 1993. 414 p
- HIERNAUX, Jean-Pierre. *L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*. Dissertation Doctorale. Université catholique de Louvain. Département de Sciences Politiques et Sociales. 1977 3 vols.
- HIERNAUX, Jean-Pierre. "Análisis estructural de contenidos y modelos culturales. Aplicación a materiales voluminosos". En : ALBARELLO, Luc et al. *Méthodes d'analyse en sciences sociales*. Paris : Armand Colin, 1996. (Versión castellana : Oscar Saldarriaga).
- HIERNAUX, Jean-Pierre. « Symboliques sociales et 'religion'. En : VOYE, Liliane (Éd.) *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles : De Boeck Université, 1996, pp. 19-30
- HOBSBAWM, E.J. *The age of empire, 1875-1914*. London: Abacus, 1994 [1987], 404 p.
- MARTÍN BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998. 351 p. [5ª ed.]
- MARTÍN BARBERO, Jesús. "Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático". En: *Pre-Textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali: Ediciones UniValle, 1995 pp. 177-192

MARTÍN BARBERO, Jesús. "Modernidades y destiempos latinoamericanos". *Revista Nómadas*, Bogotá, n° 8, 1998, pp. 20-34

MARTÍN BARBERO, Jesús. "Mediaciones comunicativas de la cultura". En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/PENSAR, 2000, pp. 29-48

MAYEUR, J.-M. *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*. Paris : CERF, 1986. 345 p.

OSSENBACH SAUTER, Gabriela. "Las transformaciones del Estado y de la educación pública en América Latina en los siglos XIX y XX". En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; NARODOWSKI Mariano; et al. *Escuela, Historia y Poder. Miradas desde América Latina*. Buenos Aires: Novedades Educativas 1996. p. 121-147

PALAU, Luis Alfonso. "Comunicación y mestizaje". *Revista Ciencias Humanas. Universidad Nacional-Medellín*. Medellín, No. 19 dic'1993, pp. 11-90

PÉCAUT, Daniel. "Modernidad, Modernización y Cultura". En: *Gaceta Bogotá, Colcultura*. No. 8, Ago/Sep'1990 p. 15

POULAT, ÉMILE. *Le catholicisme sous observation. Entretiens avec Guy Lafon*. Paris : Le Centurion, 1983, 286 p.

POULAT, Émile. *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*. Paris : Flammarion, 1994. 317 p.

PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Les éditions du Cerf, 1996

REMY, Jean. « La société européenne : où va la religion ? » Dans : HOUTART, François et al. *Ruptures sociales et religion. L'éthique religieuse des rapports sociaux dans les sociétés du Sud et en Europe*. Paris/Louvain-la-Neuve : Eds. L'Harmattan/Centre Tricontinental, 1992. pp. 197-214

RINGER, Fritz. "Introducción". En: Müller, D.; Ringer, F.; Brian, S.; (Comps.) *El desarrollo del sistema educativo moderno. Cambio estructural y reproducción social, 1870-1920*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992 pp. 19-36

SALDARRIAGA VÉLEZ, Óscar. "Saber Pedagógico, Sistema Educativo e invención de 'lo social' en Colombia, 1870-1970". En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/PENSAR, 2000, pp. 327-349

SARLO, Beatriz. "Intelectuales, un examen". En: *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá, Facultad de ciencias sociales, Uniandes/Fundación Social, n° 5, enero 2000, pp. 9-12

SCHMIDINGER, Heinrich M. "El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino". En: CORETH, Emerich et al. (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 2: *Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1994 (1988¹).

SERRES, Michel. *Le Tiers-Instruit*. Paris : Bourin, 1991 249 p.

SERRES, Michel. *Atlas*. Flammarion, 1994. 279 p.

THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, 1972, xxviii-252 p.

TORRELL, Jean-Pierre; O. P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*. Fribourg : Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1993. 583 p.

TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. "La normalización filosófica en Colombia". En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, Fac. de Filosofía de la Universidad santo Tomás. n° 72-73 1998, pp. 19-26

VIVIESCAS, Fernando; GIRALDO, Fabio (comps.) *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991, 466 p.

ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *Pedagogía e Historia. La historicidad de la pedagogía. La enseñanza, un objeto de saber*. Editorial Universidad de Antioquia/Anthropos/Siglo del Hombre Editores, 1999. 193 p.

ZYLBERBERG, Jacques; COTE, Pauline. « Étatisation de la religion. Dissémination du croire ». En : VOYE, Liliane (Éd.) *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles : De Boeck Université, 1996, pp. 115-132.