

CAPITULO DE UN LIBRO INEDITO

CRITICA DEL DOCTRINARISMO RADICAL

Escribe: GERMAN COLMENARES

1. Parece inútil tratar de asignar a los partidos un origen histórico definido. Por lo menos muy problemático inquirir sobre la fecha cierta en que se haya constituido un *partido conservador* en Colombia como instrumento político. Porque tal *constitución* no se dio en ningún momento. Sucedió más bien que algunos liberales se conformaron con serlo en el sentido clásico y trataron de conciliar esta acepción con el tradicional principio de autoridad. Contradicción que no les permitió aceptar las últimas consecuencias del radicalismo o los conatos *socialistas* del 48. Incapaces de formular una teoría coherente se acogieron a la única institución que por su experiencia histórica podía conciliar el principio de autoridad con la teoría democrático-liberal. Fue así como la convicción conservadora nació de un rasgo psicológico y se robusteció, haciéndose coherente, con las doctrinas de la Iglesia. Por esa razón le fue atribuida una pretensión a la teocracia, queriendo significarse que los conservadores defendían la institución eclesiástica. Y solo muy tardíamente pudo el conservatismo dar un paso hacia la efectividad política (106). "La aglomeración conservadora —observa Rafael Núñez (107)— se muestra compacta y está unida por el sentimiento religioso; pero solo elevada a la entidad de partido gobernante podría demostrar que tiene también un credo político especial perfectamente definido, uniforme y práctico". La formulación de José Eusebio Caro, por ejemplo, es menos efectiva políticamente: "El día en que el sentimiento religioso penetre realmente en la vida práctica —escribe en 1850—; el día en que la juventud se persuade bien de que negar a Dios es degradarse, y que reconocerlo es elevarse y engrandecerse; el día en que nuestros hombres de Estado tengan presente siempre la noción de Dios, como fuente de toda verdad, de todo derecho, de toda justicia, de toda virtud, *ese día no habrá partido rojo. Todos serán conservadores; todos serán cristianos...*" (108).

2. La aspiración política de José Eusebio Caro (109) se centra en torno a la idea democrática. No la democracia nominal de las instituciones ni su automatismo educador previsto por los doctrinarios, sino la incorporación efectiva de toda la población a la soberanía que se mienta como principio. El pueblo constituye una totalidad, no una mera suma. Por tanto debe educársele —y toda educación se apoya en el principio de auto-

ridad—, no tratar de persuadirlo con el libre juego de los argumentos. Y puesto que la sociedad es un todo no puede confiarse en solucionar los problemas colectivos con la novedad de máximas abstractas, en las que todo individuo puede hallar una excusa para sus apetitos. Hay, entonces, algo más fundamental que una simple diferencia de convicciones en la actitud de Caro frente al Doctrinarismo. Se trata, ante todo, de la peculiar manera como concibe la sociedad, sin el optimismo radical, fruto del racionalismo, que confía ingenuamente en la capacidad individual para penetrarse de la bondad de las teorías. Caro no es susceptible de ilusionarse. Espera, sí, "...fundar la democracia, ir llamando poco a poco al pueblo a la soberanía que nunca ha ejercido; darle instituciones que lo vayan enseñando a proceder en junta; ponerle en las manos el instrumento para que aprenda a manejarlo...". Pero entretanto hay necesidad de valerse de *medios*, los más aconsejables para la consecución del fin propuesto: *la fuerza material, en primer término para restablecer y conservar el orden y el poder moral para introducir reformas y realizar la libertad* (110). La libertad no se da entonces incondicionalmente sino subordinada a una exigencia moral que haga dignos a los ciudadanos de poseerla.

Este ascetismo político es la consecuencia de una atenta observación del medio social que le rodea, pero asimismo es la exigencia de su inflexible imperativo categórico. Para un espíritu superior, efectivamente, se plantea primero la necesidad de la exigencia, de la disciplina, antes que la ebriedad que proporcionan las palabras. Acaso su falta consista en extenderla a los demás.

Por una razón parecida enfrenta el principio utilitario, con plena conciencia, para combatirlo. "Hasta ahora —observa—, en efecto, más se ha declamado que argumentado en forma contra ellas (las doctrinas); y estas frívolas aunque bien intencionadas declamaciones solo han parecido el efecto de la impotencia que se esforzaba por alucinar no pudiendo persuadir" (111). El, en cambio, quiere persuadir. Y lo intenta con muy buenas razones. Solo que otorga demasiada importancia al significado moral de la doctrina sin parar mientes en sus consecuencias políticas que conducían inexorablemente a los extremos del individualismo. Pues no debe olvidarse que en la trama de la historia concurren otros factores que los meramente ideológicos. El desconocimiento de esta verdad solo serviría para hacer evidente la insuficiencia de cualquier interpretación parcial, particularmente la que pueda lograrse en la órbita de los fenómenos culturales. Paralelamente a la dialéctica ideológica —y a veces al margen de ella— el país vivió durante el siglo XIX una dialéctica social que solo hasta ahora pugna por elevarse al plano de la discusión racional. Los hombres como Caro, que tomaron una actitud definida frente a un sistema formulado racionalmente, y que solo podían contender con un adversario que ostentara el prestigio de lo intelectual, no intuyeron el otro peligro, nacido por contragolpe del individualismo, sino que combatieron a ciegas contra lo que creían barbarie. Los teóricos del doctrinarismo, en cambio, pudieron aliarse momentáneamente con esas oscuras fuerzas creyendo hallar en ellas el fermento de la revolución que proponían, el entusiasmo ingenuo de las multitudes por las doctrinas luminosas que habrían de redimirlas. El 7 de marzo presencié un fenómeno semejante al de la revolución parisiense de 1848: una masa hambrienta llevada de la mano por

ilusos. Solo que en Francia el movimiento proletario era ya una realidad histórica aunque el socialismo utópico pretendiera conciliar sus intereses con el de los empresarios en la unidad de la *clase trabajadora*. En Colombia la escisión era mucho más profunda por cuanto los intereses del artesanado eran inconciliables —aun teóricamente— con los de una burguesía de tipo comercial y burocrático (112). La oposición que desataba las doctrinas socialistas resultaba entonces más viva e irrazonada. El general Eusebio Borrero, por ejemplo, ve en su destierro las *despreciables doctrinas* de Fourier, Saint Simon y Proudhon actuando detrás de los acontecimientos del 7 de marzo. El mismo Caro denomina *socialista* al régimen imperante durante su destierro, denominación que había sido adoptada desde 1841 por los *Owenistas* en Inglaterra. Hasta entonces, "...la palabra 'socialistas' denotaba a quienes defendían alguno de los muchos 'sistemas sociales' que luchaban entre sí y que coincidían en la hostilidad contra el orden individualista que prevalecía en lo económico, y contra el predominio concedido a las cuestiones política sobre las sociales y económicas en las opiniones y actitudes contemporáneos acerca de las relaciones humanas y de la ordenación justa de los asuntos públicos" (113).

Con todo, Caro no es un teórico. A la doctrina dominante opone, expresado en otra doctrina, el sentimiento de las minorías. Al nominalismo político opone otro nominalismo. Y aún subsiste como válida su creencia en la dialéctica ideológica. Aunque liberal —en la rigurosa acepción teórica de la palabra—, luchó por mantener su convicción dentro de límites razonables. Cuando el liberalismo se ve comprometido con una causa extraña a su esencia burguesa, Caro renuncia a llamarse liberal. "En efecto —dice—, cuando los rojos aspiran a llamarse Demócratas, Liberales, Progresistas, aspirar nosotros a llamarnos con esos mismos nombres, es aspirar pura y simplemente a confundirnos con los rojos; o habrá que distinguir entre demócratas y demócratas, entre liberales y liberales, entre progresistas y progresistas... ¿Y eso qué prueba? Que no es la Democracia, la Libertad ni el Progreso, lo que nos distingue, *sino el modo de entender y practicar el Progreso, la Libertad y la Democracia*" (114). La diferencia no es, entonces, de fines sino de medios y de la manera de entender la aplicación de los principios. Aun más, para Caro la escisión no es política sino moral (115). No rechaza en modo alguno las enseñanzas del liberalismo (progreso, libertad, democracia), antes bien, aspira a conferirles un sentido más elevado sustrayéndolas del dominio de la propaganda política e incorporándolas en la esfera de la reflexión. Se trata de la afirmación de una segunda etapa del liberalismo que pretende ser constructiva. Pues si en sus primeras manifestaciones fue un instrumento demoleedor, adquirirá desde ahora un sentido conservador.

3. "El partido conservador —declara— no quiere la *Democracia* en cuanto es democracia, sino en cuanto es un derecho" (116). Quiere decir, en cuanto se halla sancionada por un orden superior. Esta afirmación cobra entero su relieve si la enfrentamos a la del *derecho de rebelión*, preconizada por Ezequiel Rojas. Esta se apoya en el argumento de que si un gobierno rompe los vínculos que le someten a la legalidad, resulta tan revolucionario como aquellos que toman las armas para derrocarlo. Al contrario, la Democracia como derecho se sostiene a sí misma, excluyendo por definición el empleo de la violencia, en tanto que el *derecho de rebelión*

la supone. Pero si Caro pretende dotar los principios liberales de un fundamento más sólido echando mano del orden tradicional, va mucho más lejos al sancionar la más peregrina conquista del siglo XVIII, la idea del progreso, con un argumento teológico: "...el progreso —dice— no es un principio que pueda proclamar un partido; el progreso es un impulso puesto por Dios en las entrañas de cada sociedad".

Su visión unitaria de la sociedad le conduce, finalmente, a la crítica del *Laissez faire*. "El error de que la sociedad no es más que una pluralidad de individuos lleva derecho a la doctrina absoluta del *Laissez faire*". Aunque acepta parcialmente su validez en la esfera de las relaciones económicas. Y aun restringe su aplicación excepcionando las actividades que tradicionalmente han sido desarrolladas por el Estado. Por lo demás, "...en todo lo que se refiere a la especie como especie y no al individuo como individuo, es inaplicable el *Laissez faire*". No toca, sin embargo, cuestiones capitales en torno de las cuales habrá de desarrollarse más tarde la discusión. Porque para Caro la intervención del poder del Estado en la regulación de la sociedad debe ser apenas moralizadora. Está muy lejos de concebir un socialismo de Estado en el sentido de una efectiva intervención del poder, no meramente ideal. Se opone, en fin, al *Laissez faire*, con el argumento más tradicionalista imaginable: la concepción del Estado como entidad educadora.

4. Sergio Arboleda caracteriza con exactitud los rasgos del Doctrinarismo: "Otros, patriotas ardientes, entusiastas por todo lo nuevo, imbuídos de seductoras utopías, llenos de fe en las mayorías populares y en la aptitud de la humanidad para el progreso indefinido, opinan que el mal proviene de no haber dado bastante ensanche a la libertad y a la democracia, y que, para remediarlo, es preciso forzar estos pueblos a practicar las instituciones que ellos consideran perfectas, sin miramiento alguno a los hábitos antiguos, ni a las creencias religiosas, ni a los obstáculos que oponga la naturaleza misma. Para ellos el placer y el dolor son los maestros del hombre y los hombres han de aprender a ser felices a fuerza de padecer y de llorar" (117). Con todo, no quiere llamarse a engaño objetando unilateralmente lo que tan bien comprende. Percibe con claridad todas las complejidades del problema y por eso aplica un criterio histórico-sociológico que opone a la solución racionalista (118).

Medio siglo de historia independiente no proporciona un cuadro acabado, una visión precisa de los destinos de un pueblo. En ese lapso no se ha logrado ninguna conquista cultural, ni siquiera entrevisto el camino que conduzca a su término. Pero esto no puede derivar una conclusión desfavorable para América. Mucho más prolongada fue la formación de Europa que en el interregno hubo de soportar los mismos males americanos: violencia y oscuridad. El período de la formación americana, sin embargo, debe preverse mucho más corto que el de la europea. La concurrencia de circunstancias favorables así parece indicarlo, pues América goza de privilegios de que no gozó Europa en ese difícil período de gestación.

En primer término, las conquistas culturales del viejo continente le han sido transmitidas sin mediaciones, lo mismo que una experiencia histórica. Aquí no se equivoca Arboleda, pues percibe claramente la natu-

raleza de la incorporación americana al patrimonio histórico-cultural europeo. No ve igualmente claro, en cambio, —y no es su culpa— el papel que desempeñó la cultura clásica como elemento tradicional en la formación de la Europa moderna, gracias a la continuidad persistente aún en la Edad Media. Además, la recién adquirida mentalidad liberal del siglo XIX empaña los grandes lineamientos de la historia y no permite advertir que la formación europea comenzó mucho antes del siglo XV. Trasladar a esa centuria el comienzo de la integración europea —como inadvertidamente lo hace Arboleda— equivale a identificar tal fenómeno con el origen de la conciencia burguesa que culminó en el liberalismo del siglo XIX.

Arboleda cree en el advenimiento de un nuevo orden social y político para la América española. Lo intuye a través de los desgarramientos que patentizan el vigor de su raza. Y mezcla el argumento biológico con un ligero matiz providencialista pues "...algo muy grande debe ser el resultado de la anarquía que parece devorar a nuestros pueblos".

No desconoce ninguno de los males ni de los bienes que se disputan la liza política. Antes bien, los señala un poco apasionadamente. Repugna, por ejemplo, el cesarismo tropical (del que hacía gala su hermano, Julio Arboleda), la violencia, la irracionalidad de la lucha. Republicano convencido, no desdeña la novedad de los principios que inspiran las instituciones americanas. Trata más bien de justificar mediante un precedente histórico de parecida asimilación cultural: lo encuentra en Roma, respecto de Atenas, en los pueblos germánicos respecto a Roma. Tal es el imperativo de su tradicionalismo. No se oculta, sobre todo, que el cambio institucional se ha operado ya definitivamente y que es imposible detener el curso de la historia. Además, el trasplante no se ha verificado sin que las instituciones hayan sufrido las modificaciones congruentes con las diferencias sociológicas, psicológicas, geográficas y étnicas de estos pueblos con respecto a Europa.

Al optimismo y a la confiada pasividad de los teóricos del doctrinarismo opone una razonada previsión de los obstáculos. Acaso en 1869 se contara con una experiencia mayor y se estuviera frente a las consecuencias últimas del doctrinarismo, deducidas de la Constitución del 63. Pero esto no lo explica todo. Debemos contar igualmente con la nada común perspicacia de Arboleda: "Cuando la atención de nuestros hombres públicos se contraiga a esta especie de trabajos —dice, refiriéndose a las investigaciones histórico-sociológicas—, los partidos dejarán de ser teóricos para ser prácticos".

Concluye con una previsión mesiánica: América española será el teatro donde se desarrolle el último acto del drama universal de la historia. No en vano confluyen allí tres razas diferentes, unidas por vínculos religiosos, políticos e idiomáticos. La historia constituye una unidad que habrá de culminar necesariamente en una nueva era benéfica. Pero piensa —siguiendo paso a paso a Bossuet y a San Agustín— que su advenimiento puede ser retardado por las faltas humanas.

Estamos en presencia de una concepción política acabada, una estructura intelectualmente muy sólida, como no lo fueron las que le precedieron. Sobre un planteamiento casi historicista —pero a la vez sociológico

y religioso— edifica una interpretación de la realidad política de su tiempo. E introduce categorías de rango científico para someter a un análisis minucioso las tendencias excesivamente teóricas y vagas de las facciones.

5. Emprende la caracterización histórica de la revolución americana con serenidad congruente a su propósito. Este no es otro que la investigación de las causas que *determinan la conducta de los partidos y de los hombres, y por qué obran en daño de la sociedad y no en su bien*. Dudo que la investigación más rigurosa pueda desdeñar este propósito aun en nuestros días. O el presupuesto de donde se origina. Los fundadores de la República, en efecto, carecieron de la experiencia histórica de Arboleda. Y no es menos cierto que "...imbuidos de teorías seductoras y deslumbrantes, además, por el brillo esplendoroso de las trece estrellas del norte, imaginaron, inexpertos, que la libertad y la república eran capaces de producir, como por milagro, la felicidad de los pueblos" (119). Convencidos de la inmutabilidad de la naturaleza humana aplicaron los principios sin restricciones, esperando de su implícita bondad el mismo resultado que en otros países. Pero achaca a su propia generación el haberse dejado influir por la Francia Jacobina de 1793, ávida de profundas transformaciones y de novedades.

Influído por la idea de Carlyle, advierte que todavía no ha aparecido el *genio* destinado a dirigirnos, el hombre que encarne el ideal y la conciencia colectiva, que oponga su lucidez a las medianías que gobiernan, meros *juguetes del querer, intereses y pasiones del pueblo en que transitoriamente figuran*. No podemos concebir nada más opuesto al anhelo doctrinario del gobierno representativo (mayoritario), cuyo rumbo señalan las apertencias de una sociedad definida como la suma de sus componentes!

Distingue de la Revolución propiamente dicha lo que denomina, sin más, *incidentes*, y que define como *una breve interrupción del movimiento uniformemente acelerado de la sociedad*. El *incidente* nace de un obstáculo que debe ser vencido mediante una concentración de fuerzas, que es precisamente lo que da lugar a la interrupción. La Revolución, en cambio, se origina de intereses que se han robustecido a tal punto que a la postre resultan inconciliables con las instituciones que los han cobijado al principio y reprimido más tarde sin conseguirlo. Tales intereses generan una nueva organización tras una crisis que coluciona el hombre providencial, el *genio*. Pero no siempre los hechos históricos se acomodan a esta tipificación, pues el equilibrio no es el destino ineluctable de las sociedades. Puede ocurrir un tercer fenómeno, que los intereses sean tan contradictorios que se neutralicen y ninguno resulte suficientemente poderoso para imponerse. Entonces surgen la anarquía y las facciones, los caudillos incapaces de comprender la tempestad que los rodea y *que a ellos mismos aturde*.

La exposición está teñida de romanticismo: la imagen del héroe es muy significativa. Domina cuando uno de los intereses es tan fuerte como para imponerse a los demás. El caos, por el contrario, no da lugar sino al advenimiento de hombres mediocres. Esta es una observación sociológica muy aguda. Se admite, en efecto, que toda alta cultura es fruto de una aristocracia, es decir, la cristalización del interés dominante. Con todo, su

visión, a la que puede darse casi nombres propios, es una generalización de la experiencia histórica del mismo Arboleda. Demasiado ceñida a una realidad concreta, no puede constituir por sí sola una filosofía de la historia. No se detiene a aclararnos, por ejemplo, si el *genio* moldea la realidad o, viceversa, él mismo es moldeado por un instante propicio. Si apenas representa un instrumento de los intereses que han originado la crisis, o el factor providencial de la crisis misma. Parece ser lo primero. El *genio* no presta la impronta de su espíritu a las instituciones sino que a través de él las instituciones se acomodan a los intereses que les han dado origen. El *genio* no es un Prometeo sino el espíritu del orden.

La caracterización de Arboleda no es puramente teórica. Revierte a la realidad con el instrumento conceptual que ha elaborado e intenta explicar la diferencia que advierte entre la revolución de la América hispana y la de las colonias inglesas, frente al modelo de la Revolución francesa, el arquetipo de las revoluciones. La segunda —angloamericana— se redujo a un mero *incidente*. La nuestra, en cambio, presenta todas las alarmantes características del caos descrito en tercer lugar, en el que ningún interés puede predominar. Semejante a la Edad Media aunque con caracteres más graves todavía. No percibe en la Revolución Americana la identidad que como fenómeno histórico la pueda ligar a otros fenómenos históricos. Solo ve claramente las diferencias —*principium individuationis*— que eleva a la categoría de esenciales.

La creencia fundamental de Arboleda no cede al contagio de las ideas dominantes ni al espejismo de la superficialidad. Sitiado por el delirio democrático, halla todavía la manera de salvar su más profunda convicción en nombre de la inteligencia: "...porque siempre la minoría ilustrada de la sociedad es la que gobierna, por más que se grite democracia y se aclame el poder de la mayoría". Y comprende muy bien el fenómeno de la inteligencia como principio integrador de las *elites*: *el hombre intelectual es un fenómeno inexplicable*. El privilegio de la mente genuinamente filosófica, capaz de reducir todas sus ideas a un principio único, es más bien raro. Aquí, por el contrario, *la revolución fue más allá; la parte ilustrada de la sociedad, la llamada a dirigirla... se había empapado en la filosofía incrédula del XVIII y en todos los delirios de la revolución francesa*. Aquellos hombres, sin advertirlo siquiera, hacían coexistir el principio de autoridad que habían recibido de los claustros tradicionales con fecundos y novedosos principios que, merced al primero, se apresuraron a fijar como dogmas.

CAPITULO V

- (106) V. *infra*, las apreciaciones de Miguel Samper sobre el paso dado por el conservatismo hacia la efectividad política.
- (107) *La Reforma Política en Colombia*, Biblioteca Popular de cultura colombiana, Bogotá, 1945 II pág. 29.
- (108) JOSE EUSEBIO CARO, *El partido conservador y su nombre*, artículo publicado en LA CIVILIZACION, número 17 de 29 de noviembre de 1850.
- (109) Sobre la formación de José E. Caro., V. JAIME JARAMILLO URIBE, op. et loc. cit. Del mismo autor conviene consultarse los artículos aparecidos en la Revista

ECO, *Formas y vicisitudes del liberalismo colombiano en el siglo XIX*, y en *STUDIUM*, órgano de la Facultad de Filosofía y Letras de la U. N. Bogotá, Tomo I., número 1. 1957.

- (110) EL GRANADINO, número 7, noviembre 19 de 1846.
- (111) *Ibid.*, números 14 y 15. Octubre de 1842
- (112) Sobre la influencia del movimiento francés de 1848 en Colombia, v. JAIME JARAMILLO URIBE, *Romanticismo... etc.*, pág. 118.
- (113) G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista*, I. Los precursores 1789-1850. Trad. esp. de Rubén Landa. Fondo de Cultura Económica, Primera edic. México, 1953. Pág. 10.
- (114) LA CIVILIZACION, número 17 de 29 de noviembre de 1850.
- (115) *Ibid.*, número 2. Agosto 16 de 1849.
- (116) *Ibid.*
- (117) SERGIO ARBOLEDA, *La República en la América Española*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Edit. A.B.C. Bogotá, 1951, pág. 36.
- (118) *Ibid.*, pág. 37.
- (119) Aquí se refiere a los *fundadores de la república*, no a la generación emancipadora. Todavía hoy se da este nombre a los colaboradores de Santander.