

El “giro experimental” de los saberes sobre lo social en Colombia, 1840-1903¹

Oscar de Jesús Saldarriaga Vélez ²

Juan Manuel Dávila Dávila ³

Resumen

Este trabajo formula una hipótesis sobre las bases epistémicas y epistemológicas de los saberes científicos sobre lo social en Colombia. Este nivel de análisis saca a luz, más allá de sus contenidos concretos o sus métodos específicos, el tipo de régimen de verdad o de orden científico que gobernó la conformación de dichos saberes; y rastrea las lógicas profundas que explican las transformaciones y las aparentes irregularidades o contradicciones que se dieron en los cánones o “clasificación de las ciencias” tal como se fueron institucionalizando en el sistema educativo colombiano desde fines del siglo XVIII hasta los inicios del siglo XX. Utilizando la hipótesis de arqueología de las ciencias humanas de Michel Foucault, señalamos dos regímenes epistémicos hegemónicos en este período: el de las ciencias racionales (o ciencias de la medida y el orden) y el de las ciencias experimentales (o ciencias empírico-trascendentales). Este artículo se ocupa del paso entre uno y otro, a través de las rejillas de apropiación producidas por las luchas políticas libradas por intelectualidad colombiana.

Palabras clave: Positivismo; Neotomismo; Espiritualismo; Sensualismo; Colombia

Abstract

This work sets a hypothesis about the epistemic and epistemological foundations of the scientific knowledge on the social in Colombia. This level of analysis brings to light, beyond its specific contents or their specific methods, the type of regime of truth or scientific order that ruled the conformation of such knowledge; and trails deep logics that explain the transformations and the apparent irregularities or contradictions that occurred in the canons or "classification of the sciences" as they were institutionalized in the Colombian educational system since the end of the 18th century until the beginning of the 20th century. Using the assumption of archaeology of the Human Sciences of Michel Foucault, this research points out two regimes epistemic hegemonic in this period: the Rational Sciences (or sciences of measurement and order) and that of

¹ Este trabajo forma parte de los resultados del Proyecto “La conformación de los saberes científicos sobre lo social en Colombia, 1770-1903” cofinanciado por COLCIENCIAS, la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad del Rosario (Código: 120345221102).

² Historiador Universidad de Antioquia. Doctor en Filosofía y Letras-Historia de la Université Catholique de Louvain. Profesor titular de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Miembro fundador de los grupos “Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia” y “Saberes, poderes y culturas en Colombia”. E-mail: oskaldarri@gmail.com

³ Historiador Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Historia de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro fundador del grupo “Saberes, poderes y culturas en Colombia”. E-mail: davila_jm@yahoo.es

the Experimental Sciences (or empiric-transcendental Sciences). This article focuses on the passage from one to another, through appropriation grilles produced by political struggles waged by Colombian intellectuals.

Key words: Positivism; Thomism; spiritualism; Sensualism; Colombia

Indicaciones metodológicas

Este trabajo forma parte de una exploración dirigida a formular una hipótesis sobre las bases epistémicas y epistemológicas que fueron condición de posibilidad de los saberes *científicos* sobre *lo social* en Colombia. Antes que sus contenidos concretos o sus métodos específicos, este nivel de análisis permite sacar a luz, por una parte, el tipo de ciencia, o mejor, de *régimen de verdad* o de *orden científico* que formó parte del proceso de conformación de dichos saberes, su zócalo epistémico.⁴ Y por otra parte, permite entender las lógicas profundas que explican las transformaciones y las aparentes irregularidades o contradicciones que se dieron en los cánones o “clasificación de las ciencias” tal como se fueron institucionalizando en el sistema educativo de nuestro país hasta los inicios del siglo XX. Y hemos señalado, utilizando la hipótesis de arqueología de las ciencias humanas de Michel Foucault, dos grandes regímenes hegemónicos entre los siglos XVIII y XX: el de las ciencias racionales (o ciencias de la medida y el orden) y el de las ciencias experimentales (o ciencias empírico-transcendentales) (1966, p.352). Este texto se ocupa del paso entre uno y otro, tal como se dio en las condiciones de apropiación que puso en juego la intelectualidad colombiana.

Los saberes de matriz racional

El primer aspecto a tener en cuenta a la hora de entender el funcionamiento de este régimen de verdad es el papel jugado por la “reforma wolffiana” en la transformación del canon de estudios de la Filosofía. Asunto que hemos abordado en otro lugar (DÁVILA, 2012b, p.24-28), sacando a la luz tres características de la matriz epistémica racional, que interesa ahora recapitular:

⁴ Para aclarar conceptos: lo *epistémico* remite a un plano estructural donde se detectarían las reglas de funcionamiento de un campo de saber, matriz o “formación discursiva” determinada en el tiempo y el espacio; mientras lo *epistemológico* designa estrictamente las teorías del conocimiento que se hallan en disputa dentro de dicho campo, formación o matriz (FOUCAULT, 1966, p.89).

Primera: en el Nuevo Reino de Granada, la reforma wolffiana de los estudios universitarios no consistió “sólo” —aunque ello ya era bastante— en el desplazamiento de la física aristotélica por la ciencia newtoniana. A pesar de todas las luchas, oposiciones, negociaciones e hibridaciones, poco a poco el *método racional* se convirtió en la matriz de ciencia legítima, importando los modelos del análisis matemático —el método analítico y el *more geométrico*—, y tras ellos, el proyecto de una “ciencia general de la medida y el orden” (FOUCAULT, 1966, p.62-63), al modo de trabajar tanto de las ciencias filosóficas del entendimiento (la Lógica, la Dialéctica y la Gramática) como de las llamadas Ciencias morales y políticas, esas ciencias de gobierno que comprendían la Legislación, el Derecho Natural, la Ciencia de la administración, la Economía política y la Filosofía Moral. La búsqueda de “*principios o axiomas*”, la identificación de unidades de análisis —“*el elemento más simple*”—, y la elaboración de *encadenamientos analíticos regulares* —“para evitar saltos y errores”—, son los conceptos metodológicos que, ya fuese como metáforas, ya como procedimientos técnicos, encontraremos esparcidos en todos los discursos que a partir de mediados del siglo XVIII pretendieron apoyarse en la nueva legitimidad científica, tanto universitaria como extra académica, en Europa y en Colombia.

Segunda: el ordenamiento wolffiano del canon filosófico se compuso de tres grandes partes, la Lógica, la Filosofía teórica (General: la Ontología, y especial: la Psicología, la Cosmología y la Teodicea), y la Filosofía práctica (General: Derecho natural; y Especial, las ciencias de la moral, la política y la economía); mas un tercer grupo, de filosofía de las artes liberales (gramática, retórica y poética). Este canon es importante porque generó la organización de las ciencias que atravesó el sistema universitario colombiano a lo largo del siglo XIX; es lo que trataremos de demostrar. Es cierto que las diferencias entre el canon wolffiano y el canon *sensualista*, adoptado a partir de 1826 por los liberales republicanos bajo inspiración directa del grupo de intelectuales franceses conocidos como los *Ideólogos* (PICAVET, 1891, p.101), produjeron el mayor enfrentamiento intelectual a lo largo del siglo XIX: el punto de choque fue la sustitución de la clásica ciencia primera, la Metafísica wolffiana en sus ramos general y especial, por una *ciencia del origen de las ideas* o *Ideología* —creada por los jefe de la escuela sensualista, el abate Condillac y el conde Destutt de Tracy— y

que incluía los tratados de Gramática General y de Lógica.⁵ Pero, desde el punto de vista epistémico, a pesar de esta y otras divergencias, el canon de estudios *sensualista* correspondía al orden wolffiano de los conocimientos, pues no sólo compartía con éste el proyecto racional de metodizar las ciencias filosóficas y las ciencias morales y políticas, sino que la razón de la sustitución de la metafísica por la *Ideología*, es que ésta pretendía ser su realización definitiva.⁶ Y este punto nos lleva a la tercera característica de la configuración epistémica racional.

Tercera: el orden wolffiano de los tratados respondía a una razón epistémica profunda: según Wolff, la Filosofía práctica —y allí estaban, como veremos, los saberes sobre *lo social*—, debía fundarse en la Psicología. Conocer las razones de ello nos permitirá captar la diferencia entre este régimen *racional* de verdad y el régimen experimental. Si la ciencia racional procedía a la búsqueda un sistema fundado en principios, los cuales debían ser tan verdaderos y universales como para poder deducir de ellos todas las ciencias, es porque avanzando por la senda cartesiana, se propuso estudiar las condiciones del sujeto de conocimiento para construir una ciencia general de ellas sobre la que pudiera fundarse luego una ciencia de los actos individuales y de las leyes sociales.⁷

Así, la ciencia racional se consagró a producir los principios de los cuales se derivarían las verdades de la ciencia y de la moral: “extraer los principios para aplicarlos a los hechos”, he ahí su fórmula sumaria y de duración multiseccular (GÉNY, 1913, p.9). Ciencias como la Lógica, la Psicología, la Ideología, la Gramática General

⁵ En Colombia se usaron tanto en su versión completa, como en un compendio español reeditado varias veces para uso escolar. Se trataba de la reedición del manual usado desde 1821 (GARCÍA, 1869). Además del compendio citado, la edición de la *Ideología* leída en Colombia fue la editada por Madame Lévi, París, 1825-1826.

⁶ “¿Por qué método, o con que ayuda de qué medios, todas las ciencias naturales han progresado hasta el grado de perfección en que hoy se encuentran? Y ella sin duda nos dirá, que 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 método al estudio del entendimiento, y a esto se deben los progresos de la ideología, gramática general y lógica. Adam Smith y J. B. Say hicieron la aplicación de este método a los hechos y leyes que dicen relación con la riqueza, y han formado una ciencia. Y el instrumento con que se han descubierto todas las verdades ¿habría de extraviarnos únicamente cuando lo aplicamos a nuestras acciones y a la legislación? Parece que es muy racional buscar las verdades morales por el mismo sendero que nos ha conducido a todas las otras” (ROJAS, 1882, p.9).

⁷ “A partir de los trabajos de Foucault y Chomsky en 1966, el *Arte de Pensar* [y la *Gramática General* de Port Royal] se convierten de cierto modo, en una de las referencias privilegiadas de nuestra modernidad filosófica” (MARIN, 1970, p.8).

—las nomenclaturas y los contenidos variaban según el canon de cada escuela de pensamiento, como se irá explicando— eran, por tanto, el lugar de producción de esas teorías del conocimiento que debían garantizar deductivamente tanto la verdad de la ciencia como la bondad de la conducta moral de cada individuo.⁸ De ahí la posición estratégica de las “ciencias del conocimiento y el lenguaje” como piedra angular de este canon, y de sus epistemologías correlativas. Y mientras los liberales a inicios del siglo XIX defendieron la Ideología y la Gramática general, los conservadores se alinearon tras la Psicología (como tratado gnoseológico del alma) y la Teodicea wolffianas como materias necesarias para la formación universitaria de los jóvenes: el lugar estructural, epistémico, de la Psicología y la Metafísica en el canon racional, era equivalente, isomórfico, aunque la divergencia materialista/teísta las opusiera en la superficie político-académica.

Sin embargo la Gramática General fue una ciencia compartida durante la primera parte del siglo por los cánones liberales y conservadores, pues tenía el prestigio de una ciencia general del lenguaje, cultivada por don Andrés Bello⁹; y —valga develar desde ya la sorpresa— el canon católico de Balmes incluía un tratado de Ideología y otro de Gramática General bajo el nombre de Metafísica. Todo ello en medio de la batalla por fijar el canon escolar de los cursos destinados a la formación preparatoria (la Filosofía) de los jóvenes universitarios. Por otra parte, y según la información que tenemos hasta ahora, parece que la Economía Política, enseñada en la Facultad de Jurisprudencia como parte de las Ciencias morales y políticas, nunca fue rechazada por ningún bando, y nunca fue cuestionado su método, su prestigio ni su continuidad como saber de gobierno sobre *lo social* desde finales del siglo XVIII. Esta serie de paradojas son el tema de este artículo, así que comencemos a explicitarlas un poco más.

⁸ “La Gramática General puede definirse como el análisis verbal, que representa analíticamente el sistema de las ideas del espíritu. Ciencia del “arte de hablar”, su proyecto buscaba el establecimiento de aquel sistema de identidades y de diferencias que cada lengua se da para cumplir su objetivo, o lo que es lo mismo, su taxonomía. Si es general, no es tanto pues porque sea el compendio de todas las lenguas posibles, cuanto la puesta en funcionamiento de la Ciencia general de la medida y el orden en el ámbito del lenguaje. Y ello sólo podía ocurrir cuando la experiencia del mismo fuese pensada como Discurso. (...) Si es razonada, es porque (...) alcanza el nivel de las leyes que valen de la misma forma para todas las lenguas: porque la “razón” que atraviesa la singularidad de las lenguas no es del orden de lo que los hombres en general pueden querer decir” (MONTROYA, 1998, p. 96).

⁹ Aunque Bello toma partido por las gramáticas particulares, distanciándose de la Gramática general, comparte el método y un grupo de conceptos de ésta (ALONSO, 1981, p.xxxvii).

Esta reforma fue pensada originalmente por Wolff como una continuidad, un remozamiento técnico de la filosofía escolástica universitaria mediante la depuración matemática del silogismo, y la discrepancia pareció centrarse en cuanto al lugar de la Lógica en el canon de estudios, pues si para el “peripato” la Lógica (silogística) era la base, el canon wolffiano subordinaba la Lógica a una ciencia previa que se ocupaba de los fundamentos del conocer y el obrar, y no sólo del mecanismo del razonamiento. Pero bajo esta continuidad —¿política, cultural?— asistimos a un fisuramiento en el plan epistémico. La metodización del silogismo fue el efecto de superficie más notorio, y generó en todas partes una virulenta reacción contra el “añejo peripato”, aguzando las disensiones entre las tradiciones intelectuales, que fueron llamados en el mundo hispanoamericano “escuelas de partido”. Nueva Granada no fue la excepción, ya lo vimos desde los discursos de José Celestino Mutis y las pugnas por el canon y los textos de curso durante toda la segunda mitad del siglo XVIII (SILVA, 2002, p.50-62; DÁVILA, 2012a, p.33-52).

Pero la fisura tuvo efectos mucho más amplios, pues significaba nuevas ciencias y nuevos lugares en el orden de las ciencias. Silva la ha llamado, refiriéndose a la ciencia newtoniana, un “nuevo modelo de verdad”. Pues además de la física, Wolff reorganizó la metafísica: la “vieja” ciencia del alma —que éste dividió en racional y experimental— se reconstituía así: la psicología experimental se ocupaba de los estados del alma, como las sensaciones, la imaginación, la memoria, la atención, el entendimiento (la capacidad de representarse claramente lo posible), y la razón (el conocimiento de las relaciones entre las verdades); así como del comportamiento práctico que trata de la voluntad y la libertad (PÉREZ, 1995, p.38; DÁVILA, 2012a, p. 88-90). La psicología racional buscaba explicar mediante principios *a priori*, la naturaleza del alma como sustancia simple, la relación entre cuerpo y alma, y la relación entre conocimiento y deseo, fundamental en la moral wolffiana, pues dicha relación daba cuenta del placer y el dolor, el bien y el mal. Así, el enunciado que justificaba el orden wolffiano establecía que: “estas verdades [de la Psicología] confirmadas mediante experiencias certeras, son el fundamento de las reglas según las cuales se rigen las potencias del alma tanto en el conocer como en el querer y el no querer, *consiguientemente el fundamento de las reglas de la Lógica, la Moral y la Política*” (WOLFF, 2000, p.105). Ya no había conciliación con el pasado escolástico.

¿Y hacia el futuro republicano? Los sensualistas se opusieron crudamente a toda Psicología como ciencia (metafísica) del alma, así como se opusieron a toda Ontología o Metafísica, y postularon, de modo excluyente, que la única ciencia base del canon debería ser la Ideología, “ciencia de ciencias”, pues era *la ciencia general de las ideas*. Como es sabido, esta postura produjo un fuerte choque que absorbió las luchas intelectuales y políticas a lo largo del siglo XIX. Los episodios de la Querrela benthamista (1835)¹⁰ y de la Cuestión textos (1870) están ahí para probarlo (MARQUÍNEZ, 1983; LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1993; SALDARRIAGA, 2004). Este efecto de incompatibilidad fue tan traumático que hasta el presente los investigadores continúan describiendo este canon sensualista institucionalizado en el Plan de Estudios del general Santander (1826),¹¹ como un corte abrupto respecto del canon de estudios de fines del siglo XVIII. Claro, la psicología wolffiana era teísta —de fuente protestante— y se ocupaba del alma, mientras que la Ideología sensualista era, si no materialista —de ello fue acusada con cierta incompreensión por parte de sus opositores— en todo caso se ocupaba (sólo) de los problemas de la sensación y la representación, dejando el asunto del alma “para los metafísicos”.

Esto es innegable en el plano de las escuelas intelectuales y de las estrategias teóricas en juego en el campo político-intelectual; pero en el plano epistémico el panorama es diferente, aunque complementario: si la Ideología podía ser enseñada como lo (único) útil de la Metafísica, es porque estaba ocupando el lugar que la psicología wolffiana tenía como fundamento del canon filosófico. Y ambas ciencias podían aspirar a tomar ese lugar porque las dos —Psicología e Ideología— eran ciencias del entendimiento, y cumplían con la condición de ser “el fundamento de las reglas de la Lógica, la Moral y la Política”, tal como el orden wolffiano lo había establecido. Y en

¹⁰ Los tratados de Bentham sobre *Legislación universal* y de Destutt de Tracy sobre *Ideología* habían sido sucesivamente adoptados en 1826 por el Plan de Estudios firmado por el general Santander, suprimidos por Simón Bolívar en 1828, luego restablecidos por Santander en 1833, reemplazados por los textos de Heinecio y Balmes en el Plan de Estudios de Mariano Ospina Rodríguez en 1844, vueltos a utilizar desde 1848 durante el período de la “libertad de enseñanza”; y aún tras esta polémica el Congreso de 1870 “recomendó” la enseñanza de la *Ideología* como texto oficial de filosofía en la Universidad Nacional (JARAMILLO, 1962).

¹¹ Sobre las cátedras de Filosofía que ordenó el Plan de Estudios de 1826, se estipuló: “CAPÍTULO XXIV: Clase de filosofía y ciencias naturales: Artículo 157. [Se enseñará] *Ideología o metafísica*, Gramática general y Lógica. Un catedrático enseñará estos ramos, que comprenden bajo de sí, *lo que hay de útil en la metafísica*. Se leerán por la ideología de Destutt de Tracy, y el maestro podrá consultar también a Condillac en sus clases de lógica, del origen de los conocimientos humanos, y de las sensaciones, lo mismo que a otros autores” (SANTANDER, 1926, p.434).

efecto, tras la Ideología, la Gramática General y la Lógica, se estudiaban en las facultades mayores, los cursos de Jurisprudencia, según el plan de estudios sensualista de 1826, la Legislación Universal (utilitarismo benthamista) —en lugar del Derecho natural heineciano, también otra ciencia racional wolffiana—, la Economía Política —por el *ideólogo* J. B. Say—, y la Ciencia de la Administración; que eran las Ciencias morales y políticas, esto es, ciencias racionales para el gobierno de lo social. Esto quiere decir que, incluyendo la Economía Política —que está a la espera de un estudio a profundidad—, las ciencias de lo social eran ciencias sobre las verdades que debían guiar el pensamiento y la conducta de los ciudadanos, de los hombres del común, tanto como ciencias de la administración del estado, su organización y su ordenamiento.

Ahora bien, por los datos fragmentarios pero de amplio cubrimiento que publicó la Gaceta de Colombia, el periódico oficial del estado colombiano bajo el gobierno santanderista, y través del cual éste hacía seguimiento a los establecimientos educativos, podemos ver, hacia fines de la década de los años 1830, un fenómeno que llama la atención y sobre todo, que exige explicación: el fenómeno de coexistencia, en los colegios y casas de educación de las provincias que empezaban a montar cursos de la Facultad de Filosofía y Letras, de las materias de Ideología, de Psicología y de Metafísica, como si en vez de ser opuestas entre sí, fueran complementarias.

He aquí unas muestras: el caso más flagrante de esta “conciliación ilusoria de incompatibles” tal vez haya sido el siguiente, pero estaba lejos de ser un caso aislado:

(...) En la Casa de Enseñanza de Ipiales, provincia de Pasto: Tres cursantes de la clase de filosofía expusieron extensamente los tratados de ideología y lógica. Tres cursantes de la misma clase explicaron los tratados de metafísica referentes al alma humana y sus facultades, y a la existencia de Dios (...) ¹².

O esta otra mezcla, también extraña, pero a la que no se puede acusar de “ignorancia provinciana” como podría pasar con la anterior:

(...) Colegio del Rosario. Seis cursantes de la clase de primer año de filosofía demostraron 39 operaciones de aritmética y 17 de álgebra; y los mismos

¹² “Cuadro de los certámenes presentados en este año en las universidades, colegios y casas públicas de educación existentes en la república (16 de diciembre de 1838)” (LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1990, T. III, p.300).

sostuvieron 22 proposiciones de ideología y 66 de la parte metafísica de la gramática general (...) ¹³.

Los seminarios católicos tampoco escaparon al peso del nuevo canon de estudios sensualista, pero preservaron la psicología:

(...) en el Colegio Seminario de San Fernando Antioquia, [...] once cursantes de la clase de filosofía expusieron toda la gramática general, 21 cursantes de la misma clase demostraron 18 proposiciones de moral; 8 cursantes de la misma clase explicaron los principales fundamentos de la psicología y de la lógica (...) ¹⁴.

En otras regiones como la costa norte, durante esta época se conservó, por el contrario, una cátedra de metafísica y no se estudiaba la *ideología*. ¹⁵

En efecto, la explicación puede darse recurriendo a las contingencias de la vida política local, a la ignorancia —causa menos plausible— de las divergencias ideológicas, y a los esfuerzos mercantiles y simbólicos para no perder alumnos entre las familias católicas y liberales... Pero queremos también avanzar hacia un plano menos contingente y pensar otros procesos de nivel epistémico. Dicho en forma muy sumaria, y esperando nuevas investigaciones monográficas que profundicen el análisis histórico, podemos aseverar que las luchas entre sensualismo y catolicismo en Colombia entre 1770 y 1870, se dieron, como pensamos demostrar, dentro de un mismo campo epistémico (la configuración o matriz racional), y bajo un mismo formato de orden de las ciencias universitarias (el canon wolffiano). Las monografías históricas a que aludimos —que ya empiezan a ser elaboradas— van mostrando que, por una parte, hubo posibilidades de convivencia entre los cánones sensualista y católico, y por otra, que cuando el canon sensualista establecido por el Plan Santander de 1826 fue desplazado por un nuevo Plan de Estudios conservador, católico, entre 1842 y 1844, se produjo un fenómeno de cambio de materias, pero sin cambio epistémico, un doble fenómeno que no había sido advertido hasta ahora, cuando podemos sacarlo a luz gracias a los métodos de una historia epistémico-epistemológica de los saberes.

¹³ “Cuadro de los certámenes... (19 de agosto de 1838)” (LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1990, T. III, p.282).

¹⁴ “Cuadro de los certámenes... (31 de diciembre de 1837)” (LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1990, T. III, p.215).

¹⁵ “Distrito universitario del Magdalena e Istmo. Cuadro de los certámenes... (23 de abril de 1837)” (LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1990, T. III, p.166).

El modo de operación de esta historia consiste en buscar ciertas estructuras subyacentes, o mejor, implícitas, en conjuntos de saberes disímiles a primera vista, en tratar de establecer el sistema de esa dispersión, el régimen enunciativo que pudo gobernar la aparición, desaparición, intercambio y diferenciación de los objetos de discurso, las modalidades de enunciación, las arquitecturas conceptuales y las estrategias teóricas que caracterizaron tales prácticas discursivas: en una palabra, tratar la multiplicidad de escuelas, de teorías, de ideologías y de opiniones, como la manifestación “de superficie” de una formación discursiva, de una estructura implícita que, en lugar de ser concebida como un referente de unidad y coherencia, debe ser pensada, en cambio, como un haz de relaciones enunciativas que ha regido, para un momento histórico y para una formación social determinadas, la dinámica de las continuidades y discontinuidades en prácticas de saber delimitadas. Es un ejercicio localizado de lo que M. Foucault ha denominado una *arqueología del saber*¹⁶.

Canon epistémico, canon de tradición, canon pedagógico: los Planes de estudio entre 1837 y 1868

En este apartado queremos presentar algunos datos sobre el turbulento movimiento del canon de estudios de filosofía entre los años 1837 y 1868, y apuntalar nuestra hipótesis sobre las relaciones de oposición y complementariedad entre cambio epistémico, cambio pedagógico y cambio político en el campo intelectual colombiano durante el siglo XIX. El estudio del período en cuestión es retador porque se caracterizó por la secuencia de dos momentos políticos de signo opuesto: entre 1837 y 1848, un período de reacción católica antiliberal, centralizadora y “autoritaria”, y entre 1848 y 1868, un período de “anarquía liberal”, federalista y abierta al *laissezfairismo*, que en educación implementó una política de “libertad absoluta de enseñanza”.¹⁷ Y en este

¹⁶ “Una formación discursiva no es, pues, el texto continuo y sin asperezas, que corre bajo la multiplicidad de las contradicciones y las disuelve en la unidad serena de un pensamiento coherente, tampoco es la superficie a la que viene a reflejarse, bajo mil aspectos diferentes, una contradicción que se hallaría a la vez en segundo término, pero dominante por doquier. Es más bien un espacio de disensiones múltiples; es un conjunto de oposiciones diferentes cuyos niveles y cometidos es preciso describir” (FOUCAULT, 1970, p.261-262; CANGUILHEM, 1983).

¹⁷ Hemos trazado ya el marco de este período en el artículo “El canon de las ciencias universitarias en la Nueva Granada, 1774-1896” (SALDARRIAGA, 2012a), primer producto de investigación del presente proyecto. Sin embargo, en ese momento no veíamos tan claramente como ahora, tras la tesis de J. M. Dávila (2012a, 94-145), la importancia epistémica y la permanencia estructural del orden wolffiano de las ciencias, como tampoco los distintos planos del orden de las ciencias racionales. Acá retomamos los

lapso volvemos a constatar el fenómeno de la coexistencia de materias incompatibles en un mismo pensum escolar.

Habiendo señalado los límites de una explicación de las transformaciones y las luchas por los saberes legítimos en el sistema universitario, referida sólo a las dicotomías bipartidista o laica/religiosa, creemos necesario poner en juego algunas categorías que nos ayuden a identificar y delimitar los niveles del análisis, y pensar sus interacciones. Creo que sería necesario introducir una distinción entre tres “tipos” o niveles del canon, o mejor, tres planos de funcionamiento de una determinada división de las ciencias y su orden: uno, el canon que aparece visible, explícito y reglamentado en los planes oficiales de estudios de las instituciones educativas. Sería el *canon institucional* o mejor *pedagógico*, este es usualmente fijado políticamente por las autoridades educativas de turno y sufre procesos de negociación y conciliación, pero se propone a la vez como un canon general, nacional y neutral en tanto es garantizado por el estado para todos los ciudadanos. Dos, el, o mejor los cánones construidos por las tradiciones intelectuales o escuelas de pensamiento, que reflejan la perspectiva particular de un grupo, una tradición heredada, una comunidad de intereses y cultura. Este *canon*, que llamaríamos *de tradición intelectual*, —tentados de llamarlo *de escuelas de partido*—, por un lado contribuye al desarrollo de disciplinas, áreas específicas del saber o líneas de investigación, pero selecciona las ciencias y teorías que cada corriente considera necesarias para apuntalar su propia perspectiva del mundo, con exclusión de las opuestas.¹⁸ Y tres, el que denominaré *canon epistémico*, se localizaría, siguiendo a Canguilhem y Foucault, en la matriz o conjunto de reglas que determinan unos órdenes posibles —objetos, conceptos, sujetos, estrategias teóricas— para una formación discursiva. Este “canon”, antes que un orden ideal o un fondo común para los saberes, las disciplinas o las doctrinas, consiste en las reglas de juego de un régimen de verdad, a la vez cerradas, prefigurativas, *a priori*, pero constituidas y mutables históricamente, abiertas a combinatorias, contradicciones, multiplicidades y dispersiones. Ensayaremos este modelo topológico para probar su utilidad analítica.

Pues bien, retomemos el relato. Desde 1837, con el ascenso de sectores conservadores moderados y antisantanderistas encabezados por José Ignacio de

rasgos centrales del período de mitad de siglo XIX para refinar nuestra hipótesis.

¹⁸ Un estudio magistral sobre este juego de las tradiciones intelectuales y sus cánones escolares en filosofía puede seguirse en *Tres versiones rivales de la ética* (MACINTYRE, 1992).

Márquez (1837-1841), y bajo la presidencia del general Pedro Alcántara Herrán (1841-1844), se expiden dos Planes de estudios para Universidades, uno en 1842 y el otro en 1844, firmados ambos por su inspirador intelectual, Mariano Ospina Rodríguez, Secretario del Interior y futuro fundador del partido conservador (OSPINA, 1844; OSPINA, 1926).

Ospina Rodríguez, un modernizador católico —“neoborbón” lo ha llamado el historiador Frank Safford)—,¹⁹ concreta la reacción anti-utilitarista modificando el canon filosófico del Plan Santander: por una parte, con una política de apoyo a las *ciencias útiles*, aumenta las cátedras de matemáticas, de ciencias naturales, agricultura y zoología, medicina e ingeniería, y por otra, ataca el núcleo conceptual de los *ideólogos*, excluyendo aquellas “perniciosas ciencias nuevas” y sus tratados: elimina la Ideología y la Gramática General —cambiándolas por una Psicología— restaura la Metafísica y reintroduce la Teodicea (wolffianas) y agrega a la Moral el estudio de unos Fundamentos de la Religión para sustituir la Legislación Universal y el Derecho natural.

Los historiadores colombianos hemos reseñado este asunto como un evento obvio, repitiendo que “el Sr. Ospina cambió a Bentham por el tratadista de derecho romano Heinecio y a Destutt de Tracy por el neoescolástico Balmes”.²⁰ Si desde el punto de vista político, la mera mención de los nombres de estos autores bastaba para emblematicar la reacción católica, desde el punto de vista intelectual el asunto resulta muy complejo. En lo que respecta a Heinecio, aunque aún es poco lo que podemos decir hasta no disponer de estudios detallados, hay que subrayar, como ya lo señalamos en la primera parte, que su lugar en los estudios superiores neogranadinos fue polémico y multívoco. Era uno de los tratadistas de derecho natural que prolongaron la obra de Wolff, Grocio, Puffendorf, y aunque también de tradición protestante y racionalista, su derecho se remitía sin duda a una fuente divina.²¹ Fue por tanto el autor que,

¹⁹ El historiador norteamericano Frank Safford llama “neo-borbones” a los dirigentes liberales y conservadores de la primera mitad del siglo XIX, con indudable acierto, pues todos prolongaron el programa modernizador de los tecnócratas ilustrados de fines del siglo XVIII (1989, p.149).

²⁰ Esta frase se repite de modo ritual en todos los textos que se han ocupado de este evento. En efecto, en 1844 Ospina manda enseñar otra vez el derecho romano por el tratado de Heinecio (MÁRQUEZ, 1844).

²¹ Johann Gottlieb Heinecke, conocido también como Juan Teófilo Heinecio o Juan Heinecio, latinizado Johannes Heineccius (Eisenberg, Turingia, 11 de septiembre de 1681 - Halle, 31 de agosto de 1741), fue filósofo y jurista alemán. Según Betancur Serna “Heineccio era pieza importante en la difusión de los planteamientos liberales (...) doctrinal y universitariamente, si no nos equivocamos, podemos situar el origen del constitucionalismo español y neogranadino [colombiano] en la obra de Juan Heineccio” (2010, p.89).

acercándose más a la ortodoxia católica, sirvió para liquidar los saberes escolásticos, pues en Nueva Granada se leyeron no sólo sus obras de derecho romano, sino sus Elementos de Derecho natural y de Gentes y su Lógica. Ésta última fue considerada como “herética” todavía en 1820.²² A pesar de ello, respecto de Heineccio, un liberal podría tal vez acusar a Ospina de retardatario, de retorno al pasado. De hecho, salvo en este Plan de Estudios que rigió hasta 1848, Heineccio no volvió a ser utilizado como texto de estudio, que se sepa. Pero no pasaba lo mismo con respecto a Jaime Balmes.²³

Este sacerdote catalán fue, sin duda, el pensador y polígrafo católico de mayor difusión en el mundo hispanoamericano, antes de la declaración de la filosofía tomista como pensamiento oficial católico por León XIII en 1879, pero en Colombia la obra de Balmes se siguió utilizando ampliamente hasta *mediados* del siglo XX. Su pensamiento terminó siendo etiquetado como neoescolástico, o precursor del neotomismo, pero al releerlo con detención no hay tal. Balmes fue un intelectual contemporáneo de todas las filosofías importantes del siglo XIX, cuya empresa consistió en adecuar la filosofía cristiana para el debate con el kantismo, el positivismo, el eclecticismo, el sensualismo... usando su mismo bagaje conceptual. Construyó una filosofía moderna que podríamos catalogar como “realismo del sentido común”, inspirada en los denominados filósofos escoceses del sentido común, Thomas Reid y Dugwald Stewart,

²² La anécdota la refiere el liberal Florentino González, por entonces estudiante de derecho: “Así se pasó el primer año de nuestro estudio de filosofía, en el que lo de más provecho que estudiamos fue la lógica de Heineccio, y la aritmética de Wolffio. (...) Debo hacer aquí mención de un incidente que ocurrió cuando empezamos a estudiar la lógica de Heineccio. Era catedrático de teología en el mismo colegio el doctor Francisco Margallo, eclesiástico de acendrada virtud; pero cuya religiosidad rayaba en fanatismo. Luego que este eclesiástico supo que los libros antiguos que servían para la enseñanza de aquella ciencia no serían el texto de nuestros cursos, y que el hereje Heineccio había de substituidos, clamó altamente contra tal medida y suscitó contra ella a todo el clero. El resultado fue que Heineccio fue proscrito ostensiblemente, pero sus principios fueron consignados en el cuaderno de lecciones que nos dictó el catedrático, doctor José María de Latorre y Uribe. El libro se consideró como prohibido; pero por la misma razón fue más leído: es lo que sucede cuando se persigue los libros” (GONZÁLEZ, 1971).

²³ Jaime Luciano Balmes y Urpiá, (Vich, 1810-1848), catalán, sacerdote y filósofo, periodista y profesor de matemáticas, además de los tres libros más conocidos que mencionaremos, realizó su obra en diez años: en 1840 escribió un opúsculo, *Observaciones Sociales, Políticas y Económicas sobre los Bienes del Clero*, que junto con otro, *Consideraciones sobre la Situación en España*, lo hicieron muy conocido. En 1841 fue elegido miembro de la Academia de Barcelona. En 1844 fundó en Madrid una publicación de carácter clerical y monárquico *El Pensamiento de la Nación*. En esta época, el objetivo de Balmes era lograr el matrimonio de la reina Isabel II de España y el hijo mayor de Don Carlos de Borbón para poner fin a los graves problemas políticos que existían en España. En ese año escribió *El Protestantismo Comparado con el Catolicismo en sus Relaciones con la Civilización Europea* como respuesta a la tesis de Guizot. En seguida fue traducido al italiano, alemán e inglés. En 1847 fue recibido en la Real Academia Española. (*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana.*, Volumen 7, p. 381). Sus *Obras Completas* (Madrid: Ed. Católica, 1948) ocupan 8 volúmenes.

pero atravesada por sus lecturas desde Bacon hasta Kant... y Santo Tomás.²⁴ Con ciertas precauciones, más bien podríamos decir de Balmes que es el Victor Cousin católico,²⁵ justamente por oponérsele punto a punto.²⁶ De hecho, justamente entre los años 1842 y 1848, año de su prematura muerte, Balmes se consagró a la empresa monumental de poner a punto un canon de filosofía católica moderna, tras el vacío que en el mundo intelectual iberoamericano dejó desde mediados del siglo XVIII la crisis de la segunda escolástica, y frente a la doble mole intelectual que, al modo de Scila y Caribdis, significaron las *Críticas* de Kant, frente a frente con la obra radical de los Ideólogos franceses posrevolucionarios.

Balmes —quien parece dedicó su estancia en París en 1845 a la lectura del filósofo alemán—, se propuso, al igual que la mayoría de los intelectuales católicos de la época, hallar la alternativa católica a esa “filosofía trascendental”. Más aún, algunos estudiosos actuales del filósofo de Vich sostienen que “la *Filosofía Fundamental* muestra, *grosso modo*, el esquema de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (y aún de la *Crítica de la razón Práctica*, si se considera la parte final del último libro de la *Filosofía Fundamental*), tal vez como la mejor manera de plantear una doctrina simétricamente inversa, y Roig Gironella llega a decir que las intenciones de Balmes son las de hacer una Crítica de la Crítica” (LÓPEZ MEDINA, 1997, p.27-28). En cambio, es casi seguro que Balmes no haya tenido contacto directo ni indirecto con la filosofía comtiana. El ímprobo esfuerzo le agotó la vida, pero produjo tres obras que apuntalaron el sistema educativo católico hasta fines del siglo XIX: *El criterio* (1845), un texto de difusión masiva y elemental que aún hasta fines del siglo XX fue reeditado,

²⁴ Esta es la lista de autores modernos que tienen un lugar en su manual, unos para criticarlos, otros para retomarlos: Bacon de Verulam, Descartes, Gasendo, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke, Berkeley, Vico, Leibniz; Buffier, Reid y la escuela escocesa del sentido común —su fuente más cercana—, Hume, Condillac, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Lamennais, Cousin, y Krause (BALMES, 1948, p.xiii-xiv).

²⁵ En la laica Francia, Cousin representa una propuesta de “acuerdo” entre el catolicismo y el campo del pensamiento laico, “proponiendo a la Iglesia y a sus teólogos una especie de concordato a partir de una precisa delimitación de esferas: la filosofía, espiritualista, llega al conocimientos de Dios por la mera razón, pero no toca los misterios de la fe, sino que se dirige a la élites de los intelectuales, mientras que la Iglesia mantiene su “derecho” de enseñar su fe en las escuelas públicas” (DESPLAND, 1997, p.197). Una diferencia notable con Balmes es que Cousin no sólo quiso que su sistema fuese la filosofía oficial del Imperio, sino que, usando su poder político para ello, llegó a controlar los concursos de profesores y catedráticos (VERMEREN, 1995).

²⁶ “El que quiera nutrirse de doctrinas panteístas y otros errores graves contra la religión, lea las obras de M. Cousin, y allí aprenderá otra cosa muy importante para semejantes casos y es el negarse a sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas, el sostener el sí y el no con la mayor serenidad” (BALMES, 1948, p.527).

una *Filosofía elemental* (1846) manual completo con todos los tratados (wolffianos) requeridos para la enseñanza secundaria, y la *Filosofía fundamental*, un denso volumen destinado a refutar los sistemas de Kant y de Cousin, para uso de las universidades y del mundo académico católico (1848).²⁷ Sería necesario detenerse largamente sobre la síntesis balmesiana,²⁸ pero sólo destacaremos acá dos argumentos que conciernen a nuestro tema: su propuesta de canon para la filosofía católica, y la epistemología en la que lo fundamentó.

Primero, veamos un poco el panorama político-pedagógico: el manual balmesiano de *Filosofía elemental* se difundió en Colombia a partir de su edición de 1846 y logró su institucionalización escolar hacia 1868, manteniéndose así hasta que fue relativamente desplazado tanto por los manuales neotomistas como por los cursos positivistas, hacia 1883.²⁹ Ello daría pie para pensar que la división de los tratados adoptada por el catalán fijó el *canon de tradición católica* adoptado por los conservadores frente a los *cánones de tradición sensualista y ecléctica*, sus rivales más inmediatos en Colombia hacia la mitad del siglo XIX.

Pero para tratarse de una tradición intelectual católica, el canon de los tratados que componían la *Filosofía elemental* aparece muy peculiar: el primer curso es el de la Lógica (un tratado sobre “los medios de conocer y llegar a la verdad”, con un somero recuento de la silogística declarándola casi desueta), y luego, bajo el nombre de *Metafísica* ha comprendido los cursos de *Estética* (De los sentidos, la imaginación y los sentimientos), de *Ideología pura*, de *Gramática General*, de *Psicología* y de *Teodicea* (o Teología Natural), y finalmente, la *Ética o moral* (que incluye una Teoría del poder público, es decir, las ciencias morales y políticas). Diríase justamente una mezcla del canon de los *Ideólogos* con el canon wolffiano, y más aún, produciendo algo así como una versión católica de las ciencias racionales, ¡la Ideología, la Gramática General y la

²⁷ La obra de Balmes fue traducida de inmediato por la intelectualidad católica europea a varios idiomas: francés, alemán, portugués, italiano, polaco... ((LÓPEZ MEDINA, 1997, p.12).

²⁸ Hemos dedicado varias monografías al tema (SALDARRIAGA, 2006a; SALDARRIAGA, 2012a).

²⁹ Un detalle técnico: el decreto de Ospina no decía cuál era el texto de Balmes recomendado, y dada la fecha, no podía ser aún ninguno de los tres textos mayores arriba citados, publicados a partir de 1845. No es descabellado conjeturar que haya sido *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (Barcelona, José Taudó), publicado entre marzo de 1842 y febrero de 1844; en particular su T. III (Cap. XLVIII: “La religión y la libertad”), dedicado a exponer “el liberalismo de la tradición católica” bajo los principios del Derecho natural, usando como fundamento la doctrina “tomista-suareciana” del *poder indirecto*.

Lógica! Retornaremos a esta nueva “conciliación de incompatibles”, tras echar una mirada al canon rival, el espiritualista cousiniano o *ecléctico*.

Parezca como pareciere la ortodoxia del canon balmesiano, era la respuesta católica a sus adversarios. En principio la *Filosofía elemental* se utilizó ampliamente en los seminarios y en los colegios católicos privados —y en los públicos cuando el catolicismo estaba en posición de gobierno—, pero el asunto es que también circuló en varios colegios liberales, y no los menores. Hemos hallado en una miscelánea de la Biblioteca Nacional de Colombia un fragmento de “Programa de los asertos para los exámenes” de un colegio privado, cuyo nombre y fecha no ha sido posible identificar. Sabiendo que el catedrático de “Ciencias Intelectuales” fue allí el cura liberal Pedro Antonio Vesga, se puede situar en la década de 1860. Lo sorprendente de este Programa es que indica los textos usados por el sacerdote-profesor, así:

(...) Acto 8º: *Ciencias Intelectuales*: Prof. Pedro A. Vesga; *Psicología* [sigue lista de alumnos] según la obra del señor M. Ancízar³⁰; *Lógica*. [Alumnos...] según la obra del señor Jaime Balmes; *Estética*. [Alumnos...] según la obra del señor Jaime Balmes. *Ideología*. [Alumnos...] según la obra del señor Jaime Balmes (...) (p.15-16).

Subrayemos: un mismo profesor —sacerdote y liberal— enseña al tiempo los textos de Ideología del padre Balmes, pero además, ¡ha tomado la Psicología del espiritualista Ancízar!³¹

¿Es que muchos —¿desinformados?— no vieron la incompatibilidad entre las *tres* escuelas de pensamiento? Pero el argumento de ignorancia, por lo menos entre los profesores, no es verosímil, pues la raíz de las mezclas viene de las propias fuentes, los

³⁰ El texto era *Lecciones de Psicología redactadas por M. Ancízar. Escuela ecléctica*, “tomadas del curso de Filosofía de Felipe (sic) Damiron y de las ideas de Víctor Cousin esparcidas en su Historia de la Filosofía, en los Fragmentos y en el Curso de 1810 a 1841” (ANCÍZAR, 1851, p.ii-iii). Su fuente directa era el curso del “más fiel de los cousinianos”: *Cours de Philosophie. Première Partie: Psychologie* (DAMIRON, 1837). Según Loaiza, Ancízar ya había publicado en Venezuela, en 1845, siendo rector del Colegio de Carabobo, unas *Lecciones de Psicología y de Moral*, del que no se conocen ejemplares, pero de la cual se conservan en archivo los manuscritos de la parte concerniente a la moral, curiosamente suprimida de la edición colombiana (2004, p.78).

³¹ Manuel Ancízar (1812-1882). Periodista, político, filósofo y viajero; graduado en Jurisprudencia en Bogotá, educado en Cuba, Venezuela y Estados Unidos donde vivió y estudió. Regresó a Colombia en 1847. Francmason de alta graduación, fundó múltiples empresas periodísticas con el fin de “ilustrar las masas”, participó en la Comisión Corográfica, dirigente de la Reforma Instruccionista liberal entre 1869 y 1886, fue parte del gabinete liberal independiente de Rafael Núñez que inició el desmonte del régimen liberal radical en 1876.

manuales de filosofía. Y el caso no era aislado: hemos documentado otra mezcla similar en 1858, en el Programa del Colegio de Paredes en Piedecuesta (Santander), de lejos el más serio y calificado colegio liberal de provincias. Aunque los datos son más escuetos, se ve otra curiosa coexistencia de cursos:

(...) Moral, Religión y Urbanidad (...) Lógica, Gramática General, Retórica, Mitología; (...) Historia, (...) Principios de Legislación, Legislación de la Nueva Granada y procedimientos judiciales, Principios de Economía Política, Ciencia Constitucional y Administración, Derecho Internacional y Diplomacia, Comercio y Estadística (...).³²

Acá no hay Ideología ni Psicología, pero sí la Gramática general, junto con la Religión y las ciencias morales y políticas liberales. Y aún otro caso, diríase extremo, es el testimonio del joven estudiante Julio H. Palacio, sobre su educación en un colegio liberal de la Costa norte, entre 1889 y 1890:

(...) Yo tengo por orígenes de mi juvenil y romántico liberalismo la influencia de tres escritores que me dominaban espiritualmente: Victor Hugo, Lamartine, Emilio Castelar. (...) Aprendí la lógica de Balmes, leída en el Colegio Ribón de Barranquilla, con una diáfana claridad por el Doctor Eugenio Bayona, maestro insuperable, junto con la Retórica de don José de Hermosilla. (...) En punto a filosofía, mis conocimientos y lecturas se reducían a la lógica y ‘El Criterio’ de Balmes (...) (PALACIO, 1942, p.9).

Podemos esbozar una explicación política inmediata, recordando que esta década fue el momento álgido de la política *laissezfairista* de libertad de enseñanza, que abrió la libre competencia entre instituciones educativas públicas y privadas y eliminó el requisito de tener títulos académicos para ejercer alguna profesión —salvo farmacia (!) —; mientras los colegios se disputaban el mercado estudiantil ofreciendo la mayor cantidad de cursos que pudiesen sostener.³³ Y aún otra: las paradojas de la ley de

³² La lista completa documentada es: “Moral, Religión y Urbanidad, Gramática Castellana, Caligrafía, Aritmética especulativa y aplicada al comercio, Teneduría de Libros, Geografía i Astronomía, Idiomas: Francés, Inglés, Italiano, Alemán y Latín. Algebra, Geometría, Trigonometría, Agrimensura, Lógica y demás ramos de Filosofía elemental, Gramática General, Retórica, Mitología, Dibujo y nociones de pintura, Litografía, Taquigrafía, Música vocal e instrumental, Higiene, Historia, Física, Química, Mineralogía, Arquitectura Civil, Agricultura, Horticultura, Jardinería y Botánica, Principios de Legislación, Legislación de la Nueva Granada y procedimientos judiciales, Principios de Economía Política, Ciencia Constitucional y Administración, Derecho Internacional y Diplomacia, Comercio y Estadística” (CACUA, 1997, p.166-172); citado en: Olga Lucía Zuluaga (2000, p.246-247 y 250-256).

³³ “El poder ejecutivo consideró que luego de la expedición de la ley de libertad de enseñanza, los títulos académicos habían quedado convertidos en denominaciones vacías. Bajo un nuevo régimen constitucional sancionado en 1853, la igualdad se consideró garantizada cuando por la “Resolución sobre

“libertad de enseñanza”, que fue pensada para golpear la enseñanza confesional católica pero que llevaron al efecto contrario -pues el prestigio tradicional de los colegios religiosos aumentó frente a la improvisación pedagógica de los particulares y sus precarios recursos-, pueden también explicar el que incluso en varios de los colegios liberales -aquellos que no querían alarmar moralmente a los padres de familia ni perder su clientela-, se utilizara el texto de Balmes al lado de textos de los otros cánones, el de la Ideología sensualista y el de la Psicología espiritualista del cousiniano Ancízar. Podemos ensayar incluso una explicación cultural más pintoresca pero no por ello descabellada: en tiempos de libertades públicas, de imprenta y de conciencia, ni los intelectuales ni mucho menos los padres de familia, vieron incompatibilidad entre los *tres* cánones, o mejor aún, pensaron que se podían sanar pesados conflictos religiosos, ideológicos e intrafamiliares, aprovechando de paso lo mejor de todas las escuelas de pensamiento. ¿Podría reivindicarse este período como la fugaz edad dorada donde se experimentaron las posibilidades de convivencia entre distintas tradiciones intelectuales y políticas, que siempre hemos soñado para el país?

Tradiciones intelectuales y fisuras epistémicas: Caro y Balmes, Ancízar, Cousin y Kant

Es este punto es donde nuestra hipótesis puede aportar otros ángulos de análisis. Porque aún puede argumentarse, con algo más de perspicacia en historia intelectual que, en efecto, ambos autores, el ecléctico y el católico, coincidían en un rechazo común al discurso de los *Ideólogos*, y esto los pudo reunir a los ojos de una generación que por alguna razón empezaba a “cansarse” de la “cháchara utilitarista y sensualista”, frase que también puede leerse en las fuentes. Pero esa razón para aliar dos rivales contra un tercero, no puede ser otra cosa que el hallazgo de puntos conceptuales —y no sólo

títulos académicos y profesionales”, de agosto 19 de 1853 [*Gaceta Oficial*, No. 1588, (agosto 4, 1853), p. 1], se ordenó que a partir del 1º de septiembre de 1853 no se expedirían ni en los colegios nacionales ni en los tribunales los títulos profesionales usados hasta entonces, y en ningún acto o documento oficial se haría mención de ellos. Se esperaba entonces que los títulos, obtenidos por personas idóneas en cada ciencia, fueran un reconocimiento honorífico ante la sociedad. Los títulos sólo volverían a reponerse en 1867, con la creación de la Universidad Nacional” (ZULUAGA, 2000, p.202-203).

estratégicos— en común, y por supuesto, implicó un movimiento en las tradiciones intelectuales. Vale por ello la pena explorar el asunto desde el plano epistemológico.

Para avanzar en el análisis de la complejidad de la situación, ya que hemos presentado el canon sensualista, y antes de culminar con el análisis del canon balmesiano, dediquemos unos párrafos sumarios a su aliado/contrincante directo, el canon espiritualista ecléctico o cousiniano. Éste canon, que localmente produjo las ya referidas *Lecciones de Psicología* de Manuel Ancízar, llegó traducido directamente en España, a través de un manual escrito por tres discípulos de Víctor Cousin, bajo su expresa dirección pues fue realizado con el ambicioso propósito estratégico de ser el texto filosófico por antonomasia para el sistema educativo secundario, no sólo en Francia sino en Iberoamérica.³⁴ Se trataba del *Manual de filosofía para uso de los colegios*,³⁵ escrito por Jules Simon (1814-1896),³⁶ Amedée Jacques (1813-1865), y Émile Saisset (1814-1863).

Indiquemos, para colorear el relato de la modernización filosófica de la intelectualidad colombiana decimonónica, que fue a través de las obras de Balmes y Cousin como fueron conocidos y apropiados, de modo peculiar y para refutarlos o

³⁴ Victor Cousin (París, 1792 – Cannes, 1867); fue un filósofo espiritualista y escritor francés del siglo XIX; elaboró una síntesis del pensamiento de Descartes, Kant y la escuela escocesa y es considerado el líder de la Escuela ecléctica. En su vida de filósofo, fue discípulo de Pierre-Paul Royer-Collard y de Maine de Biran. Enseñó en la Sorbona y en la Escuela Normal Superior. En 1830 se hizo miembro de la Academia Francesa y en 1832, de la “Academia de Ciencias Morales y Políticas”. En 1840, tomó el cargo de consejero de Estado y el de ministro de Educación. En 1855, abandona su cátedra de la Sorbona. Durante una estancia en Alemania, conoció a Hegel, a Jacobi y a Schelling. Editó las obras de Descartes, tradujo al francés a Platón y a Proclo y entre otras obras escribió una *Historia de la filosofía en el siglo XVIII* (1829), *Du Vrai, du Beau et du Bien* (Sobre lo verdadero, lo bello y lo bueno, (1853) y numerosas biografías de mujeres célebres del siglo XVII. Su filosofía ecléctica puede describirse así: “El racionalismo cartesiano, el empirismo sensualista, la filosofía del sentido común y el idealismo especulativo son la base de la Filosofía. Por tanto, los filósofos deben sacar de estos cuatro sistemas los aspectos verdaderos para construir el gran edificio del eclecticismo”.

³⁵ Se trata de: Amedée Jacques; Jules Simon; Émile Saisset. *Manuel de Philosophie à l'usage des collèges*. Paris: Hachette, [1846¹, 1863⁴; reeds: 1868, 1872, 1877, 1886, 1892]. En Bogotá sólo hemos podido consultar la reedición de 1886 de la traducción castellana, hecha por Martínez del Romero, que fue editada por primera vez en París y Lima en 1848, pero que no parece tener diferencias: el Manual se mantuvo idéntico a lo largo del siglo. Cfr. *Manual de filosofía. Obra autorizada por el consejo de Instrucción pública*. (JACQUES, 1886).

³⁶ Jules Simon fue ministro de Instrucción Pública de 1870 a 1873, profesor de filosofía, y antiguo secretario de Cousin; se rehusó a prestar juramento de fidelidad al Emperador. Reorganizó el ministerio y emprendió una reforma pedagógica en 1872, tendiente a suprimir la enseñanza del latín y aumentar la geografía, las lenguas vivas, la higiene y la gimnástica, pero su reforma fue desmantelada por “un defensor de los estudios clásicos, Monseñor Dupanloup” (POUCET, 1999, p.85). Simon autodefine el eclecticismo cousiniano en el último párrafo de su Manual: “La escuela que en Francia ha sucedido a la de Condillac, se enlaza particularmente con la tradición cartesiana, pero apoyándose a la vez en la escuela escocesa y en la filosofía alemana”. (JACQUES, 1886, p.595).

edulcorarlos, los términos básicos de la filosofía kantiana: si Ancízar pudo acceder a la terminología kantiana por su lectura de Cousin; en 1868, también Miguel Antonio Caro, a la sazón joven profesor católico de filosofía en el liberalizado Colegio del Rosario — bajo el rectorado del curtido utilitarista Francisco Eustaquio Álvarez—³⁷ usó como texto el manual de filosofía de los eclécticos. Aunque los programas y textos de filosofía que el joven conservador dictó en 1868 en el Colegio de Nuestra Señora del Rosario, contenían sólo la Psicología y la Moral, la primera la dictó por el “texto de Amadeo Jacques, con alteraciones y adiciones introducidas por el catedrático”; y la segunda por “el texto de Jouffroy y Kant, refundidos por Julio Simon, con adiciones y modificaciones introducidas por el catedrático” (CARO, 1962a, p.285). ¿Otra “conciliación de incompatibles” a la espera de explicación?

Reframos entonces el canon del manual espiritualista: I. Introducción a la Filosofía; II. Psicología (Inteligencia, Sensibilidad, Voluntad); III. Lógica (Científica y Aplicada); IV. Moral; V. Teodicea; VI. Historia de la Filosofía. Saltan acá a la vista varias presencias y ausencias: aparece la Teodicea (una especie de teología natural o experimental, de dudosa aceptabilidad para un católico ortodoxo) y una innovación — que también aparecía en la *Filosofía elemental* de Balmes—, la historia de la Filosofía: en ella, cada tradición intelectual, la católica y la espiritualista, justificaban sus filiaciones teóricas y establecían sus precursores. Y en cuanto a las ausencias, la más evidente es la de la Ideología, reemplazada por una Psicología seguida de una Lógica, ya nada silogística; y la más notable, la de la Metafísica, aunque en la Teodicea se dedica un párrafo a “Los atributos metafísicos de Dios”, en versión cousiniana, es decir secular-espiritualista. Su eliminación se argumentaba así:

(...) En general, la metafísica es la ciencia de lo que se extiende más allá de la experiencia. De manera que la investigación de los principios constitutivos y elementales de la materia, la cuestión de la naturaleza del alma, y la de la naturaleza divina pertenecen a la metafísica. Ya no tiene ésta lugar especial en la división oficial de la filosofía; pero sin estar precisamente en parte alguna, se la encuentra algún tanto por doquiera. *Ha prevalecido el uso de presentar cada teoría metafísica tras las observaciones empíricas de donde sale.* En efecto, inferimos de ordinario el ser de sus manifestaciones, la

³⁷ Francisco Eustaquio Álvarez (1827-1897). Discípulo del jefe de la escuela utilitarista, Ezequiel Rojas, Doctor en Derecho y Ciencias Políticas, político, senador, periodista y profesor de Filosofía, Ideología y Lógica. Autor de un *Manual de Lógica, extractado de autores de la escuela experimental* (1890), que recogía sus lecciones dadas desde mediados de siglo. Opositor al ala liberal independiente de Rafael Núñez y a la Regeneración. En sus últimos años fue Rector de la liberal Universidad Republicana.

sustancia de los fenómenos, la causa de los efectos, y la conclusión, así aproximada de sus premisas, tiene de esta manera mucha más fuerza (...) (JACQUES, 1886, p.7).

Esta disolución de la metafísica, aunque coincide con la efectuada por el canon sensualista, se operaba gracias a una epistemología diferente, pues ya no remite a una doctrina sobre las ideas: la relación Teoría-Observación ya no es un continuo de sensaciones entre lo físico y lo mental, ni una deducción de primeros principios, sino un diálogo entre los datos empíricos y las teorías, enunciado que, como se verá, está ya del lado de la epistémica experimental, justamente esa *configuración epistémica empírico-trascendental* la cual, desde la ruptura kantiana, hizo posible las emergencia de las ciencias positivas del hombre, y significaba una transformación, e incluso desplazamiento, de la *configuración epistémica racional* hasta entonces hegemónica. Valga acá presentar una caracterización sumaria del lugar teórico que ocupaba el programa de los cousinianos hacia mediados de siglo, frente a las escuelas católicas y sensualistas:

(...) El carácter *espiritualista* de este programa estaba bastante acentuado, y muy alejada de las osadías idealistas del pensador de 1828. Los profesores [de filosofía] debían, en metafísica, mantener las grandes tesis de la independencia del alma en relación al cuerpo, de su sobrevivencia personal, de *la distinción entre las verdades absolutas y el saber empírico*. Si el programa daba un espacio más amplio a la psicología experimental, era para legitimar esa observación interior [introspección] a la cual la nueva escuela [ecléctica] asignaba tanta importancia en el estudio de las facultades del alma, para no reducirlas a la pura sensación a la manera condilaciana. Si la moral debía ser presentada como independiente de la religión y fundada sobre el juicio práctico de la razón, hallaba su doble punto de apoyo en la teodicea natural: la conjunción, en nosotros, de las aspiraciones morales y de la existencia de Dios, la retribución del bien y del mal en una vida del más allá (...) (FOUCHER, 1955, p.152).

Digamos, sobre el lenguaje de la crítica trascendental, que el manual ecléctico exponía de forma sumaria el uso kantiano de la noción de juicio, pero —rejilla de apropiación— despojado del método trascendental, es decir, contado al modo de los *Ideólogos*, como una génesis de las ideas:

(...) en cuanto al origen, nuestros juicios se forman a priori o a posteriori; a posteriori, cuando son el resultado de la experiencia; a priori, cuando no se necesita experiencia para formarlos. Así, todo juicio analítico es a priori, porque no hay necesidad de experiencia alguna para sacar de una idea lo que

en ella está comprendido necesariamente. Entre los juicios sintéticos, el mayor número es a posteriori, pero hay también juicios sintéticos a priori, sobre los cuales estriban las matemáticas, la física pura y la metafísica (...) (JACQUES, 1886, p.212-213).

Por otra parte, se sabe que en 1865, el mismo Caro había introducido en un colegio privado, el primer manual clásico del neotomismo, el de Gaetano Sanseverino, donde se lee:

(...) Las verdades, objeto de nuestro conocimiento, son llamadas *contingentes* si conciernen a los hechos constatados por la experiencia interna o externa. Estas son llamadas *necesarias* si conciernen el encadenamiento natural de las cosas y las relaciones de las ideas entre ellas. (Nota: las verdades contingentes son llamadas también *sintéticas o a posteriori*, las verdades necesarias *analíticas o a priori*) (...) (SANSEVERINO, 1898, p.285).

El asunto es que ya desde mediados de esta década se puede empezar a rastrear la presencia operativa, en el campo de saber apropiado en Colombia, de unas nociones de juicio y verdad que ya no son las de la Gramática General, pero ello no quiere decir que se hubiese abierto una ruta kantiana *pura*. De hecho, al referir de este modo los conceptos kantianos de juicio, el cousinismo los presenta más bien como una problemática ideológica, la de la presencia dual de los juicios analíticos (a priori) y los juicios sintéticos (a posteriori), minimizando y eludiendo la ruptura epistémica implicada en la pregunta inicial de la *Crítica de la razón pura*: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (KANT, 1998, p.54 B19). “El *moi* de Cousin no es de ningún modo comparable a la exigencia epistemológica de una unidad originariamente sintética de la apercepción” (COTTEN, 1992, p.120). En efecto, Ancízar desarrolló, en su Psicología, más bien una metafísica de la conciencia como un juego de verdades *a priori* pero de *sentido común*, pensando con ello situarse en un punto equidistante tanto de Destutt como de Kant.

Es decir, aunque esta lectura de la crítica trascendental inicia la recomposición del régimen de verdad del saber racional a partir de la dupla subjetividad/objetividad, de un modo en que, si bien rompe el axioma epistemológico del sensualismo (“la sensación es el principio del conocimiento”) (DÁVILA, 2007) y hace bascular los conceptos hacia la epistème empírico-trascendental; por otra parte significa que este movimiento no tomaba la vía crítica, trascendental, sino que se replegaba sobre sí, sin

decidirse a abandonar el suelo familiar de las epistemologías de la representación. Foucault lo explica así:

(...) Por diferentes que sean por su forma, su estilo y su intención, la pregunta kantiana y la de los Ideólogos tienen el mismo punto de aplicación: la relación entre las representaciones entre sí. Pero Kant no busca esta relación —lo que la fundamenta y justifica— en el nivel de la representación, así sea atenuada hasta no ser sino sensación, como en Destutt, sino que la interroga en la dirección de lo que la hace posible en su generalidad. (...) Así, Kant rodea la representación y lo que es dado en ella, para dirigirse a aquello mismo a partir de lo que toda representación, cualquiera que sea, puede darse. Ya no son las representaciones mismas (...): sólo los juicios de experiencia o las constataciones empíricas pueden fundarse sobre los contenidos de la representación. Todo otro vínculo, si debe ser universal, se debe fundar más allá de toda experiencia, en el *a-priori* que la vuelve posible (...) (1966, p.254-255).

La dupla Destutt/Kant marca los bordes entre las dos configuraciones epistémicas. Asistimos a lo que Foucault denomina una primera fase de reconfiguración de la epistémica racional, —periodizada para Europa entre 1775 y 1805—, fase en la cual, sin que cambiase aún el modo de operar fundamental de la positividad clásica, se produjo una redistribución de las relaciones entre sus elementos hacia dos direcciones divergentes pero concomitantes. De un lado, está el parteaguas de la Ideología y la Crítica, donde acontece lo que podríamos denominar la “fisura kantiana”, la *crítica trascendental* del lazo que unía las representaciones y las cosas en el discurso (FOUCAULT, 1966, p.253-256).³⁸ Correlativamente, en otro plano, acaece la *crítica empírica-positiva* a las ciencias clásicas de la representación —que eran el análisis de las riquezas, la gramática general y la historia natural—, gracias a la introducción de los conceptos de trabajo, de organismo y de sistema gramatical. Allí emergen la economía política, filología y biología como ciencias positivas. Este primer movimiento se da entre 1775 y 1805, simbolizado en las obras enfrentadas de Destutt y Kant, y en la aparición de los trabajos de Adam Smith, A.L. de Jussieu, Lamarck y Wilkins (FOUCAULT, 1966, p.263, 288 y 348). En el siguiente acápite veremos —al menos en esbozo— cómo se desarrolló esta redistribución empírico trascendental del saber.

³⁸ Lo *trascendental*, a partir de Kant, hace referencia a las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, y es usado como sinónimo de *crítica*.

Pero continuemos con el joven profesor Caro.³⁹ Lo más sorprendente es que el año anterior al curso que dictó con el manual de los espiritualistas, había usado otro texto para dictar la filosofía en El Rosario. Según el programa que publicó, su curso de 1867 constó de: *Lógica, Ideología, Gramática General, Psicología* y Teología Natural. Al verificar su procedencia, constatamos que este era el canon propuesto por ¡la *Filosofía Elemental* de Balmes! (CARO, 1962a, p.279-280). Como lo señalamos arriba, el catalán había usado sólo el nombre de Metafísica para reunir los cursos de *Estética*, de *Ideología pura*, de *Gramática General*, de *Psicología* y de *Teodicea*. En este punto del recorrido, estamos ya en condición de abordar mejor la postura teórica del filósofo católico respecto del lugar (ausente) de la Metafísica y la Ontología en su canon. El filósofo catalán justifica esta ausencia, haciendo una versión *sui generis* del canon wolffiano:

(...) He comprendido en la *Metafísica*, la *Estética*, *Ideología pura*, *Gramática general*, *Psicología* y *Teodicea*. (...) Las cuestiones cosmológicas se las hallará esparcidas en los diferentes tratados; así lo exige la relación de las materias. La *Ontología* la he incluido en la *Ideología*, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas. Para convencerse de que nada se omite de lo perteneciente a la *Ontología*, basta leer el índice de la *Ideología*. En esta parte, como en las demás, trato las cuestiones nuevas sin olvidar las antiguas (...) (BALMES, 1948, p.195).

El autor católico compartía con los Ideólogos el presupuesto epistemológico de que la metafísica (Ontología) estaba contenida en la Ideología, pero construye su propia adaptación de ésta, sosteniendo además que el sensualismo —tachado de materialismo— debía ser neutralizado con un tratado sobre la existencia del alma: la Psicología. La versión balmesiana de la Ideología establece de entrada una diferencia radical entre sensaciones e ideas, y termina defendiendo la existencia de orden intelectual puro basado en una distinción entre “verdades reales” y “verdades ideales” que, para abreviar el argumento, ha sido calificada como una versión análoga, isomórfica, de la distinción trascendental kantiana entre intuiciones y conceptos, núcleo epistemológico de la configuración empírico-trascendental. Más exactamente, se trataba de nuevo, como en

³⁹ Miguel Antonio Caro (1843-1909), filólogo, intelectual y político católico-conservador, vicepresidente y presidente de Colombia entre 1892 y 1898, y coautor, con Rafael Núñez, liberal independiente, de la Constitución centralista y confesional católica de 1886 que inició el periodo político llamado “la Regeneración” (1886-1903) y la Hegemonía Conservadora (1903-1930).

el caso de los eclécticos, de una distinción sucedánea a la de Kant,⁴⁰ destinada a neutralizarla reduciéndola a términos *ideológicos*, o digámoslo como metáfora, volviendo a ser recuperada por el campo gravitacional de los saberes racionales. No por azar Balmes denominó a su tratado *Ideología pura*, clara descalificación tanto del sensualismo como de la crítica kantiana, sin salir del espacio conceptual de la representación:

(...) Hay pues en nosotros un orden de fenómenos muy superiores a los sensibles, hay ideas puras, hay entendimiento puro, y la estética, o sea la ciencia que se ocupa de los fenómenos sensibles, es esencialmente distinta de la ideología propiamente dicha, que llamo *ideología pura*, porque tiene por objeto el orden intelectual puro (véase *F.F. lib. 2, c. 1, 2,3*) (...) (BALMES, 1948, p.246).

Contrastemos brevemente estos términos, con los que el decano de la escuela utilitarista y sensualista, Don Ezequiel Rojas, en 1869, en su prefacio a la reedición bogotana del famoso *Compendio de elementos de verdadera lógica*, define la división de los campos, en un “mapa de la república de la Metafísica”.⁴¹ Tras establecer una división histórica de la metafísica en: natural (la que se apoya en la especulación), y científica (la que se apoya en la observación y la experiencia), establece una segunda división de la metafísica, esta vez de acuerdo a su objeto de estudio, en general y particular. Según Rojas, la Metafísica General se ocupa del origen y la certidumbre de las ideas, en tanto que la Metafísica Especial se ocuparía del estudio del alma en sí misma y en sus relaciones con el cuerpo —Psicología—, la organización del mundo, su origen y su fin —Cosmología—, y el estudio razonado de la causa primera de todo lo que existe —Teología racional o Teodicea— (GARCÍA, 1869, p.xii-xiii).⁴² Como puede verse, Rojas organiza la filosofía de acuerdo al canon wolffiano, pero al modo de los

⁴⁰ Un estudioso de Balmes sintetiza su posición sobre la relación entre verdades ideales y reales, confirmando que ella opera como un sucedáneo análogo a la tesis kantiana: “Estos dos géneros de verdades independizados el uno del otro no son de ningún valor para la constitución de la ciencia. Su valor se ciñe estrictamente a lo que alcanzan sus naturalezas: las verdades reales, como puros hechos concretos y contingentes, no pueden constituir ciencia alguna ya que toda ciencia ha de ser universal y necesaria; las verdades ideales por sí solas, únicamente tienen valor hipotético, careciendo del positivo hasta que entran en contacto con alguna existencia” (ROCA, 1990).

⁴¹ Ezequiel Rojas, “Filosofía”, En: Juan Justo García. *Elementos de verdadera lógica* (1869, p.xiii-xiv). Cfr. Juan Manuel Dávila (2007, p.80-82).

⁴² Para Rojas “*alma* es el ser pensante” (ROJAS, 1881, p.55).

ideólogos, trasmutando la metafísica en ciencia de las ideas; y la subdivide, a su vez, en escuelas o sistemas:

(...) Para mejor estudiar el inmenso espacio que ella abraza, la metafísica se dividió por sí misma en dos partes: *la metafísica general* y *la metafísica especial*. La metafísica general no podía abordar el estudio de nuestras ideas sino después de haber examinado su origen y su verdad real. Por esto se dividió en dos ramas, *la crítica* y *la ontología*. La *crítica* se ocupa de saber si el hombre puede conocer con certidumbre; y ha dado origen a tres sistemas: el *dogmatismo*, el *escepticismo* y el *criticismo*. *Sin el estudio del origen de nuestras ideas, nada puede decirse sobre la certidumbre de ellas; dos sistemas contrarios tratan de explicarlo, el sensualismo y el idealismo* (...) (GARCÍA, 1869, p.xii).

El sensualismo, al cual denomina ya *escuela experimental*, “procede asegurándose de la verdad de los hechos particulares, para establecer y asegurar la verdad de los hechos generales, o de las proposiciones que los enuncian (...) por el conocimiento de los seres y sus propiedades” (ROJAS, 1881, p.67). De ahí que, para la *escuela experimental*:

(...) Todas las operaciones con las cuales el hombre ha adquirido y adquiere toda clase de ideas, las combina y modifica, se hallan contenidas y las ejercita con la facultad de sentir: con ella juzga, recuerda y desea; y con estas ha formado todos los conocimientos que posee (...) como ha quedado probado y demostrado, que el hombre ha adquirido y adquiere todas las ideas por medio de las facultades mencionadas, ha probado y demostrado que las doctrinas de la escuela dogmática sobre el origen de las ideas son falsas, que reposan sobre ficciones (...) sobre suposiciones gratuitas (...) que son sistemas falsos(...) (ROJAS, 1881, p.67).

Baste esta muestra para presentar el tono combativo, dualista y dogmático — ¿defensivo?— que asumía la escuela dominante, ya no tan segura de sí hacia la década de 1860. De hecho, el evento nuevo es que parece que a partir de su prólogo al *Compendio*, Rojas ha comenzado a denominar al sensualismo, *Filosofía experimental*, seguramente para neutralizar la carga negativa que había acumulado, como para remozar el nombre con términos que ya se oían en la academia y en la literatura científica. Sólo que, como veremos, su noción de lo experimental sigue siendo racional, y bien diferente de la que se introducirá a partir de 1870.

Bien, dejemos en este punto la revisión de las razones epistemológicas de los tres cánones, pues con lo dicho basta para mostrar un poco la compleja interacción de

nuestros cánones en los tres planos propuestos: uno, los estratos epistémicos comunes a las tres tradiciones intelectuales en conflicto —la sensualista, la espiritualista y la balmesiana—, dos los puntos de enfrentamiento entre las escuelas, y tres, los modos combinatorios que podían permitir la coexistencia de escuelas opuestas en los cánones escolares institucionalizados. Pero además, aparece otro nuevo plano, o mejor, un acontecimiento intempestivo: en medio del vaivén azaroso entre estos tres planos, se empieza a dibujar una fisura distinta a las anteriores, una de estas grietas propias del juego tensional de los enunciados se volverá una falla que se abre hacia una nueva configuración empírico-trascendental. Ese evento discursivo y político está localizado hacia 1870, ocurre en una polémica llamada la “Cuestión textos”, y el evento de ruptura —o el umbral de pasaje— lo hemos denominado “la bisagra bernardiana”, de lo que nos ocuparemos en el siguiente acápite.

Con estos elementos sumarios habrá bastado para asentar la hipótesis de que, tanto en Europa como en Colombia —¡no es un asunto de subdesarrollo o tercermundismo!—, las escuelas cousiniana y balmesiana (pues ya el epíteto genérico de católica no basta para identificarla), hicieron sendas apropiaciones de la epistemología crítica para mover el piso teórico de la escuela sensualista, pero también produciendo un efecto de neutralización de las categorías de la *Crítica de la razón pura*. Pero en otro plano, a través de esta lucha de tradiciones intelectuales —y también de sus mezclas y conciliaciones, es decir, a través de sus rejillas de apropiación y sus coexistencias pedagógicas—, fueron produciendo una falla que aparece, de entrada, más como un resquebrajamiento sutil y disperso que como una fractura única y general en el régimen de verdad de las ciencias racionales.

Pero antes de cerrar este apartado, volvamos a la situación singular en que habíamos visto al joven profesor católico, Miguel Antonio Caro, dictando la filosofía en un colegio colonial tradicional, liberalizado bajo la égida sensualista. Pero lo realmente curioso es que en 1865 usara un manual neotomista, en 1867 utilizara la *Filosofía elemental* de Balmes y el año siguiente se apoyase en el manual oficial del eclecticismo; situación que sintetiza como ninguna la complejidad de tensiones, conciliaciones, fisuras y conexiones entre los planos epistémico, pedagógico y político que vivió la intelectualidad colombiana de mediados del siglo XIX: en primer lugar, ¿cómo explicar que bajo un rectorado militante en el sensualismo, el catedrático de filosofía no sólo

fuese conservador, sino que se le permitiese enseñar por textos de escuelas opuestas a la del rector? Y segundo, si lo lógico para un tradicionalista católico como Caro⁴³ habría sido pasar de los textos eclécticos —cuya ambigua ortodoxia no se le ocultaba— a los del autor emblemático de la escuela católica, y luego al texto oficial del pontificado ¿cómo explicar que su opción haya sido la inversa?

Con la información de que disponemos hoy no podríamos resolver tal incógnita, pero tampoco nos son útiles las metodologías usuales de historia de las ideas ni de la historia política. Descartado el argumento de ignorancia o de inexperiencia juvenil,⁴⁴ no bastará decir que se trataba de una contradicción lógica o psicológica del hombre, ni una acomodación pragmática por razones políticas, o una incoherencia o una concesión en el pensamiento católico del período. El bosquejo que hemos presentado sobre las dimensiones epistémicas de este régimen de verdad y su campo de saberes, nos permite al menos superar el nivel explicativo de las contradicciones psicológicas o políticas, o mejor, entenderlas como un efecto de superficie bajo el cual hay que vislumbrar un suelo epistémico común, dando lugar a isomorfismos discursivos en un espacio denso surcado por tensiones conceptuales, multivalencias y ambigüedades semánticas en los términos en disputa. Dentro de un ámbito tan enrarecido, sólo pocos de los intelectuales que lo protagonizaron pudieron tener una total claridad de hacia dónde y cómo giraban los sentidos las teorías y de los debates. En este vórtice, los lenguajes científico y político flotaban tironeados entre esos campos gravitacionales a través de los cuales los letrados —viejos y nuevos— iban buscando su camino más o menos a tientas, vacilaciones que nuestra propia investigación no puede ahorrarse de recorrer, apoyándonos en la revaloración arqueológica de las ciencias racionales de *lo social* que vamos ensayando.

⁴³ Hay que entender el término *tradicionalismo*, no en sentido genérico —opuesto a “progresismo”— sino en el sentido técnico que denomina una escuela de pensamiento conservador moderno liderada por los católicos franceses F. de Lamennais (1782-1854), De Bonald (1754-1840), y De Maistre (1753-1821), escuela que postulaba una transmisión generacional de verdades universales a través del lenguaje (la tradición), lenguaje que habría sido revelado originaria y directamente por Dios. Augusto Comte declaró que debía su teoría del progreso a la escuela de De Maistre (SALDARRIAGA, 2008, p.1-33).

⁴⁴ “En 1867 Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo publicaron su *Gramática de la lengua latina para el uso de los que hablan castellano*. (Obra adoptada como texto en el Seminario Conciliar y en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario de Bogotá). Tenía el primero 24 años y el segundo 23, y regentaban ambos una cátedra en el Colegio del Rosario de Bogotá, Caro de filosofía y Cuervo de latín” (PÁRAMO, 1972, p.ix). Esta obra los distanciaba conscientemente de los proyectos de la Gramática general, *construyendo*, al modo de Bello, gramáticas particulares, idiosincráticas, que reivindican la especificidad del “alma del pueblo hispanoamericano”.

Ahora bien, si no tenemos una respuesta completa sobre todas estas paradojas, podemos ver cómo evolucionó el debate del sensualismo a través del evento que en nuestro sentir marcó umbral que realinderó no sólo a las tradiciones intelectuales en liza hasta entonces, sino que aclaró las líneas del movimiento de redefinición que sufrió la configuración epistémica de los saberes sobre *lo social* a partir de 1870.

La bisagra bernardiana

Nuestras precedentes investigaciones han mostrado que el evento que indica una inflexión en la legitimidad científica de la escuela sensualista, pero que además marcaría un punto sin retorno de la matriz racional del saber, fue la llamada “Cuestión Textos” (SALDARRIAGA, 2004). Fue esta una *querrela de antiguos y modernos* sostenida hacia 1870, en la recién fundada Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, sobre la reutilización del tratado *Elementos de Ideología* del filósofo francés Antoine Louis Claude Destutt conde de Tracy (1754-1836), como texto oficial para la enseñanza de la filosofía en la Facultad de Literatura y Filosofía. El profesor Francisco Eustaquio Álvarez, nombrado catedrático sustituto de Filosofía elemental en la Facultad de Literatura y Filosofía en reemplazo del rector Ancízar, al comenzar el curso de 1870 decidió sustituir con el *Compendio*, el ya referido libro de *Lecciones de Psicología* del pensador ecléctico.

Aunque la discusión se realizó sólo entre tres profesores, se trataba, por fin, del enfrentamiento público y académico entre la vieja ortodoxia *sensualista* representada por el catedrático Álvarez; la nueva ortodoxia liberal antisensualista emergida desde la década de 1850, en cabeza del rector y catedrático Manuel Ancízar, de la escuela *espiritualista* o ecléctica de V. Cousin, y la persistente oposición católica, entonces remozada por la llamada “escuela *tradicionalista*” en cabeza de Miguel Antonio Caro, a la sazón un joven de 27 años. Lo que pareció ser una repetición de las burdas acusaciones de materialismo y hedonismo agitadas desde la década de 1820 contra el axioma sensualista “la sensación es la única fuente de nuestras ideas”, se transformaba ahora en una fractura conceptual de hondas consecuencias. La polémica permite ver, poco a poco, que el orden de las Ciencias “morales y políticas” tal como lo proponían

los Ideólogos, comenzaba a ser discutido. Pues tras las disputas o transacciones entre “escuelas filosóficas”, la “Cuestión textos” indicaba que el campo de los saberes en Colombia empezaba a franquear un nuevo umbral epistémico. Dicho de modo muy burdo, se trataba del ingreso al campo intelectual colombiano de la epistemología crítica kantiana en su versión positivista comtiana, o más exactamente bernardiana. Pero, con mayor precisión, no afirmamos que éstos discursos y autores hayan entrado como bloques teóricos o como sistemas ideológicos completos, sino como fragmentos o mejor núcleos conceptuales, como “paquetes” de enunciados circunscritos, como en este caso, a los conjunto teóricos implicados en el juego de las relaciones *ideas subjetivas/ideas objetivas*.

En efecto, los opositores coincidieron en descalificar la doctrina sensualista como superada por la reciente investigación en Fisiología y en Filología, con el argumento de fondo de que las carencias y errores de esta *ciencia general de las ideas* procedían del desconocimiento de un “hecho experimental” recién demostrado por estas ciencias: la fuente de las ideas no era única sino doble, una parte de ellas provenía de la experiencia sensorial con los objetos, y la otra parte nacía del entendimiento puro, de la actividad intelectual del sujeto de conocimiento doble fuente. Ancízar introduce en su Informe de 1870 una distinción epistemológica que en su manual de 1851 apenas estaba esbozada, entre *ideas objetivas* e *ideas subjetivas* (ANCÍZAR, 1851, p.103).⁴⁵ El rector Ancízar la formuló así:

(...) Cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo y se observa, piensa y ve sus pensamientos, los ve nacer, puede descomponerlos y describirlos con la misma exactitud que un fenómeno exterior, y de allí procede además, su facultad de gobernarse (...) de este estudio de sí mismo nace un gran número de ideas cuyo origen no es posible confundir con el de las que nos vienen por observación de los objetos exteriores, por lo que se las ha llamado *subjetivas* para distinguirlas de las *objetivas* (...) (ANCÍZAR, 1870a, p.302-303).

Hemos visto ya esta distinción en obra en los textos cousinianos y balmesianos. Pero para esta ocasión, el filósofo espiritualista reconoce haber retomado la distinción en la *cuestión de las relaciones entre el sujeto y el objeto de conocimiento*, a través de la *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865) la obra de Claude Bernard,

⁴⁵ Distinción que, se puede constatar, no procede del citado Manual de Damiron, y que Ancízar debió tomar de otra fuente, tal vez de Bernard mismo.

fundador de la medicina experimental y discípulo disidente de Augusto Comte.⁴⁶ Ancízar lo hace invocando la autoridad de las recientes investigaciones fisiológicas. Ahora bien, el enunciado bernardiano al que remite Ancízar revela un complejo horizonte epistemológico:

(...) El hombre puede referir todos sus raciocinios a dos criterios: uno interior y consciente que es cierto y absoluto, otro exterior e inconsciente [no depende de la conciencia] que es experimental y relativo. (...) Las verdades subjetivas se desprenden de principios de que el espíritu tiene conciencia, y aportan en él, el sentimiento de una evidencia absoluta y necesaria. En realidad, las mayores verdades no son en el fondo sino un sentimiento de nuestro espíritu; y esto es lo que quiso decir Descartes con su famoso aforismo (...) Conviene distinguir entre las ciencias matemáticas y las ciencias experimentales. Siendo inmutables y absolutas las verdades matemáticas, la ciencia que las encierra crece por yuxtaposición simple y sucesiva de todas las verdades adquiridas. En las ciencias experimentales, al contrario, siendo las verdades relativas, la ciencia sólo puede adelantar por revolución, y por absorción de las verdades antiguas en una forma científica nueva (...) (BERNARD, 1883, p.318-333).

A partir de la cuestión ideológica inicial, epistemológica, la de las fuentes objetiva y subjetiva de las ideas, en el Tratado del raciocinio experimental⁴⁷ se efectúa una delicada operación epistémica: separar los objetos y los métodos de las ciencias matemáticas (racionales) de los objetos y métodos de las ciencias experimentales (la fisiología); introduciendo con ello una fisura mayor en el régimen de verdad: la distinción entre verdades *absolutas* (subjetivas) y verdades *relativas* (objetivas), con sus respectivos modos de producción y acumulación: la inferencia y la experimentación. Todo ello credibilizado por el prestigio creciente y la soberbia novedad de las ciencias experimentales de la vida: la Biología y sus aplicaciones prácticas.

Esta distinción constituye, a mi modo de ver, ya no una mera “rejilla de apropiación” —mecanismo discursivo por el cual unos enunciados son insertados en una lógica previa—, pues la distinción tal como se halla en la formulación bernardiana funciona diferente, funciona como una singular bisagra —a la vez de transición y de ruptura— entre las configuraciones epistémicas clásica y contemporánea: de un lado, el

⁴⁶ Sobre las relaciones entre Bernard y Comte véase: Georges Canguilhem, “Claude Bernard y la patología experimental”, en *Lo normal y lo patológico* (1966).

⁴⁷ Bernard es un nombre, no un individuo, y la referencia a este enunciado corresponde sólo al Tratado citado, que fungió como texto de divulgación del “método experimental”, pero que hay que diferenciar de los métodos específicos —de laboratorio— que Bernard expone en el resto de su *Introducción*. (CANGUILHEM, 1983, p.126).

mundo del orden, de la *mathesis*, no es eliminado ni rechazado, bien por el contrario, se le reconoce un valor: en tanto orden ideal, lógico, guarda el orden y el carácter de las verdades universales, absolutas —y Bernard no teme al término—, inmutables. Pero del otro lado, aparece el nuevo valor asignado al conocimiento experimental, y allí hace su entrada la semántica del régimen de verdad contemporáneo: verdades relativas, revoluciones, hipótesis, libre examen, rechazo de todo principio de autoridad, exclusión de la metafísica... De modo que se hace necesario reasignar los lugares para cada orden, y todo ocurre como un simple desplazamiento técnico, reduciendo la crítica trascendental, pero efectuando una relocalización de las ciencias que da lugar a dos tipos de verdades, según el tipo de ciencia que las produzca.

Interesa señalar por ahora, cómo opera esta distinción bernardiana, desde el punto de vista epistémico: se diría que con ella, la configuración racional no desaparece sino que se desplaza yendo a alojarse en el ámbito del *conocimiento a priori*, al precio de perder su relación de representación con el ser: encerrada en el entendimiento, la *mathesis* ya no representa más al ser, sólo se representa a sí misma. Pero gracias a ello la subjetividad puede salvarse, a su turno, del peligro de la experiencia individual, pues una vez asociados el entendimiento y la *mathesis* pura, la razón se puede concebir como constituida por unos principios formales que garantizan la objetividad y universalidad (formal) del conocimiento. Y como correlato, el conocimiento a posteriori, la experimentación, el método de hipótesis y ensayo-error, puede por fin, no sólo hacerse cargo de la parte de error y desorden de la experiencia individual, sino *convertirla en su principio de progreso*.⁴⁸

Era ésta la operación epistemológica y metafísica de fondo que había realizado la filosofía kantiana desde fines del siglo XVIII, pero que en la medicina bernardiana aparece, hay que insistir, como un efecto técnico, como un “avance del método científico”, exento, en principio, de las implicaciones metafísicas y las exigencias éticas que hacían tan peligroso el *sapere aude* kantiano, no sólo para la antropología católica

⁴⁸ “El experimento implica (...) la idea de una variación o de un desorden, intencionalmente producidos por el investigador en las condiciones de los fenómenos naturales” (BERNARD, 1883 p.286). “Si estamos bien imbuidos en los principios del método experimental nada tenemos que temer, porque, en tanto que es exacta la idea, se continúa desarrollando, cuando es errónea, ahí está la experiencia para rectificarla” (BERNARD, 1883, p.331).

sino también para todas las metafísicas dogmáticas —o “religiones científicas”— vinculadas a los saberes positivos: el empirismo, el positivismo y el evolucionismo.

En efecto, Bernard elabora una versión “científica” de la idea comtiana de la complementariedad necesaria entre una “filosofía objetiva” (la ciencia sobre el mundo, que no podría por sí misma reducirse a una unidad, dado que la multiplicación incesante de sus objetos genera una especialización ad infinitum en las ciencias) y una “filosofía subjetiva” (aquella hecha desde el punto de vista del “sujeto”, esto es, según Comte, el Gran Ser o la Humanidad, que sería la única garante de unidad, coherencia y síntesis de los conocimientos positivos). Señalemos que para Comte lo “subjetivo” significa algo como un “pensamiento colectivo universal”, la “marcha progresiva del espíritu humano hacia el pensamiento positivo”, oponiéndose a quienes, por no haber asumido el legado epistemológico kantiano, aún denominaban “subjetivo” al pensamiento producido por la experiencia personal de cada individuo.

(...) Se sabe la importancia creciente que va adquiriendo el ‘método subjetivo’ en el pensamiento de Comte. Éste lo caracteriza por la fórmula ‘descender del hombre hacia el mundo’ (*Système de philosophie positive*, t. I, Pref., pág. 4). El ‘método subjetivo’ fue instaurado en 1851 en el umbral del *Sistema de filosofía positiva*, y según Comte mismo, sus esbozos se remontan a 1836 (*Cours de philosophie positive*, t. III, lección 40). El tomo VI del *Curso*, al instituir ‘la presidencia sistemática del punto de vista social’ anuncia el punto de vista ‘subjetivo’ (...) (ARBOUSSE-BASTIDE, 1963, p.27).

Era el inicio de un nuevo modo de abordar *lo social*, no fue por azar que Augusto Comte fuese el inventor de la *sociología*. Si es cierto que, para la época de la “Cuestión Textos” no puede afirmarse, con los escasos datos que poseemos, que estos conceptos en su acepción comtiana estricta hayan sido divulgados en Colombia, es claro que esta idea de un *sujeto colectivo de la razón* sí circuló por la vía del tradicionalismo y de las filosofías que sostuvieron la existencia de un *sentido común* universal: Balmes y Ancizar, por un lado, y la filología de Caro y sus colegas, que era un saber sobre el lenguaje como producto social de “los pueblos”, aunque hubiera sido revelado por Dios en el origen.

La definición bernardiana ponía en crisis el significado usual asociado a la pareja sujeto/objeto. Aunque tal distinción pudo estar presente en las filosofías clásicas o racionales, en tanto éstas pensaban el conocimiento como una representación

transparente de las cosas (una cadena asociativa de representaciones que unía “una cosa” a “una palabra” iniciando por la sensación, pasando por la imagen y llegando al signo lingüístico), lo notable en el enunciado de Bernard es su inversión de la asociación clásica entre lo “objetivo” como lo “inmutable”, lo “necesario”, lo “absoluto”; y lo “subjetivo” —la experiencia individual— como lo “mutable”, lo “contingente” y lo relativo. Una revaloración que, de nuevo, procedía de Augusto Comte.⁴⁹ Las “ideas subjetivas” eran, sin duda, una versión positivista de las “categorías a priori” de Kant.

(...) Comte pensó a menudo que era el verdadero Kant, al sustituir la relación metafísica sujeto-objeto por la relación científica organismo-medio. Gall y Condorcet suministraron a Comte los medios para lograr lo que no había podido Kant. Gall, por la fisiología cerebral, que suministraba a Comte la idea de un cuadro de funciones que desempeñaban la tabla kantiana de las categorías. Condorcet, por la teoría de los progresos del espíritu humano. El *a priori* fisiológico y el *a priori* histórico se resumían en esto: es la humanidad la que piensa en el hombre. Pero en Comte el *a priori* biológico es un *a priori* para el *a priori* histórico. La historia no puede desnaturalizar a la naturaleza. Desde el comienzo, y no solamente hacia el fin, el pensamiento de Comte, al proponerse la fundación de una ciencia de la sociedad, es decir, del sujeto colectivo e histórico de las actividades humanas, entiende a la filosofía como una síntesis ‘presidida por el punto de vista humano’, es decir como una síntesis subjetiva. La filosofía de Comte es el ejemplo típico de un tratamiento empírico del proyecto trascendental conservador. Este tratamiento empírico busca su instrumento principal en la biología, en el desdén o la ignorancia de la economía y la lingüística. Así, esta filosofía para la cual las génesis no son nunca más que desarrollos de estructuras vivas, no reconoce en la matemática y en la gramática de su tiempo, las disciplinas por las cuales el concepto de estructura sustituirá en filosofía al Cogito, que los positivistas abandonan sarcásticamente al eclecticismo (...) (CANGUILHEM, 1967).

No es este el lugar para exponer la densidad de la hipótesis arqueológica foucaultiana, pero permítasenos esquematizarla en cuatro párrafos, para enfatizar el juego tensional de esta mutación epistémica. Según este autor, tras la ruptura kantiana las ciencias modernas no podrán ser legitimadas como empirismos clásicos al modo racional, pues las ciencias positivas sobre el hombre sólo son posibles a partir de una escisión epistemológica constituida a partir de esta doble fuente de validez de sus conocimientos: un grupo de estas ciencias se justificará a partir de una verdad *a posteriori* procedente de los objetos (las epistemologías positivistas), y el otro sector se validará acudiendo a la verdad *a priori* procedente del sujeto (las filosofías

⁴⁹ Discours sur l’esprit positif suivi de cinq documents annexes (1963).

trascendentales o críticas). Por un lado, y desde una perspectiva arqueológica, “el positivismo” y el “criticismo” se revelan como dos alternativas opuestas. Pero por otro lado, deben verse también como complementarias, pues cada una ejerce una operación epistemológica que la otra requiere para validarse. Esta nueva estructura epistémica dual se debe a que *el hombre* “se ha constituido como una *dupla empírico-trascendental*”, “el hombre aparece en su posición ambigua de objeto de saber y de sujeto que conoce”, como un objeto a la vez experimental y teórico de conocimiento.

Si de un lado, el hombre se da como objeto empírico de conocimiento (a la economía política, a la biología, a la lingüística), por otro lado y al mismo tiempo, debe extraerse de este hombre el fundamento trascendental, crítico, de todo conocimiento.⁵⁰ De ahí que ningún saber moderno sobre el hombre podrá ser exclusivamente un análisis empírico dado que, en el mismo movimiento en que pretende fundarse en sus objetos, deberá conformarse con otra figura epistemológica correlativa, la de la *escatología*, una metafísica en donde *la verdad objetiva es prometida por un discurso que revela de antemano la verdad sobre el hombre* (FOUCAULT, 1966, p.331). Esta es la caracterización arqueológica (epistémica) del “positivismo” y del “criticismo” que acá asumimos: en vez del lugar común que denomina *positivismo* a todo saber que pretende mantenerse “a ras de los *hechos*”, se saca a luz un modo moderno de relación con la verdad, el cual, ocupándose de los *fenómenos* —en pleno sentido kantiano— no busca sin embargo su fundamento en las categorías de un sujeto trascendental, sino en la “objetividad” de esos *objetos trascendentales* —“trascendentales de objeto” los llama Foucault— en que se convirtieron la Vida, el Trabajo y el Lenguaje. Si los positivismos “extraen la verdad del discurso a partir de la verdad del objeto”, lo logran haciendo valer “los conocimientos empíricos como si fueran su propio fundamento trascendental” (FOUCAULT, 1966, p.330-332). Se caracterizarían como “saberes que pueden dispensarse de todo recurso a una analítica [a una teoría del sujeto trascendental], y que pretenden reposar sólo sobre sí mismos porque, en ellos, *son los contenidos mismos los*

⁵⁰ “Porque el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se han querido aplicar al estudio del hombre los métodos objetivos, sino más bien el día en que se ha constituido una dupla empírico-trascendental a la que se ha llamado *hombre*. [...] El hombre, en la analítica de la finitud, es una extraña dupla empírico-trascendental, dado que es un ser tal que se extraerá de él, el conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento. [...] Todo conocimiento empírico, en tanto que concierna al hombre, vale como campo filosófico posible, donde debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y finalmente la verdad de la verdad” (FOUCAULT, 1966, p.352).

que funcionan como reflexión trascendental” (FOUCAULT, 1966, p.330). Éste sería el substrato común donde han tenido su condición de posibilidad, *ciencias positivas* del Hombre como la Biología, la Lingüística y la Economía Política, y además se han constituido hasta hoy en día, unas metafísicas de sus *objetos trascendentales* correlativos, metafísicas científico-ideológicas seculares: la *Vida* y su metafísica de la evolución, el *Trabajo* con su metafísica de la armonía social, y el *Lenguaje* con su metafísica de la armonía cultural (FOUCAULT, 1966, p.257).⁵¹

A partir de allí, el campo de los saberes científicos sobre *lo social* dejará de ser un análisis del modo de conocer del sujeto para gobernar su moral desde la verdad, y se convertirá en un campo en perpetua disputa para definir los límites entre la subjetividad y la objetividad, en busca de conocer “estructuras”, unas fuerzas históricas que gobernarían las relaciones sociales, con el fin de determinar hasta dónde ellas son “gobernables”. Ciencias positivas pero credibilizadas por sus propias utopías de futuro, sus promesas de realización de los ideales de la modernidad y sus relatos —optimistas o pesimistas— sobre el fin de la historia (FOUCAULT, 1966, p.292; FOUCAULT, 2004).

Ahora bien, esta caracterización arqueológica del positivismo y la filosofía crítica, no como “escuelas”, “ideologías” o “métodos”, sino *como polos epistemológicos* de una misma *estructura epistémica*, presta el servicio de modificar una tesis común en cierta “historia natural” o lineal de las ideas y de las ciencias: la afirmación de que el kantismo sería la (única) filosofía que correspondería a un verdadero pensamiento moderno (contemporáneo) puesto que habría proporcionado tanto las bases epistemológicas de la ciencia experimental como las de una ética de la autonomía. Bajo tal supuesto, en la evolución de los sistemas de pensamiento, el kantismo debía reemplazar y suceder a la *Ideología*, so pena de perder la senda de la modernidad. Tal tesis, que ha sido formulada para explicar la “modernidad inconclusa” del Tercer Mundo, es errónea respecto de las metrópolis europeas —en Francia, por ejemplo, el kantismo fue edulcorado por el espiritualismo cousiniano—, pero es además particularmente eurocentrista respecto de los países hispanoamericanos que tomaron la ruta ilustrada, llegando a proponer como paradigmático “el caso colombiano” que

⁵¹ “Un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico, no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precrítica reina allí sin partición” (FOUCAULT, 1966, p.332).

habría retrocedido prácticamente desde el sensualismo y el utilitarismo, hacia el tradicionalismo católico y el neotomismo, con unos pequeños escauceos de positivismo que no alcanzaron a poner al país en la vía de la modernidad intelectual.

Así pues, llegamos a formular como instrumento para el análisis de las querellas intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX en Colombia a partir de la “Cuestión Textos”, lo que llamaré *isomorfismo epistémico*. Se trata de ver el modo cómo este juego de duplas —sujeto/objeto, mutable/inmutable, absoluto/relativo, ciencia matemática/ciencia positiva, método racional/método experimental— constituyó una especie de matriz conceptual combinatoria que pudo dar lugar a diversas maneras de actualizarse en contenidos y opciones teórico-políticas, opuestas y a la par complementarias, que permite leer los movimientos ocurridos entre los tres planos del canon que hemos formulado.

Con esto apuntalamos una serie de exploraciones tendientes a desplegar la hipótesis de que a partir de ese umbral epistémico-epistemológico abierto por el enunciado bernardiano, los saberes apropiados en Colombia entran, como hemos dicho, en una configuración epistémica, un régimen de verdad movido por la tensión entre lo *empírico* y lo *trascendental*, lo que en un lenguaje más usual significa que estos saberes no podían evitar inscribirse en la tensión positivismo-criticismo, fundamento de las ciencias positivas sobre *el hombre* y *lo social*. Pero además, y no menos decisivo, ello no implicaba la desaparición de conceptos, objetos y métodos procedentes de la configuración epistémica racional, sino que éstos debieron ser reinsertados, no sin afectarlo, en el nuevo régimen experimental de producción de verdad. En dos palabras, la “bisagra bernardiana” proporcionó a los intelectuales colombianos el dispositivo conceptual que permitió salvaguardar, de un lado, el *ancien régime* de veracidad, el de la ciencia racional que postulaba la existencia de unas verdades *universales, absolutas e inmutables*, mientras, de otro, admitía el *nouveau régime* de veracidad, el de la ciencia experimental que postulaba la existencia de unas verdades, igualmente universales pero *relativas y mutables*.

La distinción y asociación entre *verdades matemáticas inmutables* y *verdades experimentales relativas* fue la condición de posibilidad, la estructura epistémica que empezó a regir la apropiación de aquellos saberes y tradiciones intelectuales que, ya fuesen laicas o confesionales, requerían armonizar la existencia de verdades absolutas

con la de verdades relativas o experimentales. Mientras se inscribieran en esta “bisagra”, las filosofías teístas y las filosofías científicistas podían ser validadas y acreditadas dentro del nuevo régimen de verdad, el de las ciencias positivas. Las múltiples formas que asumió esta bisagra epistémica —según se optase por fundarla en la biología, la filología o la economía política—, abre nuevas rutas de investigación para entender los cánones que se formaron hacia el último tercio del siglo XIX, y sus juegos de institucionalización escolar, que veremos ya para finalizar estas páginas.

Ello permitiría explicar, adelantando posibles resultados de este tipo de investigación, cómo, por ejemplo, el positivismo comtiano opta por los saberes biológicos para formular una teoría de la historia —“historia del espíritu humano”— que asoció la distinción epistemológica *subjetivo/objetivo* a la pareja metafísica *inmutable/mutable* y a la dupla física *estática/dinámica*, duplas que a su vez dan contenido a una política social expresada por la consigna *orden/progreso*, como a una ética que da primacía a los *deberes* sobre los *derechos* (SALDARRIAGA, 2006b). O bien, facilitaría entender porqué un pensador católico como Jaime Balmes, para bloquear el kantismo pero a la vez insertar la filosofía cristiana en la epistémica experimental, pudo formular una distinción *apariencia/realidad* apoyado en “el primer principio”, el principio lógico de no-contradicción y en la ciencia geométrica de puro corte wolffiano (SALDARRIAGA, 2006a). Asimismo, podrá verse funcionar en el neotomismo la pareja —más suareciana que tomasiana— *esencia/existencia* fungiendo como correlato de la distinción *necesidad/contingencia*, *estática/dinámica*, pero apoyado en la tradición intelectual de los saberes filosófico-teológicos —la metafísica— y en mucho menor medida, en la tradición de su relato fundador, las Sagradas Escrituras, y en las ciencias histórico-filológicas que renovaron su exégesis (SALDARRIAGA, 2006a).

En efecto, y volviendo a la “Cuestión textos”, diremos que se trató pues, de un umbral de modernización epistemológica, que esbozado en los textos de Ancízar, será franqueado claramente por el tercer profesor en liza, el conservador y tradicionalista, Miguel A. Caro. Distinción que para los teóricos sensualista de la Filosofía Experimental era poco menos que absurda, y así lo expresó claramente Ezequiel Rojas:

(...) *Idea* es la percepción, es decir, el conocimiento de un hecho (...) Los

objetos de las ideas generales y abstractas, como de las concretas, son existentes en la naturaleza; estos no son creación del ser pensante: éste toma en ellos los elementos con los cuales forma las entidades que constituyen los objetos de aquellas ideas (...) Es arbitraria, es decir, no tiene fundamento en la naturaleza, la clasificación de las ideas en *objetivas* y *subjetivas*: en todas hay objeto que conoce y que no es creado por el hombre, y sujeto, es decir alma que conoce (...) (ROJAS, 1881, p.58-59).

Pero como Ancízar, Caro también suscribió la autoridad de las investigaciones fisiológicas, invocándolas contra Tracy hablando ya desde el lenguaje del método experimental, haciendo el juego epistémico del recurso a lo empírico para validar su metafísica “trascendental”.⁵² Pero su argumento fuerte venía del dominio de otra de las nuevas ciencias positivas sobre el hombre, el de la ciencia filológica, cortando de un tajo su nexo con todo proyecto de Gramática general e Ideología: M. Caro refutó a Tracy y a los sensualistas criollos, hablando desde el reciente descubrimiento hecho por la filología comparada, a partir de los trabajos de Franz Bopp (1791-1867), los Hermanos Grimm (Jacob Grimm 1785-1863) y Max Müller (1823-1900):

(...) Este hecho de que las palabras fueron en su origen *predicados*; de que los sustantivos, no obstante emplearse como signos de concepciones individuales, se han derivado todos sin excepción de ideas generales, es uno de los más importantes descubrimientos de la ciencia del lenguaje (...) (MÜLLER, 1866, p.337-338) ⁵³

Según esta nueva concepción del lenguaje, el hombre “al nombrar los objetos, los apellidó por sus cualidades, de suerte que los nombres que les puso, aunque destinados en la ocasión a señalar objetos individuales, tenían una significación amplia, colectiva y abstracta” (CARO, 1962b, p.479). Era, nada menos, que la imposibilidad de

⁵² “la ciencia moderna representada por los que la cultivan con amor y respeto, no por sus profanadores, reconoce en el hombre la existencia de un orden sobrenatural, el cual le pone por encima de los seres que le rodean y a quienes la superficial observación de M. Tracy mira como sus semejantes. Léanse por ejemplo las obras de M. Bernard, de este sabio contemporáneo, o consúltese como más asequible, el tratado de fisiología de M. Longet, miembro del Instituto de Francia, y profesor en París de la Facultad de Ciencias, quien después de comparar al hombre con el animal y notar la superioridad de éste sobre aquel en muchos puntos, considerándolos sólo por el lado del organismo, concluye confesando la inmensa superioridad del hombre atendidas sus dotes espirituales, que comprende bajo el antiguo y reconocido título de *razón*. A los hombres científicos basta consignar el hecho, al filósofo incumbe desenvolverlo, y así, llegando los primeros hasta donde los segundos comienzan, la ciencia y la filosofía se dan cordialmente la mano” (CARO, 1962b, p.434).

⁵³ El pedagogo oficial del régimen conservador y rector de la Universidad del Cauca, don Martín Restrepo Mejía, proporcionó a su generación una síntesis de las tesis mullerianas: *La ciencia del Lenguaje por Max Müller, profesor en la Universidad de Oxford, etc; curso dictado en el Instituto Real de la Gran Bretaña en el año 1861. Resumen formado por Martín Restrepo Mejía sobre la tercera edición francesa, 1876* (MÜLLER, 1888).

seguir creyendo en el valor universal de la *función representativa* del lenguaje, como tampoco en el papel decisivo de la *intuición sensorial* en el proceso de conocimiento. Si Caro se ha llamado gramático, su referente no es ya la Gramática General: se ha situado en la perspectiva de la Filología comparada, admitiendo que sólo 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 (de su *función representativa*) sino de unas leyes más internas de transformación de los sistemas de organización y flexión de las radicales sonoras (su *función expresiva*). 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. En confluencia con los saberes biológicos —y ahora podemos decir, tras las investigaciones de Stefan Pohl, que también los termodinámicos— (POHL, 2012), se empieza a hablar, para la época que nos ocupa, del lenguaje 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 (FOUCAULT, 1966, p.283-284).

Esta mutación progresiva permitiría leer, desde un nivel epistémico, la transformación del campo de los saberes sobre lo social, su paso de “la ciencia social” a “las ciencias sociales”, aunque aún quede mucho por investigar para comprender las sutiles y poco homogéneas fracturas e hibridaciones a través de las cuales se fue recomponiendo este campo, sus objetos, conceptos y sujetos.

¿Destutt de Tracy positivista?

El resultado oficial del peritazgo de la “Cuestión textos” de 1870, fue contrario al dictamen de los profesores consultados, pues, con apoyo en el argumento de libertad de cátedra se permitió que cada catedrático siguiera usando el texto que considerara más apropiado. Alvarez enseñó por el compendio, Ancízar renunció, pero siguió enseñando la Lógica y ¡la Gramática General!, confirmando que en este giro epistémico, su opción recaía finalmente hacia el lado de las ciencias racionales (ANCÍZAR, 1870b, p.415).

De hecho, entre 1870 y 1878 hubo una relativamente amplia oferta de textos para la enseñanza de la filosofía, y se continuó admitiendo la convivencia de textos opuestos: ya sabemos del manual católico de *Filosofía Elemental* de Jaime Balmes, que ya corría en ciertos colegios desde la década anterior, y del manual espiritualista de los discípulos de Cousin. Y en 1873 se presentó públicamente ante el Congreso la obra *Curso Elemental de Ciencia de la Legislación*, preparada desde 1870 por José María Samper con la pretensión de ser un instrumento de conciliación que iría a zanjar definitivamente el contencioso entre escuelas, un nuevo manual de factura enteramente *nacional y actualizado* teóricamente.⁵⁴

Samper se preciaba de ser “al mismo tiempo católico y liberal, por convicción”, y sostuvo una postura que pretendía equidistar tanto del “*materialismo* de los utilitaristas”, como del “*idealismo* de los espiritualistas puros”. Refiere que, “habiendo hecho estudios universitarios por Bentham, Beccaria y Carlos Comte” (primo de Augusto, pero jurista *ideólogo* ortodoxo), se decidió a escribir un texto de estudio donde, aunque tomaba elementos de los dos primeros, optaba decididamente por la guía del último, con cuyos escritos sólo decía tener reticencias pedagógicas. Jaramillo Uribe dedica un largo comentario a este *Curso*, del cual afirma:

(...) libro que constituye quizá la tentativa teórica más completa de exponer las bases filosóficas de la idea liberal del Estado hecha en Colombia durante el siglo XIX. La más completa, pero no la más coherente, pues Samper inicia su obra sobre las bases de un eclecticismo metodológico y doctrinal y aceptando puntos de vista positivistas que luego abandona, para moverse simplemente en el plano de una teoría del Estado que entronca directamente con el movimiento clásico del derecho natural y el racionalismo jurídico iluminista (...) (JARAMILLO, 1996, p.263).

Pista que debe relacionarse con nuestra lectura del Derecho natural wolffiano, un retorno a Heinecio y colegas, sin citarlos. Pero notemos cómo a la luz de una “historia natural” de las ideas, las “contradicciones internas” de una obra o un autor se explican como incoherencias personales. Las fisuras del campo epistémico que atraviesan los textos individuales, se ven como “contradicciones de un autor”, mientras que bajo una lectura epistémica estas tensiones aparecen como opciones teóricas estratégicamente

⁵⁴ El 28 de mayo de 1870, el presidente Eustorgio Salgar otorgó patente de privilegio (derechos de autor) al libro de Samper, J. M., *Curso elemental de Ciencia de la Legislación dictado en lecciones orales por el Dr..., profesor de la materia en la Universidad Nacional de Colombia* (SAMPER, 1873).

tomadas —aunque no necesariamente de modo consciente— en medio de un campo conceptual tensionado, fisurado y fracturado.

Sea como fuere, entre los años 1876 —año de la Guerra de las escuelas— y 1878, el grupo de partidarios de la Ideología había mantenido los cursos y textos de “ciencias intelectuales”. En este último año hallamos a un ortodoxo radical, el Dr. José María Rojas Garrido, dictando los cursos de filosofía con el consabido compendio de *Ideología*. Pero ya las condiciones no eran las mismas. Vale la pena citar un reporte del Colegio de San Bartolomé de comienzos de 1878, una relación minuciosa de un ritual de examen *semanal*:

(...) El día 9 de marzo de 1878 se reunieron en el Salón Rectoral del Colegio de San Bartolomé los señores profesores José María Rojas Garrido, y Angel María Galán, presididos por el infrascrito Rector [...] con el fin de practicar el examen semanal de la clase de Filosofía, a cargo del doctor Rojas G. El doctor Ramón Gómez, uno de los examinadores nombrados, se excusó de concurrir (...) El texto adoptado en la clase es el ‘Compendio, o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destutt de Tracy’, formado por el presbítero Juan Justo García, impreso en Madrid en 1821 y publicado en Bogotá, con adiciones, por el doctor E. Rojas. (...) Por lo que pudo observarse en el examen, todos los alumnos se hallan, con pocas excepciones, en idéntico nivel de adelanto, y saben *aplicar* con notable desembarazo los *principios* de la doctrina de Tracy *a los hechos* que se les presentan. El *criterio es uniforme, el proceder muy sencillo*, y el señor doctor Rojas G. ha tenido el raro mérito de poner al alcance de sus discípulos los *teoremas* cardinales de aquella doctrina, y de hacer que se la asimilen y sostengan con marcada decisión (...) (VARGAS, 1878, p.218-219).

Hasta acá, se reconoce el uso propio del lenguaje filosófico del racionalismo sensualista, su rutina y sus métodos geométricos. Sin embargo, el rector del colegio añade un inesperado comentario de su cosecha:

(...) Conocidas ya por los alumnos las ideas fundamentales de la *filosofía positivista del siglo XVIII* en la obra de uno de sus más ilustres representantes, es de esperarse que el señor profesor no se detenga aquí y que siga en su enseñanza posterior la *evolución de aquella filosofía en los tiempos modernos*. Los admirables *descubrimientos realizados en este siglo por las ciencias biológicas y el desarrollo y alcance práctico de la doctrina de la evolución han cambiado completamente la faz de la filosofía positiva*; y no sería honroso para la Universidad de Colombia que sus alumnos se quedaran atrás del movimiento filosófico que agita hoy a las sociedades civilizadas.

El señor doctor Rojas ha demostrado en su carrera de Catedrático que es perfectamente competente para iniciar a los alumnos en las doctrinas más avanzadas de la época presente y para enseñarles las aplicaciones de éstas a

la ciencia sociológica; puede por tanto confiarse en que no faltará a tan sagrado deber.

El Rector, Antonio Vargas Vega (...) (1878, p.219).

Tras la “Cuestión textos” el lenguaje filosófico empieza a girar cada vez más aceleradamente, y es necesario precisar el juego de continuidades y rupturas, tanto para nosotros como para los protagonistas. De un lado, se anuncia el fin del reino de la Gramática, la Lógica y la Ideología y su relevo por la Biología, aplicada a un nuevo saber sobre *lo social*, la Sociología. Pero de otro lado, sorprende el que, a la vez, se “invente una tradición” auto denominada positivista, afirmando una continuidad con el sensualismo del siglo XVIII. Pero el médico Vargas no era el único: cinco años más tarde, en la *Advertencia* a la compilación de traducciones publicada como *Curso de Filosofía Experimental*, su editor y traductor, César C. Guzmán, reitera este intrigante juego de unidad y diferencia:

(...) Las dificultades de conseguir, para traducirlos, los textos originales que forman este curso, y la urgencia de publicarlo para que sirviera en el presente año a los cursantes de la clase de filosofía en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, de Bogotá, nos ha obligado a irlos imprimiendo a medida que se han ido consiguiendo y traduciendo, sin poder colocarlos en el orden más conveniente a la enseñanza. Este orden debe ser a nuestro juicio, el siguiente: 1°. Los principios lógicos de Tracy... 2°. Los aforismos del mismo autor... 3°. El extracto de las doctrinas psicológicas de Herbert Spencer y de Bain [por Th. Ribot]... 4°. El tratado del raciocinio experimental, por Claude Bernard... 5°. El extracto de la lógica de Stuart Mill, por H. Taine... 6°. La noticia sobre la teoría darwiniana [por E. Ferrière y E. Haeckel]... y 7°. El problema de la vida, por George F. Barker (...) (GUZMÁN, 1883, p.xiii).

Autores que, siguiendo a Guzmán:

(...) están acordes en sostener que la sensación es el principio del pensamiento, y que los únicos medios eficaces y seguros para descubrir y comprobar lo verdadero y lo bueno son los experimentos y la observación; por lo cual son miembros de una misma escuela: la experimental. El hecho de que difieran en algunos desarrollos no impide que pertenezcan a una misma escuela filosófica. En el orden que hemos determinado para la lectura hemos puesto primero a Tracy, porque es el más elemental, y para que se vea que el fondo de su doctrina no ha sido desmentido por los adelantos posteriores, sino ampliado y profundizado (...) (GUZMÁN, 1883, p.xiii).

Pues bien, acá llegamos a una de las más fascinantes encrucijadas epistémico-epistemológicas del siglo XIX, donde se decidieron los cánones escolares, los saberes y las tradiciones intelectuales que acompañaron en Colombia la eclosión de

la configuración epistémica empírico trascendental, o para usar un término de la época, positiva o experimental. Época que, en el plano político corresponde al período conocido como “La Regeneración”, el triunfo militar y político, desde 1886, de una alianza entre liberales moderados y conservadores católicos, que impuso un orden constitucional vigente hasta 1991, el cual estatuyó la religión católica como la religión de la nación, le dio el control de la instrucción pública a la Iglesia y proclamó una regeneración política y cultural basada en la “recuperación de la tradición hispánica”. Fueron los líderes y símbolos de esa alianza, el liberal spenceriano Rafael Núñez (1825-1904), y el intelectual tradicionalista ya mencionado, Miguel Antonio Caro. Curiosamente, los eventos significativos coinciden alrededor del año de 1883. Relatémoslo de modo sumario, y procedamos luego a señalar algunas pistas de investigación que aquí se abren.

El primer evento intelectual que marca este año 1883, desde nuestra perspectiva, es la publicación del citado *Curso de filosofía experimental*, para uso de los cursantes de la clase de Filosofía del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, a la sazón Facultad de Literatura y Filosofía de la Universidad Nacional (RÖTHLISBERGER, 1883, p.492-495). Para decirlo breve, esta publicación, como apéndice al curso dictado allí por el suizo Ernesto Röthlisberger,⁵⁵ establecía el nuevo canon, fijaba la nueva ortodoxia de los estudios de filosofía y abría la puerta a las ciencias sociales, es decir, fijaba nuevos lazos entre las ciencias positivas y la filosofía. El joven profesor parece que había llegado como el profeta de las nuevas ciencias:

(...) Del César de la filosofía universal [reina de las ciencias] se emanciparon ya las matemáticas, la física, la lingüística, la biología, la fisiología, y ya también la moral protesta en nombre de su independencia. (...) Decididamente la psicología habrá de romper, tarde o temprano, el yugo del tirano de la especulación sobre la esencia íntima del hombre (...) (GUZMÁN, 1883, p.vii).

⁵⁵ Ernest Röthlisberger, era un joven de los 22 años cuando fue traído al país en 1882 como profesor de filosofía e historia, por el que tuvo su primer mandato como presidente de los Estados Unidos de Colombia entre 1880 y 1882, Rafael Núñez (RESTREPO FORERO, 2009, p.23-40).

Como había anunciado Ancízar, la batalla se daba en la Psicología, pero ya no por mantener o eliminar un tratado sobre el alma, sino para constituir una ciencia experimental, y por esa vía en una *ciencia social*, ocupada de seres concretos:

(...) Que la psicología rompa también con sus tradiciones para ocuparse sólo en los hechos que constituyen los fenómenos del proceso mental, las manifestaciones psíquicas de los seres. Limitado campo de investigaciones llenas de interés y de atracción. (...) El hombre concreto, en relación estrecha con la historia natural, con la antropología zoológica y etnológica, ese será su objeto. En vez de estudiar a un hombre racional, adulto “pura abstracción sin padre ni madre, sin sexo ni edad”, la psicología moderna hará entrar en el círculo de sus investigaciones “al niño, a la mujer, al anciano, al blanco, al negro, al nómada, al salvaje, al hombre civilizado (...) (GUZMÁN, 1883, p.viii).

Más aún, una ciencia de las “patologías sociales:

(...) Y para tanta obra, necesitará concentrar sus fuerzas. Aun poco uso ha hecho de la palanca poderosa que le suministra para penetrar el secreto de la organización normal de nuestros factores mentales, el estudio comparativo de lo anormal, la observación de los enfermos, de los idiotas de los enajenados, cuyo desarreglo mental ha sugerido sorprendentes teorías sobre la memoria, sobre la conciencia. (...) A la época de curiosidad declamatoria sucede el estudio tranquilo, metódico, lento, de fenómenos tan importantes como las enfermedades del recuerdo, la extinción progresiva en el poder retentivo, la alucinación, el magnetismo animal, el hipnotismo, el sueño, el sonambulismo, las alteraciones de la personalidad, la *división del individuo* (...) (GUZMÁN, 1883, p.ix).

Sin embargo, la ruptura con el régimen racional aún parecía ambigua, aún acabando de enunciar de pleno derecho esta nueva relación entre lo empírico y lo trascendental, el prologuista del curso dejaba aún un lugar racional a la filosofía, un rol metafísico que, como un eco espiritualista, no cerraba las puertas a la metafísica ni a la religión. Este era el servicio que prestaba la filosofía spenceriana:

(...) La filosofía será a su vez la primera en aplaudir la constitución de la psicología como ciencia independiente; porque aun le quedará el puesto de *ciencia universal* cuyo imperio será el orden de cuestiones trascendentales no resueltas por las ciencias particulares, la noción de la existencia, de fuerza, de materia y de sustancia; de forma, origen y finalidad, extensión, número, cantidad, medida, ley y movimiento, tiempo y espacio, bien y mal, alma y espíritu. Estas concepciones humanas que las ciencias particulares suponen y aceptan sin discusión, estas causas y principios primarios serán materia de la especulación metafísica (...) (GUZMÁN, 1883, p.ix-x).

Y el profesor suizo terminaba invocando la autoridad del propio Claude Bernard en apoyo de esta función metafísica: “Claudio Bernard no vacila en asegurar que ‘desde el punto de vista científico la filosofía representa la aspiración eterna del ser humano hacia el conocimiento de lo desconocido’...” (GUZMÁN, 1883, p.x).

El canon experimental, en versión spenceriana, es decir, abierta a lo religioso, empezaba a ponerse a punto. Y sin olvidar que unos aforismos filosóficos de Destutt de Tracy aún presidían el *Curso de Filosofía Experimental*. Dos años antes el presidente Núñez, en una sesión solemne en la Universidad Nacional, había lanzado el programa de las nuevas orientaciones a los estudios universitarios, proponiendo el cambio de algunos textos “para ponerlos a la altura de los adelantos, considerables, de las ciencias en estos últimos años”. El primero que propuso fue el texto de Lógica de John Stuart Mill, argumentando que por éste se aprendería una filosofía utilitarista no estrecha ni materialista, reconciliándolo discretamente con el catolicismo, y con... el derecho natural:

(...) La doctrina utilitarista no es, por principio adversa del principio ascético, que significa sacrificio, como Bentham sostiene... Tampoco me parece fundada la repudiación del derecho natural que ese intrépido expositor hace en su tratado de legislación. Debe pensarse, por el contrario, que el derecho natural es el real el inspirador de todo derecho humano. [...] La sociología, por mucho tiempo ignorada, debe ser el primer curso de la educación política, porque ella define, demuestra y explica las leyes predominantes del movimiento social, leyes anteriores y superiores a las que dictan Asambleas y Gobiernos (...) (NÚÑEZ, 1880, p.242-243).

Y es muy conocida la conferencia que Salvador Camacho Roldán, catedrático de la recién creada asignatura, pronunciara en el mismo recinto dos años después. Valga recordar la cita, que adquiere nuevos matices a la luz de nuestro recorrido:

(...) Una nueva ciencia cuyo estudio ha empezado entre nosotros este mismo año, la que se refiere a las leyes que, por medio de las tendencias sociales del hombre, presiden al desarrollo histórico de los seres colectivos llamados Naciones; de la sociología, esa nueva rama de la filosofía que (...) sólo de un siglo ha esta parte comienza a tomar número y lugar determinado en la jerarquía de las ciencias sociales, a merced de los trabajos de Rousseau y de Turgot, de Condorcet y de Gibbon, de Kant y de Augusto Comte, de Spencer y de Bluntschli, de Buckler y de Summer Maine, que han aplicado al estudio de sus fenómenos el mismo procedimiento de observación y experiencia a que deben su progreso en los tiempos modernos las ciencias físicas y naturales (...) (CAMACHO, 1882, p.604-605).

Estos matices nos permiten ver las continuidades y las rupturas que indican las opciones teóricas tomadas por Röthlisberger, Núñez y Camacho: de un lado, estamos claramente en el reinado incipiente pero definido, de un nuevo “discurso del método”, el método empírico-trascendental, que articula de nuevo modo observaciones y teorías. Y es claro que al hablar de leyes de “un ser colectivo”, estamos saliendo del terreno de las ciencias ideológicas del conocimiento y de la moral, postulando como objeto unas leyes sociales que están más allá del derecho y la legislación. Bien; pero debe señalarse también que el modo de articular esta nueva ciencia no se ha desprendido (¿del todo?) de su matriz racional: es considerada aún como una rama de la filosofía, y como tal, atada al proyecto de reunir los datos empíricos bajo un juego de principios y leyes. De hecho, la Sociología, hasta inicios del siglo XX, aún no logró un lugar como curso superior en la Facultad de Ciencias Morales y Políticas (!), de la liberal Universidad Republicana, bastión del canon positivista junto con las universidades Externado y la Universidad Libre.⁵⁶

Con estos elementos podemos reseñar entonces el canon positivista, o mejor “experimental”, puesto que muy pocos de sus defensores quisieron ser denominados como positivistas. De hecho, hemos hablado de “canon spenceriano”, porque la ausencia de Augusto Comte en todas estas discusiones y selecciones fue notable.⁵⁷ Al cotejar la lista de los textos publicados en este *Curso*, y agregar al poco tiempo la nueva

⁵⁶ En un prospecto de la Universidad Republicana para inicios de 1898, aparece una lista de los cursos que se ofrecen y los profesores que los imparten. Según este prospecto, la Universidad Republicana se compone de cinco escuelas: Escuela de Literatura y Filosofía; Escuela de Comercio; Escuela de Ciencias Naturales; Escuela de Ingeniería; y Escuela de Jurisprudencia. Con respecto a la Escuela de Jurisprudencia, el prospecto señala que dicha escuela se compone de dos facultades: Facultad de Derecho, y Facultad de Ciencias Morales y Políticas; en la Facultad de Derecho se imparten los cursos de: Derecho Romano; Derecho Español; Derecho Civil Patrio; Derecho Mercantil y Legislación Fiscal; Procedimiento Civil y Criminal y Práctica Forense y Teoría y Práctica de Redacción de Instrumentos Públicos; mientras que en la Facultad de Ciencias Morales y Políticas se imparten los cursos de: Legislación Civil y Penal; Economía Política; Ciencia y Derecho Constitucional y Ciencia y Derecho Administrativo; Derecho Internacional, Público y Privado y Diplomacia; y Organización, Pruebas Judiciales y Derecho Penal. Cfr-“Universidad Republicana. Prospecto para el noveno año escolar”. La Crónica n° 243 (feb. 1898): 1. Valga este dato además para notar el retorno de las Ciencias Morales y Políticas en un momento en que ya habla de “ciencias sociales”.

⁵⁷ En sentido estricto, textos de o sobre Comte que hayan circulado en el medio universitario de esta época, solo conocemos uno: J F Robinet, *La filosofía positiva: Augusto Comte y M. Pedro Lafitte*, en traducción de Manuel M. Madiedo para una serie de tres textos que alcanzó a publicar el liberal Juan Manuel Rudas formando una Biblioteca filosófica del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, publicados, casualmente, en este mismo año de 1883.

ciencia, el canon quedó fijado así: Lógica (de Stuart Mill), la Psicología (de Spencer), la Biología (Bernard, Haeckel, Darwin) y la Sociología (Spencer). Pero conviene no olvidar que, en medio de esta nueva ortodoxia científica, resta una continuidad, se mantiene el concepto de la sensación como principio del pensamiento. Pero se trata aquí de un “principio” —del elemento más simple—, que había sido hallado mediante el método analítico; pero que es desarrollado “subjetiva” y “objetivamente”, es decir, mediante el método experimental. Conviven “sin contradicción aparente” el principio *racional* de la sensación, con la distinción *experimental* entre ideas subjetivas y objetivas (DÁVILA, 2007, p.87). Acá habrá que dejar en el telar de próximas investigaciones una hipótesis doble: de un lado, pensar que hasta que, entrado el siglo XX en Colombia, no se desarrollasen verdaderos campos experimentales, esta discusión filosófica no mostró por sí misma, las verdaderas diferencias epistémicas que separaban los dos regímenes de verdad. Pero de otro, reconocer que, al lado del ritmo de implantación de campos experimentales reales, el régimen escolarizado del canon de las ciencias positivas del hombre y lo social, produjo una peculiar rejilla de apropiación de los saberes experimentales: la bisagra bernardiana fue dirigida por una voluntad política que buscó mantener el control de los conocimientos experimentales, de las *verdades relativas*, bajo la contención de los conocimientos a priori, de las *verdades absolutas*, para mantener morigerados los efectos de esta fisura modernizadora cuya deriva intelectual y política podía inducir un nuevo régimen de libertades que se consideró peligroso.

Porque, y este es el otro evento significativo que arranca en el año de 1883: la fundación de de una Universidad Católica en Bogotá, bajo la dirección y financiación casi personal del Delegado Apostólico Agnozzi, la cual, aunque tuvo corta y azarosa vida: la institución fracasó y cerró en 1891, pero fue la primera institución educativa abierta a los seculares donde se introdujo oficialmente el neotomismo en Colombia, y donde se realizó la traducción castellana del manual de Pierre Vallet, el texto que fijó el canon católico entre esta fecha y los años 1930, a través del longevo magisterio de Monseñor Rafael María Carrasquilla, rector y restaurador del Colegio Mayor de Nuestra

Señora del Rosario.⁵⁸ El hecho es que, Miguel Antonio Caro —y con él la intelectualidad católica—, que habían compartido la disolución de la metafísica wolffiana por los Ideólogos y Balmes, volvieron a hallar la metafísica con la filosofía neotomista, en el texto de Vallet que había empezado a dictar su traductor Gabriel Rosas, cuando Caro fue nombrado primero, en octubre de 1883, miembro del Consejo Universitario de la Facultad de Filosofía y Letras de esta Universidad Católica de Bogotá, y luego como su efímero rector interino entre mayo de 1884 y marzo de 1885 (RESTREPO, 1952, p.9, 13, 15-16), en medio del torbellino del movimiento político que lo separaría más o menos definitivamente de la docencia y de la filosofía, para llevarlo a la elaboración de la Constitución de 1886 y a la presidencia de la república.

De hecho, he pasado por alto otro detalle ya mencionado: algún cronista mencionó que fue Miguel Antonio Caro, en 1865, el primero en introducir en Colombia, y para la enseñanza de la filosofía escolar, un manual neotomista, el del italiano Gaetano Sanseverino. Pues bien, este fue el texto recomendado directamente por León XIII, y se convirtió en el modelo filosófico y pedagógico de muchos de los manuales neotomistas de la primera fase (1862-1890) de la restauración neotomista, que han sido denominados *paleotomistas*, justamente por cierta singularidad en su canon que señalamos enseguida⁵⁹:

(...) La filosofía teórica comprende la *lógica*, la *dinamilogía* [o de las facultades del alma] junto a la *ideología* y la *criteriología*, la *ontología*, la *cosmología*, la *antropología*, y la *teología natural* (...) (SANSEVERINO, 1876, p.3).

⁵⁸ Agnozzi comprometió su capital y su autoridad personal en la fundación, desde 1883, de una Universidad Católica en Bogotá, que estaría adscrita directamente, a través de su persona, a la Santa Sede, y que iniciaría la batalla contra el liberalismo “oponiendo escuela contra escuela”, según la consigna romana; y financió su periódico oficial “Anales Religiosos de Colombia” (1883-1886, que llegó a 72 números (RESTREPO, 1952).

⁵⁹ Fue la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, de Gaetano Sanseverino, una Summa bastante difundida, “talvez la preferida de León XIII, que se publicó a partir de 1862 y que sólo hasta 1878 fue acabada póstumamente por Nuntio Signoriello con la edición del tomo séptimo (estaban planeados 15 tomos). En su edición abreviada *Institutiones seu elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata* (1864/65), —que asimismo preparó Signoriello en 1868/70 con la edición de los tomos tercero y cuarto y que se publicó con el título de *Compendium Philosophiae Christianae*—, se impuso en toda Europa, recomendada directamente por el papa Pecci para los seminarios y colegios. Numerosas traducciones y algunas ediciones la convirtieron en uno de los libros más influyentes de toda la neoescolástica. Ver: Heinrich M. Schmidinger, “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”. En: Coreth (1994, p.75).

Tras el análisis del canon de Balmes, ya no sorprende constatar la presencia de la Ideología en un manual católico, aunque vaya acompañada de otros dos tratados sobre las ideas, la *dinamilogía*, nombre bizarro para la psicología, y de una *criteriología*, que, para decirlo breve, es un tratado sobre los criterios de verdad, es decir es un tratado que incorpora la crítica *al modo* (es decir, como sucedáneo análogo) de la crítica trascendental kantiana. Pero lo más notable es que lo que el italiano llama “filosofía teórica” remite a otra división de la filosofía, que ya hemos identificado. Su discípulo Vallet,⁶⁰ que sigue su canon, lo explica así: ya no se trata sólo del enunciado de los tratados, sino de la organización completa del canon filosófico sobre cierta “bisagra”, ¡y en función antropológica!:

(...) La división de la Filosofía, como advierte Sanseverino, en *subjetiva* y *objetiva*, se desprende fácilmente de su propia definición. Llámase subjetiva la parte que trata del conocimiento y del sujeto cognocente (sic), y *objetiva*, la que versa sobre el objeto del conocimiento. La primera abraza dos tratados y la segunda cuatro. (...) La parte subjetiva, enseña la naturaleza o teoría del conocimiento, y tenemos la *Lógica*; o trata de las potencias del alma, de las cuales se deriva el conocimiento, y de la naturaleza del mismo hombre que conoce, y aparece la *Antropología*. (...) La parte *objetiva* se divide así: o trata del ente en general, esto es, de las propiedades y principios más comunes de todas las cosas, lo que constituye la *Ontología*; o del mundo en general, objeto de la *Cosmología*; o del ente primero y nobilísimo, materia de la *Teología natural*; o finalmente, de las reglas y leyes de las costumbres, en cuyo estudio se ocupa la Ética o doctrina de las costumbres (...) (VALLET, 1899, p.11).

He aquí lo que habrá que llamar desde ahora, “bisagra neotomista”. Debo agregar que esta división, literalmente tomada de Sanseverino, fue la que asumieron los neotomistas del Colegio del Rosario, Monseñor Carrasquilla⁶¹ y su discípulo Julián Restrepo Hernández,⁶² quienes se acogieron el canon que acabamos de citar. Pero ya Carrasquilla y sus discípulos no usaron más el tratado de Ideología, recuperando la Metafísica wolffiana ortodoxa, aunque acompañándola, en cambio, de una

⁶⁰ Pierre Vallet S. S. *Praelectiones philosophicae ad mentem S. Thomae Aquinatis*. Paris, Roger et Chernovitz, 1879 (2a ed. 1891). Éste era un modesto profesor de filosofía en el seminario sulpiciano de París, furioso antikantiano, y cuyo mérito fue producir un texto apto para la enseñanza universitaria. En versión castellana se tituló *Lecciones de filosofía según el espíritu del angélico doctor Santo Tomás de Aquino, por P. Vallet*, y fue traducida del latín al castellano por un rosarista, Gabriel Rosas.

⁶¹ “Admitimos la división que hace Sanseverino de la filosofía en *subjetiva* y *objetiva*...” (CARRASQUILLA, 1914, p.10).

⁶² “Vallet, en parte con Sanseverino, separa la materia de la filosofía en *sujeto* que conoce y en *objeto* conocido, y divide la filosofía en *subjetiva* y *objetiva*... Preferimos esta división por su claridad, sencillez y propiedad” (RESTREPO HERNÁNDEZ, 1914, p.4).

Criteriología. Por ello llamaron “paleotomistas” a quienes todavía conservaron la Ideología en el canon católico. Pero esta ya desapareció completamente de los manuales neotomistas colombianos en 1903, al entrar en vigencia la nueva ley de educación conocida como reforma Uribe.

No podría haber mayor prueba sobre cómo la filosofía neotomista *también* se halló inserta —o atrapada— en el torbellino empírico-trascendental, en el vórtice subjetividad/objetividad, aquello que Etienne Gilson vio como “el tobogán cartesiano”. Aquí valga solamente señalar la justificación del problema tal como lo veía Vallet:

(...) Los defensores del orden psicológico alegan que lo primero, o lo más importante para nosotros, debe ser el conocimiento de nosotros mismos y de las facultades de nuestra alma, supuesto que de ellas nos servimos, como de instrumentos, para descubrir la verdad y conocer las demás cosas. Mas los que prefieren la Ontología sostienen que primero ha de tratarse del objeto del conocimiento que del conocimiento mismo o del sujeto cognoscente, y que la Ontología nos suministra las nociones primeras y más comunes de nuestro entendimiento, los primeros principios que se aplican a cada una de las ciencias, y los primeros atributos que convienen a todas las cosas. Los que ponen en primer lugar la Teología natural dicen que la filosofía debe comenzar por el Ser primero, el más noble de todos, por el cual existen y se explican todas las cosas (...) (VALLET, 1899, p.12).

Señalaré que en aún en medio de la discusión, ninguno de los manuales citados acepta colocar ni la Metafísica ni menos el Tratado sobre Dios, en el lado “subjetivo”, con lo cual, a pesar de aceptar la dupla empírico-trascendental, se creía estar asegurando su frontal oposición —y su victoria— frente a la postura kantiana. Lo que importa añadir, por si fuera poco, es que, como se sabe, estos textos neotomistas representaron la filosofía oficial del sistema educativo oficial colombiano y fueron enseñados en los colegios de secundaria del país, por lo menos hasta 1960. Eso significa que en Colombia hemos tenido “canon wolffiano” (con sus variaciones) ¡desde 1774 hasta 1974, aproximadamente! De ahí la pertinencia de seguir desarrollando investigaciones transdisciplinarias sobre esta que no puede llamarse ya de otro modo, sino gran matriz epistémica y cultural, casi rayando con lo arquetipal.

Concluamos entonces que, los eventos intelectuales del año 1883 podrían significar, de entrada, dos cosas: primera, en el nivel epistémico, que a partir del ingreso de los saberes racionales sobre lo social en el campo de la “bisagra bernardiana”, es

decir en el terreno de las ciencias empirio-críticas del hombre, los cánones de las tradiciones intelectuales enfrentadas en Colombia hasta entonces, entraron todas bajo este nuevo régimen, mediadas, sin embargo, por sus particulares rejillas de apropiación, las cuales estuvieron determinadas por la distancia que cada una de estas tradiciones quiso construir respecto de las dos grandes epistemologías en tensión, la de la Gramática General y la Ideología, y la de la Crítica trascendental kantiana.

Y segunda conclusión, en el plano político e intelectual, es que por este mismo efecto, a partir de 1883 la relativa proliferación de tradiciones intelectuales que produjo el país durante la primera parte del siglo XIX, quedó reducida prácticamente a sólo dos tradiciones, sólo dos cánones, el positivista spenceriano, minoritario y acantonado en las pocas universidades liberales que sobrevivieron, y el neotomista católico, que fungió como canon hegemónico, oficial y público. Por esta última razón, el neotomismo se vio obligado a incorporar elementos de la ciencia positiva que él mismo había aceptado, dando lugar a nuevas coexistencias, tensiones, rejillas de apropiación, contradicciones, disidencias y resistencias en un campo intelectual que, por otro lado, se aceleraba y se pluralizaba. Pero esto es tema para otras investigaciones. Lo que sí puede afirmarse es que, dada esta reducción dual de las tradiciones intelectuales, en condiciones de enfrentamiento y exclusión, el fenómeno de control epistemológico que consistió en “domesticar” los resultados y efectos de las ciencias positivas experimentales a través de un sistema de principios abstractos –y dogmáticos- procedente de la configuración epistémica racional –de corte católico-, marcó profundamente el modo de ser del régimen de verdad en Colombia hasta bien entrado el siglo XX, diríase que hasta el otro gran estallido epistémico y social que vivió el país en la década de mil novecientos sesenta.

Pero no se trataba de una marca unívoca, de un simple “dominio” o hegemonía de la filosofía católica pura y monolítica, como han creído verlo ciertas historiografías de raíz liberal e incluso marxista. Por el contrario, sostenemos que la filosofía católica, al no poder legitimarse completamente sino por recurso a su opuesta complementaria, la ciencia experimental, estaba jugando “en el campo enemigo”, y aunque el canon positivista era notablemente minoritario, fue el que movilizó todo el campo intelectual colombiano desde los años de 1880: hasta el más mínimo anuncio de algún “nuevo descubrimiento de la ciencia”, ponía a correr a los intelectuales católicos a mostrar su

concordancia con los dogmas, o a buscarle su lugar en el sistema de la “filosofía perenne”, de modo que pudiera al menos ser neutralizado, cuando no asimilado, “bautizado”. Si esta hipótesis parece viable, la paradoja que tendrá que ser abordada por próximas investigaciones, puede ser expresada así: la filosofía católica en Colombia fue paradójicamente, hegemónica en términos políticos y pedagógicos, y subalterna del positivismo y de las ciencias experimentales, en términos epistémicos.

Referencias Bibliográficas

Fuentes Primarias:

ANCÍZAR, Manuel. *Lecciones de Psicología redactadas por.... Escuela ecléctica*. Bogotá: Imp. del Neogranadino, 1851.

ANCÍZAR, M. Informe del señor Ancízar [sobre los ‘Elementos de Ideología’ de Tracy]. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, v. 4, n. 22, p. 292-305, oct. 1870a.

ANCÍZAR, M. Apéndice a los Informes anteriores: Programa de Filosofía Elemental. Psicología-Gramática General-Lógica. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, v. 4, n. 22, p. 415, oct. 1870b.

BALMES, Jaime. *Filosofía Elemental*. 1ª ed. 1846. In: *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 1948, p. 1-58.

BERNARD, Claude. Tratado del raciocinio experimental. In: GUZMÁN, César. *Curso de filosofía experimental, traducido en castellano por César C. Guzmán, director que fue de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1883, p. 279-355.

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. [La Sociología; Discurso en Sesión solemne de fin de año]. *Anales de la Instrucción pública de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, v. 4, n. 24, p. 603-624, dic. 1882.

CARO, Miguel Antonio. Programas de filosofía elemental para el Colegio Nuestra Señora del Rosario, In: CARO, Miguel Antonio. *Obras, Tomo I: Filosofía, religión, pedagogía*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962a, p. 279-293.

- CARO, Miguel Antonio. Informe sobre los 'Elementos de ideología' de Tracy. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, v. 4, n. 22, p. 306-396, 1870. Publicado también en: CARO, Miguel Antonio. *Obras, Tomo I: Filosofía, religión, pedagogía*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962b, p. 429-556.
- CARRASQUILLA, Rafael María. *Lecciones de Metafísica y Ética, dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá: Imp. de la Luz, 1914.
- COMTE, Auguste. *Discours sur l'esprit positif suivi de cinq documents annexes*. Présentation et notes: Paul Arrousse-Bastide. Paris: Union Générale d'Éditions, 1963.
- DAMIRON, Philibert. *Cours de Philosophie. Première Partie: Psychologie*. 2^e éd. revue, corrigée et augmentée. Paris : Hachette, 1837.
- ESCOBAR, José Ignacio. Texto de Ideología. Informes. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, v. 4, n. 22, p. 291-292, oct. 1870.
- GARCÍA, Juan Justo. *Elementos de verdadera lógica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destut de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo García de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas*. 1^a ed. Madrid: 1821. Bogotá: Reimpreso por Echeverría Hnos., 1869.
- GONZÁLEZ, Florentino. *Memorias de Florentino González*. Medellín: Bedout, 1971. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/memgonza/indice.htm> consultado: nov. 20 de 2012
- GUZMÁN, César Coronado. *Curso de filosofía experimental; traducido en castellano por Cesar C. Guzmán, director que fue de instrucción pública en los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1883.
- JACQUES, Amedée; SIMON, Jules; SAISSET, Émile. *Manuel de Philosophie à l'usage des collèges*. Paris: Hachette, 1846. Versión castellana: *Manual de filosofía. Obra autorizada por el consejo de Instrucción pública*. Traducción: Martínez del Romero. 1^a ed. castellana 1848. Paris: Hachette, 1886.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 1^a ed. alemana 1787. Edición castellana de Pedro Ribas. Barcelona: Alfaguara, 1998.
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio (comp.). *Obra educativa de Santander, 1827-1835*. Bogotá: Presidencia de la República/Fundación Santander, Colección Documentos, 1990, 3 vols.

- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio (comp.). *La querrela benthamista, 1758-1832*. Bogotá: Fundación Santander, 1993.
- MÁRQUEZ, José I. *Programa para la enseñanza del Derecho romano en las Universidades de la República*. Bogotá: Cualla, 1844.
- MÜLLER, Max. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*. Leipzig: Mayer, 1866.
- MÜLLER, Max. *La ciencia del Lenguaje por Max Müller, profesor en la Universidad de Oxford, etc; curso dictado en el Instituto Real de la Gran Bretaña en el año 1861. Resumen formado por Martín Restrepo Mejía sobre la tercera edición francesa, 1876*. Popayán: Imp. del departamento, 1888.
- NÚÑEZ, Rafael, [Discurso en Sesión solemne de fin de año]. *Anales de la Instrucción pública de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, v. 1, n. 4, p. 242-243, dic. 1880.
- OSPINA RODRÍGUEZ, Mariano. Decreto de diciembre 1º de 1842 que organiza las Universidades. In: *Codificación Nacional de todas leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme la ley 13 de 1912, por la Sala de Negocios Generales del Concejo de Estado*. Vol. IX. Bogotá: Imp. Nacional, 1926, p. 366-420.
- OSPINA RODRÍGUEZ, Mariano. Decreto de 20 de diciembre de 1844, orgánico de la instrucción universitaria. In: *Registro Oficial*. Bogotá: [s.n.], 1844.
- PALACIO, Julio H. *Historia de mi vida*. Bogotá: Ed. Colombiana. 1942.
- RESTREPO HERNÁNDEZ, Julián. *Lecciones de Lógica dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. 2ª ed. Corregida. 1ª ed. 1907. Bogotá: Librería Americana/Librería Colombiana, 1914.
- ROJAS, Ezequiel. Definiciones. In: *Obras del Doctor Ezequiel Rojas coleccionadas y publicadas con una biografía del autor por Ángel María Galán*. Tomo I. Bogotá: Imprenta Especial, 1881, p. 55-68.
- ROJAS, Ezequiel. Jeremías Bentham (Artículos publicados en el “Constitucional de Cundinamarca”, en 1836, en contestación a otros del “Constitucional” de Popayán). In: *Obras del Doctor Ezequiel Rojas coleccionadas y publicadas con una biografía del autor por Ángel María Galán*. Tomo II. Bogotá: Imprenta Especial, 1882, p. 5-38.
- RÖTHLISBERGER, Ernst. Programa para el curso de Filosofía. *Anales de instrucción pública de Colombia*, Bogotá, v. 5, n. 30, p. 492-495, jun. 1883.

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

SANSEVERINO, Gaetano. *Élèments de philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes*. 3 Vol. Avignon: A. Coriolano, 1876.

SANSEVERINO, Gaetano. *Manuel de philosophie chrétienne comparée avec les doctrines anciennes et modernes*. Vol. I. Paris: Lethielleux, 1898.

SANTANDER, Francisco de Paula. Decreto (3 de octubre) sobre el plan de estudios. In: *Codificación Nacional de todas leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme la ley 13 de 1912, por la Sala de Negocios Generales del Concejo de Estado*. Vol. VII. Bogotá: Imprenta Nacional, 1926, p. 401-451.

VALLET, Pierre. *Lecciones de filosofía según el espíritu del angélico doctor Santo Tomás de Aquino, por P. Vallet, traducidas del latín al castellano por Gabriel Rosas. Obra adoptada de texto universitario*. 2 Vols. 3ª ed. castellana, 1ª ed. 1886, 2ª ed. 1891; 1ª ed. latina 1879. Bogotá: Imp. de Echeverría, 1899.

VARGAS VEGA, Antonio. Exámenes semanales. Escuela de Literatura y Filosofía. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, v. 12, n. 8, p. 218-219, abr. 1878.

WOLFF, Christian. *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*. 1ª ed. alemana 1751. Madrid: Akal, 2000.

Fuentes secundarias

ALONSO, Amado. Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello. In: BELLO, Andrés. *Obras Completas. Vol. IV: Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. 1ª ed. Santiago de Chile: Imp. del Progreso, 1847, 5ª ed. 1860. Caracas: La Casa de Bello, 1981.

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Présentation. In: COMTE, Auguste. *Discours sur l'esprit positif*. 1ª ed. 1844. Paris: Unión Générale d'Éditions, 1963.

BETANCOURT SERNA, Fernando. Universidad ilustrada neogranadina e independencia de Colombia (1810-2010). *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Bogotá, n. 14, p. 89, 2010.

CACUA PRADA, Antonio. *Historia de la Educación en Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1997.

CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI, 1966.

CANGUILHEM, Georges. Mort de l'homme ou épuisement du cogito?. *Critique*, Paris, n. 242, p. 599-618, 1967.

CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. 5ª ed. Paris: Vrin, 1983.

CORETH, Emerich, S.J., et al. *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vol. II: Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid: Encuentro, 1994.

COTTEN, Jean-Pierre. *Autour de Victor Cousin: une politique de la philosophie*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

DÁVILA, Juan Manuel. La sensación es el principio del pensamiento. Introducción de la filosofía experimental en Colombia en el siglo XIX. *Memoria y Sociedad*, Bogotá, v. 11, n. 23, p. 73-92, 2007. Disponible en:

http://memoriaysociedad.javeriana.edu.co/anexo/articulo/doc/c38_23.5.pdf

DÁVILA, Juan Manuel. *Ciencias útiles y Planes de estudio en la Nueva Granada. Método racional y Canon wolffiano en la Filosofía escolar neogranadina (1762-1826)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012a.

DÁVILA, Juan Manuel; SALDARRIAGA, Oscar. Los saberes sobre lo social como saberes racionales de gobierno en la Nueva Granada, 1770-1903. In: DÁVILA, Juan, et. al. *La conformación de los saberes científicos sobre lo social en Colombia 1762-1930*. Manuscrito inédito. Bogotá: COLCIENCIAS/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad del Rosario, 2012b, p. 20-52.

FORMENT, Eudaldo. *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*. Traducción castellana Aurelio Garzón. México: Siglo XXI, 1970.

- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCHER, Louis. *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et son rapport avec elle (1800-1880)*. Paris: Vrin, 1955.
- GÉNY, Paul. *L'enseignement de la métaphysique scolastique*. In: *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*. Paris: Beauchesne, 1913.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX. *Ideas y Valores*, Bogotá, v. 4, n. 13, p. 11-28, 1962.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. 1ª ed. 1961. Bogotá: Planeta, 1996.
- LOAIZA CANO, Gilberto. Manuel Ancízar y su época. Biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX. Medellín: EAFIT/Universidad Nacional, 2004.
- LÓPEZ MEDINA, Emilio. El sistema filosófico de Balmes. Barcelona: Oikos-Tau, 1997.
- MACINTYRE, Alasdair. Tres versiones rivales de la ética: Enciclopedia, Genealogía y Tradición. Madrid : Rialp, 1992.
- MARIN, Louis. Introduction. In: ARNAULD, A; NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser; contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*. 1ª ed. 1662. Paris: Flammarion, 1970.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán (ed.). *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia*. Bogotá: El Búho, 1983.
- MONTOYA GÓMEZ, Jairo. *Gramática, Representación, Discurso. El proyecto de la Gramática General ¿un proyecto concluso?* Bogotá: Ediciones Fodun, 1998.
- PÁRAMO POMAREDA, Jorge. "Estudio Preliminar" a M. A. Caro y R. Cuervo. In: CARO, M. *Gramática de la lengua latina para el uso de los que hablan castellano*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1972.
- PÉREZ CAVANA, María Luisa. *Christian Wolff (1679-1754)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1995.
- PICAVET, François. *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*. Paris: Félix Alcan, 1891.

POHL-VALERO, Stefan. Energía, productividad y alimentación: la configuración de una ciencia del trabajo para la optimización del cuerpo humano y social en Colombia, 1870-1920. In: DÁVILA, Juan, et. al. *La conformación de los saberes científicos sobre lo social en Colombia 1762-1930*. Manuscrito inédito. Bogotá: COLCIENCIAS/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad del Rosario, 2012, p. 141-166.

POUCET, Bruno. *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire, 1860-1990*. Paris: CNRS Éditions, 1999.

RESTREPO, Daniel S. J. La Universidad Católica de Bogotá (1883-1891). Esbozo histórico. *Eclesiástica Xaveriana*, Bogotá, v. 1, p. 5-30, 1952.

RESTREPO FORERO, Olga. El Darwinismo en Colombia: Visiones de la Naturaleza y la Sociedad. *Acta biológica Colombiana*, Bogotá, n. 14, p. 23-40, 2009.

ROCA BLANCO, Dionisio. Superación Balmesiana de los Principios Gnoseológicos Cartesianos. *Espíritu*, Bogotá, v. 39 n. 101-102, p. 99-146, 1990.

SALDARRIAGA, Oscar. La 'Cuestión Textos' de 1870: una polémica colombiana sobre los Elementos de Ideología de Destutt de Tracy. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (ed.). *Pensar en el Siglo XIX. Cultura, Biopolítica y Modernidad en Colombia*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2004, p. 105-164.

SALDARRIAGA, Oscar. *Positivismo y Catolicismo en Colombia: los 'realismos' de Jaime Balmes y Miguel Antonio Caro*. Informe final inédito, Proyecto OFI-PUJ. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006a.

SALDARRIAGA, Oscar. *La apropiación de la Filosofía Positivista en Colombia –Siglo XIX*. Informe final inédito, Proyecto OFI-PUJ, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006b.

SALDARRIAGA, Oscar. Miguel Antonio Caro, la modernidad del tradicionalismo (Epistème y epistemología en Colombia, siglo XIX). In: DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel (ed.). *Algunas Facetas Del Pensamiento De Miguel Antonio Caro*. Bogotá: Instituto Pensar/Instituto Caro y Cuervo, 2008, p. 1-33.

SALDARRIAGA, Oscar. Subjetividad/Objetividad. Hipótesis para una lectura del 'campo epistémico' en Colombia-siglo XIX. In: SÁNCHEZ, A., HENSEL, F., ZULETA, M., PEDRAZA, Z. (comps.). *Actualidad del sujeto. Conceptualizaciones*,

genealogías y prácticas. Bogotá: U. Central/U. de los Andes/U. del Rosario, 2010, p. 79-117.

SALDARRIAGA, Oscar. El canon de las ciencias universitarias en la Nueva Granada, 1774-1896. *Memoria y Sociedad*, Bogotá, v. 17, n. 33, p. 86-102, 2012a.

Disponible en: http://memoriaysociedad.javeriana.edu.co/anexo/articulo/doc/430_MyS15-31-A5.pdf

SALDARRIAGA, Oscar. *Nova et Vetera: Filosofía neotomista, Educación y Modernidad en Colombia, 1868-1930*. Tesis Doctoral. En prensa. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012b.

SAFFORD, Frank. El ideal de lo Práctico. El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional/El Áncora, 1989.

SILVA, Renán. *Los ilustrados de la Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: EAFIT, 2002.

VERMEREN, Patrice. *Victor Cousin, le jeu de la Philosophie et l'État*. Paris: L'Harmattan, 1995.

VERMEREN, Patrice. *Victor Cousin. Le jeu de la Philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995, 385 p. Reseña de: DESPLAND, Michel. *Philosophiques*, Quebec, v. 24, n. 1, p. 197, 1997. Disponible en: <http://id.erudit.org/iderudit/027434ar>

ZULUAGA, Olga Lucía. *La educación pública en Colombia, 1845-1875. Libertad de enseñanza y adopción de Pestalozzi en Bogotá*. Bogotá: Universidad de Antioquia/IDEP, 2000.