

Constituciones y Cultura Política 1863-1886

Fabio Humberto Giraldo Jimenez*

Puedo afirmar que pertenezco a una generación que creció en el temor pero, y por una formación muy personal, no me he resignado a la derrota. Por ello, puedo hacer mía la sentencia de Bobbio según la cual la «actitud de un buen demócrata será la de no hacerse ilusiones respecto a lo mejor y no resignarse a lo peor»¹

El optimismo que ha producido en la prensa y en la clase política la promulgación de la nueva Constitución es exagerado. Un cierto ambiente propicio a la tolerancia, que sin embargo se va desvaneciendo cada vez más, y los presupuestos jurídicos consagrados en la nueva carta, bien pueden dar lugar a la resolución de algunos conflictos políticos por la ampliación de los procedimientos y del espacio para la confrontación ideológica; pero como *democracia no es una forma de gobierno sino una clase de sociedad*, la solución de los conflictos políticos no trae como consecuencia necesaria la solución de los conflictos sociales. Y puede ocurrir lo que generalmente ha sucedido: que todo cambie en

el discurso jurídico-político para que en la sociedad todo siga igual. La ampliación del espectro electoral, por ejemplo, contribuye a que grupos de presión otrora excluidos participen en el gobierno, así como la descentralización puede contribuir a que se escuchen más las voces mudas de las regiones marginadas. Y es una gran ventaja que se consagren jurídicamente esos presupuestos. Pero más allá de las posibilidades jurídicas está la disponibilidad política que es, en último término, el nivel de decisión de más importancia. Para que ella sea efectiva, se requiere, entre otras disposiciones, una cultura política distinta a aquella que ha moldeado nuestras costumbres.

Por ello considero un deber civil actuar con el beneficio que reporta la desconfianza alimentando la crítica teórica para identificar y denunciar las soluciones meramente verbales y emotivas diferenciándolas de las propuestas operativas con contenido real. Me mueve a escribir estas líneas el pesimismo de quien teme lo peor porque desea lo mejor. Sería una irresponsabilidad enterrar ilusiones, pero es también una irresponsabilidad alimentar ilusiones vanas.

* Profesor del Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.

Respetar la nueva Constitución sólo es una condición necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad. Aunque ella sea imperfecta, es indispensable invocar el respeto, entre otras razones, porque allí están escritos la mayoría de los más significativos logros de una civilización política moderna; pero la adhesión formal, aunque sea total, puede conducirnos a hacer de la Constitución el tótem. Con ello quiero decir que esa adhesión no es suficiente; por cuanto la Constitución es sólo en parte responsable de la forma como se gobierna un país, de nada valdría tener una nueva si los dueños del gobierno siguen siendo los mismos, y si las costumbres políticas, si la cultura política, no se le adecuía.

Las constituciones colombianas, además de ser cartas de batalla y no tratados de paz, como bien se ha señalado en un fino análisis,² tienen otra característica: han sido el producto de pactos de paz entre ideas, que no han logrado detener la batalla social, dado que han servido para dirimir conflictos políticos entre élites gobernantes pero no para resolver conflictos sociales. Es decir, han sido tratados de paz para las instituciones del régimen y para los gobiernos que las dirigen, mientras en la comunidad política ha continuado el conflicto. Han sido la encarnación más precisa de lo que es una *guerra fría*.

Nuestras constituciones han sufrido de aquellas enfermedades que ni matan ni curan. No se trata de que hayan sido imperfectas o de que no se hayan cumplido, aunque las dos cosas han ocurrido, sino más bien de que nuestros problemas, los de la sociedad

en general, no se deben a ellas. Indudablemente es mucho mejor haberlas tenido; sin embargo, además de ellas hay que contar con el poder político: el del gobierno central, el de los mandos medios, el poder invisible de los grupos económicos y el de los grupos de presión capaces de influir por la fuerza o por el soborno, el poder del clientelismo, el poder supranacional,³ y más aún, el poder del lenguaje político para mimetizar realidades aplazando expectativas. De estas formas subterráneas de ejercicio del poder, que son parte esencial de nuestra cultura política, una constitución no dice nada.

Dado que las fórmulas políticas tienden más a suscitar emociones que a proveer soluciones, me preocupa que el optimismo sobre la nueva Constitución, emblema de los *bienvenidos al futuro*, sea, más que nada, una propaganda producida por la necesidad de acomodar las nuevas circunstancias a los viejos intereses, o en el mejor de los casos, el producto de un optimismo fatuo. Y por ello conviene advertir que un trabajo teórico-crítico como éste, no puede sustraerse a la realidad de las insondables dificultades que implica lograr un presupuesto adecuado para que los postulados de una constitución como la nuestra sean eficaces socialmente. Esa es una de las dificultades, tal vez la máxima; pero hay otras, como la existencia de una cultura política inadecuada, sentido en el cual está elaborado este ensayo, pues la relación con el pasado no deja de ser un lastre tan pesado como el de Prometeo. En la tensión entre fuerzas renovadoras y regresivas no hemos medido la capacidad de estas últimas. Apenas si las conocemos a

medias y promover su conocimiento es la intención de este trabajo.

Los pensamientos que a continuación divulgo apuntan a la crítica de nuestra historia, para precaver males futuros, mostrando la frustración que ella nos ha dejado. Mi intención es tratar de descubrir las justificaciones que se han elaborado como sustento de los discursos jurídico-políticos, al igual que tratar de mostrar cómo esos discursos se han desarrollado con una autonomía propia a tal punto que se puede afirmar que la sociedad real palpita e incluso se desarrolla sin relación con ellos. Y no solo por el carácter técnico, o metateórico y sofisticado de las teorías jurídicas y políticas. Más bien se trata de que existe un discurso jurídico-político que muy poco o nada se ha estructurado con base en la sociedad en la que viven y mueren los hombres reales quienes, sin construirla, han padecido los rigores de una ciudad celestial, la cual, contrariamente a los descubrimientos de la ciencia desde los siglos XVI y XVII no parece obedecer a las mismas leyes a que obedece la ciudad terrestre.

Este trabajo está dividido en tres partes. En la primera, describo una serie de presupuestos de teoría constitucional para fundamentar la tesis central sobre el desarrollo de la cultura política de mayor presencia y efectividad en nuestra historia; en la segunda, describo los antecedentes históricos y las tesis más representativas de la cultura política surgida durante el período de la Regeneración en contraste con el pensamiento del Liberalismo Radical que confluye en la Constitución de 1863; en la tercera, elaboro algunas conclusiones que permiten reunificar los presump-

tos de la primera y de la segunda parte.

1. Sobre las Constituciones

1.1 Conviene empezar diferenciando dos tipos de constituciones: las que son elaboradas con un criterio proyectivo o futurista, para ser aplicadas a una sociedad determinada; son una especie de modelo de desarrollo, expresado jurídicamente, con el fin de moldear una sociedad; un ejemplo de este tipo es la Constitución de 1863; y las que son elaboradas como expresiones propias del grupo social al que se aplican como la Constitución de 1886. Estas tienen un carácter más reductivo que proyectivo y son, para decirlo metafóricamente, moldes extraídos de la realidad social en tanto que las del primer tipo son moldes propuestos o impuestos a la sociedad.

Las primeras, cuyos antecedentes deben buscarse en el Iusnaturalismo clásico moderno, consideran el derecho como un sistema independiente que surge de la sociedad, pero que después se impone y prima sobre la misma. Las otras, cuyos antecedentes deben buscarse en la Escuela Historicista, no consideran el derecho como un sistema de normas impuestas a la sociedad, sino como un conjunto de reglas producidas espontáneamente por ella. El derecho es, entonces, un hecho de formación espontánea y natural que vive en la conciencia popular de la misma manera que el lenguaje y las costumbres. Las dos posiciones muestran el contraste entre quienes piensan que el derecho debe ser un factor determinante en la formación de nuevas normas y quienes piensan que el derecho debe seguir y no guiar.

Aunque ambos tipos de constituciones tengan procesos de conformación y de consolidación diferentes, es posible afirmar que en ellas el derecho, desde el punto de vista técnico, cumple funciones comprensivas de generalización y estabilización de expectativas de conducta para el caso de las constituciones del primer tipo, o de conductas ya practicadas para el caso de las del segundo tipo.

Tenemos por sabido que una constitución, y la consecuente legislación que de ella se desprende, se completa en su aplicación y que este proceso, a su vez, está regulado por los principios constitucionales. El principio lógico fundamental de una constitución es la no negabilidad de los preceptos constitucionales, por lo cual, ellas mismas establecen los procedimientos para el cambio. Dicho principio garantiza que la constitución sea ley de leyes. Una vez sancionada la carta, la preceptiva adquiere independencia y autonomía y el texto promulgado queda como una dogmática jurídica. La no negabilidad establece el control y la consistencia de lo jurídicamente posible. Esta característica, que en principio parece muy reductiva, tiene su reverso en el hecho de que las normas son de carácter general y por eso incluyen, en cuanto se desglosan o se especifican, la posibilidad de su aplicación a casos concretos. En éste sentido la dogmática es abierta.

De acuerdo con Luhman,⁴ el derecho puede ser explicado como un sistema que tiene entradas (*input*) y salidas (*output*), las cuales serían los polos del sistema jurídico. En el primero están los códigos, cuya coherencia, sistematicidad y completitud le confieren segu-

ridad al derecho. En el segundo, se sitúa la aplicación de las normas a casos específicos, es decir, las sentencias, polo en el cual se garantiza la capacidad del derecho para comunicarse con lo social. En todo sistema jurídico se puede dirigir el énfasis hacia uno de ellos; es decir, se puede privilegiar más la seguridad jurídica que la capacidad de relación con los hechos sociales o viceversa.

Si el sistema construye normas partiendo de las entradas funciona con relativa independencia de las consecuencias que desata. Si la construcción se hace en dirección a las salidas significa que el sistema se desarrolla con el específico interés de producir efectos. La concepción clásica del Estado liberal que sirvió de base a la Constitución colombiana de 1863, por ejemplo, hace más énfasis en la seguridad jurídica que en las consecuencias que produce. De allí se desprende la teoría política que defiende un ejecutivo débil y un legislativo fuerte, lo cual, en última instancia se manifiesta en un Estado débil, en el sentido de Estado no interventor. La Teoría del Estado social de Derecho o Estado interventor, como ejemplo contrario, pone el énfasis en las consecuencias sociales del derecho.

La teoría del derecho propia de la Constitución del 63 hizo énfasis en la seguridad del derecho hasta el punto de que se pudo decir de ella que era una constitución para ángeles; la del 86 hizo énfasis en la aplicación del derecho al aspecto social pero terminó reforzando el polo de la seguridad. Como hemos de ver, a diferencia de otros países, en Colombia, desde 1886 se conformó un Estado fuerte e interventor pero descuidando la efectividad social del derecho.

Desde allí, se produce un híbrido en las concepciones sobre el sistema jurídico: reforzar la seguridad jurídica que es propio de la concepción de un Estado simple, pero presentado formalmente como defensa del Estado interventor para garantizar el compromiso social del sistema jurídico. Es decir, se presenta como Estado social, pero se refuerza en la seguridad jurídica, eximiéndose de la responsabilidad de hacer efectivo el otro postulado.

Si se relaciona una constitución con su entorno social se puede notar que aquella es, o pretende ser, la expresión o la proyección jurídica, unificada en una preceptiva, de la complejidad de éste. Desde un punto de vista estrictamente técnico-jurídico no tienen incidencia, en la preceptiva, los orígenes sociales y políticos que dan lugar al nacimiento de una constitución, aunque es cierto que las intenciones del acto fundador quedan plasmadas en la preceptiva constitucional. Así ha ocurrido con todas nuestras constituciones y evidentemente con la última, en la cual, cada grupo constituyente incluyó su propio artículo. Por otro lado, se supone, al menos idealmente, que el sistema jurídico establece los criterios para fijar los límites entre lo lícito y lo ilícito mediante normas diferenciadoras y clasificatorias, sin que en esos criterios una vez establecidos, entren en juego consideraciones extrajurídicas como las relaciones de poder o la necesidad política. Por ello se hace posible la sistematización de las normas hasta el grado sofisticado del tecnicismo jurídico.

La abstracción mediante la formación de tipos generales en los cuales pueden subsumirse múltiples casos

pretende un tratamiento uniforme para decidir cuestiones. Así, el sistema jurídico adquiere independencia con respecto al sistema social, pero a él se aplica. Idealmente, esta posición media sería la garantía contra los desafueros dado que hay independencia con respecto a los dos polos: con respecto al polo extremo que hace prácticamente ineficaz el derecho, y con respecto al contrario que pide que el sistema jurídico tenga una relación más estrecha, incluso de compromiso, con factores sociopolíticos.

Pero resulta que la complejidad del sistema social rebasa, por lo regular, la capacidad unificadora del sistema jurídico aún suponiendo que la aplicación del derecho sea plena. Cuando este fenómeno ocurre, aumenta la contingencia de los criterios jurídicos y, por tanto, la inseguridad del derecho y se llega, como de hecho ha ocurrido, al cambio en el sistema básico: las normas constitucionales.

La experiencia colombiana nos muestra que las constituciones y sus reformas se han hecho con base en el deseo de que el derecho tenga relaciones más estrechas con los sucesos sociales y políticos; pero, una vez promulgados y sancionados los códigos, las constituciones privilegian la norma sin cumplir el deseo; es decir, se volcaron al otro polo. Así, la del 63 fracasó en su intento de producir sucesos nuevos y la del 86 no produjo las consecuencias sociales que predicaba.

De aquí es de donde se desprende mi tesis central: la forma en que se ha desarrollado el sistema jurídico en Colombia, en lo que tiene que ver con las reformas constitucionales y su aplica-

ción, se nutre casi exclusivamente de las entradas, es decir, del input. Aparentemente no es así, porque las reformas han sido producto de la presión de múltiples factores sociopolíticos que han indicado la conveniencia de introducir reformas o la necesidad de hacer cambios radicales. Se podría pensar, entonces, que esas reformas en el sistema jurídico constitucional se nutren más del output, es decir, de la conveniencia de establecer una relación más estrecha entre el sistema jurídico y la realidad social a la cual se aplicaría. Pero eso es sólo aparente.

Lo que ha ocurrido, en realidad, es que al sistema jurídico entra información sobre conflictos jurídicos con origen en conflictos sociopolíticos, pero la elaboración de normas sólo ofrece reglas para la estandarización y clasificación de las decisiones sobre conflictos. Esta función, que puede denominarse unificación, en una preceptiva, de la complejidad del comportamiento social, se ha quedado únicamente en eso, sin incidir en el entorno social. No en vano nos quejamos de que con constitución o sin ella la vida sigue tal cual, o de que éste es un país construido en el pergamino en que están escritas las leyes.

La historia de nuestras constituciones y de sus reformas se inscribe en esta tendencia con tal insistencia que se ha podido llegar a decir que todo cambia en el derecho para que todo siga igual en la sociedad. El sistema jurídico ha servido, pues, para exorcizar los peligros de una sociedad que crece en complejidad y en conflictos. No es ésta una culpa que se pueda imputar sólo a los juristas, pues, en realidad, éste es un lastre que venimos arrastrando desde

hace muchos años una de cuyas muchas causas es que poseemos una cultura política inadecuada para lograr el éxito de los presupuestos jurídicos.

Se han hecho muchos análisis históricos, políticos, sociológicos y hasta antropológicos que, desde sus puntos de vista, han elaborado diagnósticos sobre las causas de la ineficiencia y de la ineficacia en las leyes colombianas. Yo voy a hacer uno más, desde el punto de vista de la teoría política.

1.2 Me parece que, aparte de la precariedad del sistema de justicia, de las objetivas condiciones de desigualdad social y política, de las históricas formas de poder elitistas y de otras muchas razones, existe una filosofía jurídico-política de gran tradición y de profundo arraigo que ha ejercido una especie de pedagogía negativa con respecto a las leyes positivas. Ha sido una verdadera filosofía de evasión, filosofía negativa en el sentido más peyorativo del término que, me parece, ha influido de manera determinante para que el derecho en Colombia tenga un carácter más simbólico que real o que su realidad radique en su simbolismo.

Hoy sabemos que la democracia directa es una ficción aunque no deje de ser una esperanza o una expectativa. Sabemos también que el lenguaje nunca es lo diáfano que supone la ingenuidad de hacer corresponder a cada cosa una palabra y a cada palabra un único significado. Y mucho menos diáfano es el lenguaje político. También sabemos que existe una disfunción entre el pensamiento, la palabra y la acción: lo más elemental, que se producen más rápidamente unos que otros, y, además que

las ideas producen hechos y éstos producen ideas que se convierten en ideas que, a su vez, terminan por dirigir toda forma de pensamiento. Todo ello nos permite mirar de soslayo y con desconfianza la cultura política con que hemos convivido tan estrechamente en los últimos cien años y desentrañar el contenido de los lugares comunes que forman esa cultura.

Hoy entendemos por cultura política, no propiamente la erudición, sino una forma de sabiduría desplegada sobre la mayor cantidad posible de los miembros de una sociedad y que se manifiesta de manera concreta en la capacidad autónoma para decidir y actuar directa o indirectamente en los asuntos públicos, sin entorpecimientos mutuos entre lo público y lo privado. Esa es una condición sin la cual no existe una sociedad civil fuerte que es la máxima garantía contra los desafueros del poder en cualquier forma que éste adopte. Una cultura política tal no la hemos tenido, no se ha construido. Existe allí un gran vacío histórico. No sólo padecemos la ignorancia en relación con el conocimiento de la política, sino también la muda incapacidad de participar en ella.

Sí hemos tenido, sin embargo, una cultura política, pero en ninguna manera parecida a lo que hoy pensamos y anhelamos cuando hablamos de apertura política y de democracia participativa y cuando repetimos que la democracia no es una forma de gobierno sino una clase de sociedad. La nuestra ha estado dirigida, en los últimos cien años, por la más ortodoxa doctrina iusnaturalista; aquella que es propia del iusnaturalismo teológico.

No pretendo, porque sería anacrónico, rebuscar en la lucha religiosa, o en la pugna entre Iusnaturalismo y Positivismo jurídico, una explicación de la historia de nuestras ideologías. Ciertamente es, en lo que respecta a la religión, que ésta constituye una fuente de inspiración siempre presente y actuante en la formación de nuestra nacionalidad y en la justificación de nuestras teorías jurídico-políticas. Hoy día, el problema religioso no es tan notorio desde el punto de vista político como enfrentamiento entre grupos, pero desde el punto de vista cultural sí tiene, como hemos de ver, una gran vigencia. No es el caso del Positivismo, sin embargo, que ha sido una corriente aislada. A los trazos de Positivismo que se han manifestado en nuestra cultura en el presente siglo, sobre todo el que contiene intenciones modernizadoras, se les ha identificado con otras corrientes de pensamiento como el Ateísmo, el Comunismo o el Materialismo las cuales son más reconocibles por las críticas malversadas que se les hacen que por su presencia real. Han sido más bien, en nuestro muy peculiar maniqueísmo, los diablos o los fantasmas que permiten, mediante el temor, reforzar la cultura ortodoxa.

La cultura política que hemos aprendido, padecido y muchas veces repetido en toda nuestra historia republicana, es un catecismo lleno de definiciones inasibles y vagas y por ello tan posible de llenar de contenidos como de vacíos. Es un catecismo compuesto por esos comunes especímenes del lenguaje que cautivan por su densidad y su capacidad para generar y degenerar explicaciones sobre los modos de vida de un pueblo. Uno de esos especímenes

es el concepto *alma del pueblo*, puesto en escena durante el movimiento político de la Regeneración, movimiento que condujo a la promulgación de la Constitución de 1886.

Sería objeto de otro trabajo examinar la cultura política que tuvo vigencia pasajera durante los regímenes liberales del siglo XIX colombiano y que estuvo basada en el Derecho Natural Racionalista. Este Iusnaturalismo fue prácticamente proscrito a partir de 1886 y apenas si se ha manifestado tímidamente en algunos pasajes del presente siglo. Aquí hablaremos de ella porque es un referente histórico obligatorio y porque, aunque con un sentido muy diferente, estipula la existencia de dos derechos; pero una diferencia es clara: los Liberales Radicales sólo creyeron y defendieron el mundo de lo humano, incluso demasiado humano; un mundo desacralizado y laico. Conviene, además, hacer una aclaración: los avatares políticos que sucedieron a la Constitución de Rionegro y que terminaron por hacerla fracasar nos impiden hacer un diagnóstico de sus realizaciones, ya que, en sus casi veintitrés años de tortuosa vigencia, fueron más significativos políticamente sus fracasos que sus logros y, fundamentalmente, porque no pudo crear una cultura política adecuada para sus emprendedoras reformas de todo orden. Su vigencia, no sólo como constitución, sino también como cultura política, prácticamente terminó en 1886.

Los Regeneradores creyeron, defendieron y enseñaron, como aún se hace en nuestra cultura cívica, la existencia de dos mundos: el mundo triste, el valle de lágrimas de los hombres y el

mundo pletórico de dicha para el cual debemos prepararnos en este tránsito pasajero por el frío valle arropados sólo con las miserias del cuerpo.

Pretendo mostrar a continuación, en su fuente, las bases más fuertes de nuestras ideologías políticas para que podamos medir el grado de influencia que han llegado a tener en la conformación de nuestro mundillo, incluyendo el que actualmente se denomina *nuevo país*, calificativo surgido al calor de la promulgación de la Constitución de 1991 que, dicho de paso, incluye buena parte de la Constitución liberal del 63 y de la conservadora del 86.

2. Teorías políticas en las Constituciones de 1863 y 1886

2.1 Teoría Política en El Liberalismo Radical

La economía política liberal, emparentada con los principios fisiócratas —que presupuesta la invariabilidad de las leyes que gobiernan la naturaleza y su bondad y que al operar en la práctica social conducen al *dejar hacer*— es producto del racionalismo ortodoxo que consideraba la ciencia, una de las manifestaciones culturales de la razón, como la punta de lanza de la civilización.

La teoría política propia del Iusnaturalismo racionalista lleva implícita la convicción de que la forma del Estado liberal, el del individualismo y la libre competencia, constituye un modelo de validez absoluto y universal ya que se basa en los mandatos de una naturaleza

única y unívoca que la razón humana capta siempre y cuando esté dispuesta, iluminada, es decir, no ofuscada por las creencias míticas. Esos mandatos, por tanto, son idénticos en todo tiempo y lugar y la expresión más clara de ellos son los derechos innatos que el Estado liberal debe preservar.

Estas ideas constituyen el sustrato fundamental de la teoría política de nuestros liberales radicales del siglo XIX. Cuando a ellos se les nombra como la generación romántica del liberalismo, se les denomina mal si no se alude con el término *romántico* al carácter idealista y utópico de sus propuestas, basadas en las enseñanzas de la ilustración para un país que no las resistió. Pero no es el romanticismo conservadorista que sitúa la sociedad perfecta en el pasado; ellos pensaron en la construcción de una sociedad para el futuro tal como lo prescribía el ideal de progreso que promovieron.

Hubo otras fuentes, como el Positivismo, que sirvieron de inspiración a sus teorías. En Europa y en otros países Iberoamericanos el positivismo sirvió de soporte a los ideales de progreso, ecos de la ilustración dieciochesca y de la tradición cientifista moderna, que buscaban liberar la cultura de las trampas teológicas y metafísicas. En Colombia, ésta concepción del Positivismo, que no fue la única como veremos en el caso de Núñez, inspiró la *reforma anticolonial* de los radicales que quisieron romper decididamente con el pasado, alentados por un sentimiento de impaciencia que el lastre de la tradición terminó por derrotar.

Para los liberales, superviviendo las estructuras coloniales a pesar de que

los nexos con la metrópoli ya no existían, era necesario eliminar el pasado y adoptar las formas de vida y de cultura de naciones auténticamente modernas como Francia, Inglaterra y Estados Unidos. El cambio debería ser radical, no sólo de las de instituciones, sino también el de la mentalidad, los hábitos, las costumbres y la concepción del mundo heredada de España.

Una de las vías para el cambio fue la adopción del positivismo en su versión más progresista. En ella fue sustituida la idea de Dios, al menos epistemológicamente, por la idea de una naturaleza concebida como el conjunto de hechos sometidos a leyes explicables científicamente, de acuerdo con los métodos de las ciencias naturales que podían ser aplicados a los asuntos sociales y humanos. Se trataba, según esos métodos, de utilizar la observación y la experimentación con el presupuesto epistemológico de que sólo se conocía bien lo que se hacía o se producía. En consecuencia, el conocimiento era una acción de la razón atenta a descubrir las leyes del comportamiento natural mediante un procedimiento científico, sin partir de verdades reveladas y previas a la acción cognoscitiva. Por ello, se explica que defendieran con tanta vehemencia una ética del trabajo como forma de lograr riqueza y bienestar y no por títulos de riqueza heredada, lo cual es consecuente con el principio que concibe el conocimiento como acción productiva y con el principio ético que considera que la conciencia no se hereda sino que se construye.

En la tendencia de los liberales, se trataba de conciliar el positivismo con el liberalismo mercantilista. Proponen,

por ello, una anulación de la influencia del pasado hispánico por considerarla fuente de todos los males y lastre demasiado fuerte para los anhelos de modernización del país. Los postulados positivistas fueron decisivos entre los liberales, por ejemplo, para justificar la separación entre la Iglesia y el Estado y para proponer una reforma radical en los métodos y en los contenidos de la educación, como efectivamente lo hicieron.

Concurren en esta misma dirección los trazos de ideología sainsimoniana que hubo entre algunos liberales radicales. En unión con los principios liberales del librecambismo, que es la teoría económico-política de base, se quiso emprender de inmediato la reorganización material de la sociedad impulsando una educación útil y práctica. Contra la tendencia moralizante y mistificadora de las relaciones sociales, la teoría política de los Radicales consideró que el nuevo orden social debía basarse en una moral diferente según la cual el trabajo, la industria y la riqueza eran los valores que hacían al hombre verdadera y sólidamente virtuoso. Estas formas de vida, según ellos, eran las que permitían poner al individuo en independencia con respecto a los demás y al Estado. La industria conducía por el bienestar y por la riqueza, al orden y por el orden a la libertad. Los hombres no necesitaban del misticismo para salvarse o para ser felices y ello con independencia de que tuvieran sus creencias religiosas.

Puede por ello explicarse que consideraran que la instrucción, antes que moral, debía encaminar sus propósitos a la industria. Se trataba de hacer

del egoísmo una fuerza progresista; pues, en la medida en que los hombres progresaran alcanzando el máximo provecho de sus esfuerzos y la mayor comodidad, la nación iría alcanzando el progreso y el bienestar para todos sus ciudadanos. La élite comerciante que impulsó el liberalismo radical aplicó a la política y a la economía este principio ético de sello Benthamista. De allí que se considerara la industria como un medio para la moralización, pues, al proporcionar los medios para vivir con dignidad, prevenía el delito que regularmente se incubaba en la miseria y en el ocio. Pensaban que la religión, en medio del ocio y la pobreza, no produce sino el gusto por el despilfarro, el boato y la comodidad defendidas con fanatismo sin crear las condiciones para una vida material cómoda y que la riqueza, originada en el trabajo industrial, viene a ser el mejor instrumento para el establecimiento de un nuevo orden social y moral.

Pero además de la industria se requería la ilustración y por ello se entiende su empeño en adelantar la reforma educativa, basada en el método instructivista, la cual cambió el contenido de los tradicionales catecismos y amplió la cobertura social de la educación.

Consideraban los Radicales que era necesario controlar la imaginación mistificadora que, influenciada por la tradición española, había sustituido la realidad. A la imaginación religiosa había que oponer un método filosófico que renunciase a ella: el método experimental según el cual, los conocimientos antes de aprenderse se construyen. Lo contrario era plegarse al fatalismo histórico que no es otra cosa que un arma

defensiva en manos de quienes trataban aún de justificar la tradición española. Una posición no fatalista parte del principio según el cual, el género humano tiene la capacidad de perfeccionarse y de dirigir y promover su desarrollo, puesto que es esencialmente libre y, por tanto, responsable. Ello permite concluir, además, que también tiene el deber de corregir la experiencia de sus antepasados para asegurar su porvenir.

Para los Liberales radicales la sociedad era un instrumento al servicio de los fines de la libertad individual. Aquella debía dejar al individuo libertad para todas sus acciones, con lo cual, la acción del Estado se limitaba a facilitar las condiciones de la existencia y de las acciones individuales. Es decir, que sólo se puede comprender la existencia del grupo social por la confluencia de las acciones individuales. Se partía del presupuesto de que donde no hay campos abiertos para la libre actividad, ni abunda el trabajo remunerativo propio de la industria libre, aparece como sustituto la industria de vivir a costa del Estado. En otras palabras, que la carencia de una industria libre y de libertades individuales, predispone a ganar por la revolución o por la intriga y el soborno, negocios, favores y posiciones.

2.2 Teorías políticas durante la Regeneración

El contexto en el cual los Regeneradores Núñez y Caro le dieron vida al concepto *alma del pueblo* fue la confrontación con la desacralización de la sociedad que introdujeron, al menos jurídicamente, los liberales radicales, cuyo

ideario concentraron en la Constitución de Rionegro. No cabe duda que así como los liberales desarrollaron sus ideas con base en los vientos reformistas que aún retumbaban en el siglo XIX como ecos de la Ilustración europea, los Regeneradores lo hicieron con base en los vientos contrarreformistas que le sucedieron a aquella.

Rousseau, en una proyección hacia la democracia moderna, había elaborado el revolucionario concepto de la voluntad general, sin que, por supuesto, previera cómo sería utilizado. Este concepto fue utilizado para la revolución y, también, para la contrarrevolución. Así, Burke, uno de los autores favoritos de Núñez, le dio una expresión orgánica y coherente a la teoría de la voluntad general de Rousseau para defender la contrarreforma; pero para sus efectos aristocráticos ya no la llamó voluntad general, pues, un concepto así se prestaba para ser usado con el procedimiento de la representación y del voto igualitario. Previendo la posibilidad de la tiranía electoral de la mayoría sobre la minoría acuñó un concepto con menos posibilidad de concreción política mediante el procedimiento del voto igualitario y de la matemática electoral: convirtió la voluntad general en espíritu del pueblo.

El espíritu del pueblo no está constituido por el conjunto de las voluntades individuales como se pretende en las teorías contractualistas e igualitarias, sino que representa un nexo orgánico, racionalmente insondable, dado que es un punto de convergencia de las manifestaciones no necesariamente racionales de un pueblo. Ese nexo de fuerzas es el principio creativo unitario de las

múltiples manifestaciones sociales, políticas y culturales de cada pueblo y, por lo tanto, sólo tienen validez normativa en relación con el espíritu del pueblo individual e irreductible que las ha producido. Decir que es un nexo de fuerzas no racionales, es decir que ellas no se pueden contar; que no se les puede aplicar la lógica del *dos mas dos*, como le gustaba decir a Núñez. Eso se traduce, en último término, en la defensa de la imposibilidad de la democracia representativa basada en el voto igualitario. Pues bien, en esta dirección contrarreformista hay que situar el movimiento político de la Regeneración cuyo proyecto moral más importante era el rescate del alma del pueblo colombiano, supuestamente perdida durante los gobiernos liberales.

Aparte de las coincidencias políticas, que no examinaremos aquí en detalle, se produjo entre Núñez y Caro un profundo acercamiento teórico. En el proceso de conformación política de la Regeneración se cruzan, hasta llegar a conformar un movimiento teórico unitario, el pensamiento de Caro, más claro y bien escrito, ortodoxo y vertical, basado en el Iusnaturalismo neoescolástico, anti-individualista, organicista y autoritario, con el Positivismo muy peculiar de Núñez que constituye una especie de simbiosis entre Iusnaturalismo racionalista y religión, entre historicismo y romanticismo.

El pensamiento de Núñez que es una mezcla, difícil de discernir, de romanticismo, historicismo, pragmatismo y positivismo, parece no encajar con el de Caro. Examinando más de cerca, es notorio que coinciden en acusar al Iusnaturalismo racionalista de los liberales

de ser intelectualista, utópico, por su pretensión de establecer normas inmutables a la tradición y al devenir histórico concreto de la nacionalidad colombiana. Siendo una constitución la expresión del alma del pueblo, de su forma de ser histórica y de sus sentimientos más arraigados, no podía elaborarse una que, como la del 63, violara ese espíritu. Coinciden en su crítica al principio de la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, tan propio del Iusnaturalismo racionalista, y en que las afirmaciones de la razón pueden ofuscarse por las pasiones y la ignorancia.

Frente a lo que consideraba racionalismo arrogante y dogmático de los liberales, Caro defendió la prevalencia de los principios morales propios del Iusnaturalismo católico y Núñez siempre se mostró escéptico frente al poder comprensivo y explicativo de la razón, una de cuyas manifestaciones culturales, la ciencia, fue considerada por los Liberales radicales como la punta de lanza de la civilización modernizadora. Por otra parte, la concepción unitaria y organicista del Estado que promovió Caro, se emparenta con el Positivismo conservador de Núñez que privilegia el orden sobre el progreso. Ello les permitió una comunión con la idea de establecer una república unitaria contra el federalismo liberal y un Estado interventor fuerte contra el debilucho Estado de la Constitución de Rionegro.

Núñez desarrolló en su ideario pensamientos muy propios de su época de viajero y de lector de revistas y los acomodó a las circunstancias bastante especiales del país, para justificar, en el movimiento de la Regeneración, un

proyecto nacional que consistía en la reconfiguración orgánica de la Nación. En ese ideario, conjuga su historia política y personal con versiones filosóficas e ideológicas aparentemente antagónicas. Se trataba de conciliar intereses sociales y políticos muy heterogéneos y no es casual que haya mostrado una especial sensibilidad por la diferencia —cualidad que ensaya a mostrar en muchos textos de dudoso valor literario— y que, consecuente con ello, su vida política fuera tan sinuosa.

Núñez y Caro, al igual que la Iglesia de la época con sus doctrinas sociales, fueron conscientes de los conflictos generados por la libertad económica del mercantilismo; percibieron los conflictos obrero-patronales, especialmente en lo referente a la disminución de salarios y a la quiebra de la producción manufacturera y artesanal de pequeña escala, debido a las ventajas en la competencia para los comerciantes y a la falta de restricciones que permitieran igualar las condiciones para la práctica de la misma. En ello fueron sumamente realistas, y por lo mismo, coincidieron en la necesidad de comenzar, no por la reforma económica, sino por la reforma de las costumbres morales tendientes a la unificación social centralizada en un Estado interventor.

Las doctrinas sociales de la Iglesia, elaboradas para disputarle la grey proletaria a los proyectos igualitaristas, forman parte del ideario común de Núñez y Caro, y por paradójico que parezca, coinciden con algunos principios del socialismo. Así por ejemplo, con la Regeneración se le dio más crédito al principio político del Estado interventor en los antagonismos y fluctua-

ciones del desarrollo económico. Durante la época, como siempre ha ocurrido, se hizo gran énfasis en la intervención protectora del Estado para la población más desfavorecida por la fortuna. Indudablemente, esta defensa no se debió solo a convicciones filosóficas, pues, en el caso del intervencionismo estatal que estamos describiendo, se trataba también de una estrategia electoral para captar la simpatía de los artesanos y del pueblo raso. En aquellos caía muy bien por el desahucio sufrido en las quiebras producidas por el libre comercio, y en el pueblo raso caían muy bien tanto la protección como la reforma moral dadas su pobreza y sus costumbres decididamente católicas.

En los postulados de la Regeneración y, por supuesto, en la sociedad que crearon, no hay necesariamente una tendencia ni teórica ni práctica hacia el igualitarismo social tal como lo predicaban el socialismo y el liberalismo.

El intervencionismo estatal y el sistema electoral, por ejemplo, fueron diseñados para mantener la desigualdad económica y política. Así, mientras que el liberalismo clásico veía una solución a los desequilibrios sociales en la libre competencia, en la Regeneración se defendió el principio según el cual, el mejoramiento económico de la Nación y, en especial, el de las clases más desprotegidas, no podía hacerse sino manteniendo la diferencia entre ricos y pobres o, como gustaban decir, entre socios capitalistas y socios trabajadores, ambos incluidos en la unidad social. Por ello se trataba de erradicar el egoísmo individualista del liberalismo y sustituirlo por una mentalidad que,

conviniendo con las nuevas formas de la sociedad industrial y la natural diferencia de clases, se adaptara a la moral religiosa mediante una educación que promoviera sentimientos altruistas cristianos de caridad en el rico y de dignificación del trabajo o resignación en el pobre.

La gran fórmula social de Núñez: «*caridad en la cúspide y resignación en la base*», se vincula con su idea de que la unificación de la nación no significaba, necesariamente, la igualdad; antes bien, la libertad no puede ser lograda si no existe la armonía de lo desigual. Y para Caro, la unidad no significa igualdad sino, ante todo, subordinación; es decir, ordenamiento de la desigualdad. Y como en el centro de toda regulación equilibrada está el Estado, el Estado interventor se convierte en el Estado paternal que por igual reparte sus afectos entre *mayores y menores*. La Regeneración parte del principio según el cual el progreso económico no produce progreso moral, sino que corrompe. Se aplicó una verdadera filosofía para pobres. En efecto, se consideró que la cuestión social era básicamente una cuestión moral; por ello la solución a los problemas sociales debería fundarse en una reforma espiritual. En una coincidencia muy estrecha con la teología política de Caro, aunque no necesariamente manifiesta, Núñez desarrolló los presupuestos de la Regeneración de acuerdo con algunos postulados del Positivismo conservadorista. Por eso pudieron comulgar muy juiciosos con los principios de jerarquización de la sociedad, de rechazo al individualismo, a la libertad de conciencia y a la igualdad de derechos.

A las soluciones radicales del 63, pletóricas de un reformismo impaciente, la Regeneración respondió con elementos de moderación. Se trataba de restaurar el equilibrio social mediante un cambio continuo, lento y gradual dentro del orden como condición fundamental del progreso y de neutralizar las tendencias disgregadoras impuestas por la Constitución de Rionegro. Era, pues, una filosofía política del orden y la armonía y no una filosofía de conflicto. Ideas como éstas aplicadas al proyecto de regeneración son extrapolaciones que extrajo Núñez del Liberalismo moderado de Stuart Mill y del Positivismo Spenceriano con su teoría evolucionista.

A diferencia de su desarrollo en otros países como Brasil, Chile, México, para citar solo algunos, el Positivismo se desarrolló en Colombia durante el movimiento político regenerador como una herramienta de estabilización del orden social resquebrajado durante la vigencia de los principios del radicalismo liberal que, como vimos, incluían algunos postulados de un positivismo más progresista. El Positivismo de Núñez y la teología política de Caro sirvieron para justificar el orden tradicional contra la negación que de él hicieron los liberales. El pragmatismo inglés que adoptó Núñez le permitió concebir la política como el arte de la transacción entre el pasado y el presente, ni siquiera entre el pasado y el futuro. Por ello, se puede entender que el Positivismo de Núñez provenga del principio según el cual, el espíritu positivo es el que aprecia el valor relativo de las doctrinas y concilia la diversidad de opiniones. Se trataba del positivismo

del conciliador y no del positivismo del progresista.

Por otra parte, también durante la Regeneración, se adaptaron las teorías evolucionistas de Spencer para convertirlas en proyecto político. La teoría organicista de la sociedad se fundamenta en ideas como la de que existe naturalmente en el hombre, individual y colectivamente, un espíritu de cuerpo, es decir, una tendencia natural a la unidad. El espíritu de cuerpo es un concepto que en la práctica se materializó en las corporaciones coloniales que crearon para ellas formas especiales del derecho con privilegios y exenciones. Durante la Regeneración se concibió el espíritu de cuerpo de las corporaciones, iglesia y propietarios, como una forma de ser particular pero congruente con el espíritu nacional; y no solo congruente sino también idéntico. Es decir, el espíritu de cuerpo se supone idéntico con el espíritu público, con el espíritu nacional.

La élite que dirigió la Regeneración encontró en las teorías de Spencer una justificación para negar las revoluciones al estilo de la que se proponía en la Constitución del 63, partiendo del principio político que considera que el cambio no es una radical ruptura con el pasado sino una forma de adaptación. Así, por ejemplo, los ideales de justicia y libertad no se alcanzan por el camino de la revolución sino por el de la evolución. En efecto, para Spencer la sociedad es un supraorganismo que tiene sus analogías con los organismos vivos. Ambos están sometidos a las leyes de la evolución de acuerdo con las cuales todos los organismos realizan un movimiento de integración y de diferenciación que va de lo homogéneo a lo hete-

rogéneo. Es decir, que en todo organismo a medida que se integran más sus partes, más se especializan y en este doble movimiento se efectúa su perfeccionamiento, lo que en las sociedades se llama progreso. En los organismos sociales se pasa de la homogeneidad social a la diferenciación individual, no al contrario como pensaba el individualismo liberal. Antes de la diferenciación individual es necesario el orden y la unidad y sólo un Estado fuerte puede realizar esta tarea. Por ello el Estado se yuxtapone a la sociedad, no la diferencia como sociedad civil; no hay diferencia entre lo público y lo privado porque el Estado penetra todo el entramado social.

2.3 El alma del pueblo

Con las descripciones que hemos hecho de las principales influencias que recibió y de los principales postulados teórico-políticos en que se fundamentó la Regeneración, considero que tenemos ilustración para comprender el sentido en que fue construido y utilizado el concepto *alma del pueblo*.

Aunque con más antiguos arraigos religiosos, muchas doctrinas filosóficas, entre otras la de Burke y la de Hegel, desarrollaron la idea del espíritu del pueblo para describir la historia y al mismo tiempo para dirigirla. Más pléfrica de sentido prosaico la literatura ha cargado el concepto con las imágenes, los mitos y los rituales que prueban a explicar las relaciones entre el sentimiento, el pensamiento y las acciones de los pueblos y los individuos. La idea de que existe un alma del pueblo me produce mucho desasosiego, entre otras cosas por el hecho de que conceptos como éste son acuñados no sólo para

explicar el pensamiento político sino también, y fundamentalmente, para dirigirlo. Tal como lo pretendo mostrar a continuación se ha consolidado una metafísica, en el sentido vulgar de la palabra, poblada de representaciones de un mundo ideal y vaporoso. Esa cultura se ha hecho cuerpo, es más, arropa todo el entramado social a fuerza de repetirse como cierta y única. Al igual que cuando uno dice que el verbo se hace carne, nuestra sociedad se ha regido por sus designios y providencias. Podría objetarse que ese es un recuerdo del pasado. Pero no. Si fuera así, el mundo de gloria que promete esa metafísica, su Jerusalén celeste, su edén o su arcadia ya hubieran trocado los ríos de sangre y miseria por ríos de leche y miel o, al menos, de agua, para no exigir demasiado.

2.4 Miguel Antonio Caro le dió vida a la idea de la existencia de la *alma del pueblo* y muy diversas inspiraciones lo condujeron a acuñarla como presupuesto metafísico para el programa político de la Regeneración. Centrados sus propósitos en una disputa ideológica en la cual la religión y el rol de la Iglesia fueron sus grandes preocupaciones, la inspiración Balmesiana constituyó su fuente más inmediata sin que se pueda desdeñar la defensa del sentido común tal como la enseñaron los filósofos Escoceses que él tanto leyó. Con seguridad su formación como hombre de letras le permitió acuñar para el lenguaje político la sabiduría lingüística de la época que claramente definía la existencia en las palabras de un alma, el significado y de un cuerpo, los signos.

Rafael Núñez, que en sus análisis escruta el contenido de las convicciones más tradicionales y fuertes de la Colombia de su época para defenderlas como bases de la nacionalidad, convierte el concepto *nación* en una entelequia semejante al *alma del pueblo* de Caro. No es desdeñable la influencia que sobre Núñez ejerció una de las formas del romanticismo, aquella de inclinación conservadora que expresaba la familiaridad entre la cultura política y las demás expresiones culturales como manifestaciones de los sentimientos más profundos de un pueblo, sentimientos lejanos a cualquier explicación racionalista. En la consolidación del concepto al que aludimos, se hace más precisa la impronta conservadurista de Edmund Burke y parece más desvaída e improbable la influencia que sobre nuestros dos próceres haya tenido la idea del *espíritu del pueblo* de Hegel.

Cuando Caro y Núñez le dieron vida al concepto *alma del pueblo* o *nación*, que en ellos viene a ser lo mismo, lo hicieron pensando que esa expresión acaparaba las más profundas convicciones, los sentimientos más arraigados, las normas y los usos morales más difundidos, las expresiones culturales más solidificadas, los símbolos más recurridos, los rituales más practicados, las representaciones más permanentes, el lenguaje más hablado, el pensamiento más común e, incluso, los miedos más respetados.

Para Caro todo esto es el sustrato, el sub-stratum balmesiano, la esencia sin la cual se desnaturalizaría el orden social. En la visión pragmática de Núñez todo esto conforma el sentido común sin el que ninguna acción política ten-

dría posibilidades de éxito. Por ello, condensar el alma del pueblo, obra de estadistas, es el propósito de la Constitución de 1886. Ellos la entendieron como el resumen, en la preceptiva jurídica, de la forma de ser del pueblo colombiano. Según ésto, la Constitución ya existía; se trataba de expresarla en una carta para darle vigencia positiva. Antes de la carta escrita y en un rango superior a ésta, existe la forma natural de ser del pueblo. Y al igual que concibieron la existencia de una relación biunívoca directa entre el alma del pueblo y la Constitución en la que está fielmente representada aquélla, los regeneradores se pensaron a si mismos voceros y representantes directos del alma popular.

No cabe duda que tenían razones de gran peso para demostrar que el alma del pueblo colombiano era un alma católica. La simbiosis del fraile y el indígena, de la Iglesia y el Estado, de la religión y la política no era solo una metáfora; en consecuencia, la Constitución no podría ser más que expresión de ese sustrato fundamental. Con ello, la Carta Magna estaba ligada indefectiblemente a ese previo de más rango y valor que permite postular la existencia de dos derechos, uno lógicamente anterior y éticamente superior que es el derecho natural y otro, el derecho positivo en el que aquel está escrito.

Núñez y Caro distinguen dos naturalezas en el hombre, una variable y otra inmutable. Caro, engarzado en la tradición neotomista, las describe como el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu. Hay una naturaleza humana universal, esencia específica del hombre, y sobre ella se constituye un dere-

cho natural en sentido universal, y una naturaleza humana concreta, propia de cada comunidad, específica en su desarrollo, y por esta vía encontraron una —propia de la nacionalidad colombiana— anclada en los hechos concretos de su lengua y su religión acrisoladas por la tradición y la costumbre.

Núñez, frente al lusnaturalismo racionalista de los radicales, hace prevalecer la teoría historicista del derecho. Por ello parte de la convicción según la cual la aplicación de juicios generalizadores con respecto al hombre y a los fenómenos culturales y sociales a los que éste ha dado origen, no permiten comprender las transformaciones profundas y la diversidad de formas que sufre y adopta la vida moral y espiritual de un individuo o de una comunidad, a pesar de la permanencia de ciertas cualidades humanas fundamentales.

La orientación historicista afirma el carácter históricamente relativo de las formas de organización social y, por tanto, de una manera más global, de los valores políticos. Esta es la base del pensamiento de Núñez. La primera forma significativa de reacción historicista contra la doctrina de la racionalidad inmanente y eterna de los derechos del hombre, está representada por la revalorización romántica de los aspectos irracionales de la vida de los estados, es decir, por la reivindicación de la fuerza de las tradiciones, de las costumbres, de los instintos y de los sentimientos populares que condicionan de manera decisiva, según el historicismo, el desarrollo concreto de los estados. También el romanticismo político, que no hay que confundir con el romanticismo

como utopía que se le endilga a los liberales, le atribuye una importancia histórica fundamental a esas formas de comportamiento humano, individual y colectivamente.

Muy atentos a la crisis de la sociedad europea, a la crisis de su propia sociedad producida durante los gobiernos liberales, pero también a la crisis de la racionalidad de su tiempo, Núñez y Caro propusieron una salida a esa encrucijada. Pero su propuesta no estuvo encaminada en la dirección que amplió los criterios de racionalidad y replanteó el cientifismo naturalista; propusieron, al contrario, una reducción de los límites de la racionalidad para ampliar y darle cabida a otras formas de *conocimiento* y a otras realidades; para crearle espacio a una especie de zona de misterio para el conocimiento de la cual, la razón, es decir, la ciencia, se consideraba insuficiente. De esa zona de misterio a la que la explicación racional no llega, se nutre el alma del pueblo. Así cobró vigencia política el dicho según el cual el corazón tiene razones que la razón no entiende. Por ello considero que Núñez es romántico en un sentido muy distinto del utopismo liberal, ya que piensa que el hombre en su comportamiento está determinado más por la intuición y el sentimiento que por la razón.

El reconocimiento de la importancia de los aspectos irracionales de la vida política, conduce a la imposibilidad de someter a una norma común y universal, la vida y el desarrollo de todos los pueblos. Ello nos permite explicar el nacionalismo de Núñez y de Caro. Pensaron y defendieron la idea de que el desarrollo de las instituciones políticas y sociales tiene un carácter

esencialmente orgánico e inconsciente del que ningún individuo o élite puede ser poderdante, como se lo propusieron los Radicales influidos por la idea contraria de la capacidad de dirección de una élite progresista e iluminada. Antes bien, las únicas instituciones válidas para un pueblo son las correspondientes a su forma de ser propia, aquella que se ha ido formando progresivamente a través de procesos históricos que no toleran rupturas bruscas en su continuidad como aquella que pretendió la Constitución del 63.

3. Conclusiones

3.1 La descripción de los principales postulados teórico-políticos en que se basaron las dos principales constituciones del siglo pasado, nos permite ahora volver a la tesis central con un mayor bagaje de conocimientos; pero como la cultura política que pretendió entronizar la Constitución de Rionegro prácticamente terminó en 1886, el balance debe hacerse básicamente sobre los cien años de vigencia jurídico-política de la que se promulgó ese año.

Las dos constituciones se diferencian en primer lugar porque la del 63 es proyectiva y la del 86 es reductiva; en segundo lugar, se diferencian y se contraponen en cuanto a sus teorías políticas y socio-económicas; pero de acuerdo con nuestra tesis tienen la misma característica, pues, en efecto, una vez promulgadas y sancionadas, se apretcharon en los códigos sin realizar sus propósitos sociales. Además, se identifican en el fracaso. Con la Constitución liberal se trató de poner a tono la eco-

nomía de mercado libre, aún incipiente en la época, con una política permisiva y en ambos aspectos se fracasó. Así mismo, con la Constitución del 86 se introdujo el autoritarismo paternalista, socio-moral y económico, creyendo que por esta vía se entraba gradualmente al modernismo. El proyecto también fracasó porque si en el aspecto material del desarrollo se ha logrado un avance, en el aspecto moral, que es a lo que apunta la significación del concepto alma del pueblo, hay una pérdida de la comunidad y una gran fragmentación del propósito nacional.

El énfasis en la identidad de grupo nos ha conducido a un individualismo que no ha nacido del principio liberal de la igualdad universal de cada individuo, sino del principio conservador de la desigualdad individual en la unidad del grupo. El resultado ha sido un gran desequilibrio entre los intereses de grupo y los intereses individuales en el que priman éstos aun a pesar del orden jurídico-político que mantiene a aquellos aparentemente sólidos y prioritarios.

La justificación sobre los fines del Estado y de la sociedad que contiene la Constitución de 1886, está basada en el iusnaturalismo teológico según el cual éstos son impuestos por una autoridad trascendente. Con esa teoría se ahonda la brecha entre el Estado y la Sociedad Civil y se ha materializado un comportamiento social tal que el ciudadano común y corriente, que no es trascendente, se desentiende de sus responsabilidades de crear condiciones propicias para la realización de sus fines individuales y sociales, porque se le ha

enseñado que han sido impuestos como mandatos de Dios, de la naturaleza, o del Estado.

A algunos, esta teoría les ha servido para resistir con resignación el dolor que produce la imperfecta justicia real; a otros, les ha permitido expiar sus culpas, no ante las leyes de los hombres, sino ante las leyes de Dios, les ha mostrado el camino para violar la ley escrita sin remordimientos; y a otros, les ha indicado cómo justificar su desmesurado poder sobre hombres y haciendas. Por paradójico que parezca, esto nos puede explicar, desde el punto de vista del desarrollo de la cultura política, cómo un Estado omnipresente, expresión del alma del pueblo, subsume y engulle la sociedad civil. Nos muestra también cómo, al hacerse inalcanzables los fines individuales a través de un Estado que sin embargo los promete, los individuos optan por vivir según sus propias leyes. Con ello la sociedad civil vuelve a un estado de naturaleza que contrasta con el orden del llamado Estado de Derecho que, según esa tradición cultural, es expresión unificada del alma del pueblo. Nuestro Estado vive en el orden, pero nuestra sociedad civil vive en el estado de naturaleza.

La teoría política que nos ha acompañado por más tiempo que otras, es decir, la teológica, muestra una tendencia muy marcada a reservar la interpretación del derecho positivo a la autoridad que crea ese derecho. Y esto ha conducido en la práctica a un gran fortalecimiento de la seguridad del derecho positivo, pero entendido como poder del Estado que se asume idéntico a la sociedad civil. Es una cultura política que privilegia la unidad sobre la

multiplicidad, la unidad del alma del pueblo sobre la multiplicidad de los individuos. Es el producto de un optimismo fatuo fundado en el vago y etéreo ideal del consenso unánime que desecha la posibilidad del disenso. Con ello nos hemos acostumbrado a un eclecticismo que ahoga las diferencias en lugar de solucionarlas y ese inveterado eclecticismo nos ha impedido acostumbrarnos a la crítica y a la diferencia.

A fuerza de repetir este catecismo nos hemos acostumbrado, también, a ser intolerantes con la diferencia, a creer en el centralismo, a delegar en el Estado y en el grupo, a esperarlo todo de ellos y a descreer de la individualidad que es lo mismo que negarse uno mismo en su comunión con el Estado y con el grupo. Políticamente, esta teoría converge en la negación de la sociedad civil como contrapeso al poder estatal. Y además, el profundo descreimiento de la fuerza y efectividad de la razón, que su filosofía política contiene y enseña, nos puede explicar en gran medida nuestra tendencia a dirimir conflictos mediante la fuerza.

En nuestra historia jurídico-política las respuestas jurídicas han superado las demandas sociales, dado que han sido acalladas o cubiertas por el polvo de los códigos. Por ello digo que las constituciones y sus reformas han servido para exorcizar los peligros de una demanda cada vez más imperiosa y para darle piso jurídico a la imposibilidad del Estado y de los que han gobernado para satisfacerlas. Además, esto nos permite explicar el carácter simbólico pero eficaz de las reformas como salidas a los conflictos sociales. Esa efi-

cia simbólica nos ha conducido a glorificar a Colombia como la democracia formal más sólida de América Latina.

3.2 Mal haríamos en suponer que la cultura política que hemos tenido es la culpable de nuestros males. Si así lo hiciéramos, también retrocederíamos al resentimiento que producen las estériles luchas religiosas o filosóficas. Pero también haríamos mal si no constatáramos que, frente a los proyectos de modernización del país, el tradicionalismo inconsecuente es una barrera que es necesario remover. Y para hacerlo no es indispensable acabar con todo vestigio de cultura tradicional. Una opción viable consiste en darle otro sentido.

Nuestra cultura política en los últimos cien años puede considerarse arcaica, no por lo vieja, sino porque se caracteriza por una tendencia regresiva, porque interpreta nuestras manifestaciones culturales de una manera reductiva al contraer los ideales sociales, porque se ha desarrollado como un retro-destino que se decide por la búsqueda de lo primordial, del arché. En este sentido, los conceptos como alma del pueblo, son arquetípicos en cuanto están formados por símbolos sedimentados y estereotipados, más gastados que usados, de los que sólo queda su historia. Presuponiéndolo todo en un punto de partida, las manifestaciones culturales del alma del pueblo, se condenan a no encontrar sino sobrevivencias. No en vano nuestra historia política se asemeja a la arqueología.

Pero hay otra dirección posible en la cual la cultura literaria y el arte, en general, han dado muestras de gran

vitalidad. En estas manifestaciones culturales, los símbolos repiten nuestra infancia cronológica y la no cronológica, pero por otro lado, exploran nuestra vida adulta. Se parte del reconocimiento de que nuestros símbolos son a la vez regresivos y progresivos: reminiscencia y anticipación, arcaísmo y profecía. El símbolo es vestigio pero también aurora de sentido. Esta parte creativa de los símbolos de nuestra cultura es lo que ha permitido la vitalidad de la creación artística. Sin embargo, en la cultura política, que incluye los deseos y los sentimientos, no ha aflorado la creatividad. Ha prevalecido el resurgimiento de significaciones arcaicas y no la aparición de figuras anticipadoras de nuestra aventura espiritual; el lenguaje político solo ha servido para expresar la angustia, no para construir lo que esperamos; por ello, es caldo de cultivo para la desesperanza. Y para ésta se han dado dos curas: la resignación que se predica desde la Regeneración hasta nuestros días, o la desesperación vinculada a la violencia. Ambos paliativos han sido

sinónimos de miseria y sangre.

Y, para volver al comienzo de nuestro trabajo, esa forma de vivir la cultura política se manifiesta en el funcionamiento del sistema jurídico-político. En éste, se ha privilegiado el polo de la seguridad de los códigos sobre el de la comunicación con lo social. Las constituciones se han reforzado en la seguridad de su eficacia simbólica para exorcizar el peligro y la inseguridad de los conflictos sociales. Parece más natural y cómodo refugiarse en la seguridad del pensamiento bien articulado que aventurarse a la explosión de sentido de una realidad siempre ambigua y a cuya ambigüedad, como a la del lenguaje, deberíamos acostumbrarnos para consolidar una cultura política en la cual se privilegien más los consensos sobre procedimientos para resolver conflictos, que los consensos sobre valores para ahogarlos. Ese es el gran reto a que nos enfrentamos ahora que tenemos una nueva carta de navegación política. Se trata de hacer otro mapa, pero no en el pergamino de la carta, en el que las leyes están aún pintadas con brocha.



Notas

1. BOBBIO, NORBERTO. *El futuro de la Democracia*. Barcelona: Plaza y Janés, 1985, p. 80
2. VALENCIA VILLA, HERNANDO. *Cartas de Batalla*. Bogotá: CEDEC, Universidad Nacional, 1987.
3. BOBBIO, NORBERTO. *Op. cit.* pp. 34-37.
4. LUHMAN, NIKLAUS. *Sistema Jurídico y Dogmática Jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 48.

Bibliografía

- BOBBIO, NORBERTO. *El Futuro de la Democracia*. Barcelona: Plaza y Janés, 1985.
- CARO, MIGUEL ANTONIO. *Estudios Constitucionales y Jurídicos*. Primera serie. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1986.
- CARO, MIGUEL ANTONIO. *Estudios Constitucionales y Jurídicos*. Segunda serie. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1986.
- FERNÁNDEZ BOTERO, EDUARDO. *Las Constituciones Colombianas Comparadas*. 2 vol. Medellín: U. de A, 1964.
- GALVIS, LIGIA. *Filosofía de la Constitución Colombiana de 1886*. Bogotá: Lucía Esguerra, 1986.
- HERRERA SOTO, ROBERTO. (Selección, introducción y notas). *Antología del Pensamiento Conservador en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1982.
- JARAMILLO URIBE, JAIME. *El Pensamiento Colombiano en el Siglo XIX*. Bogotá: Temis, 1974.
- JARAMILLO URIBE, JAIME (Selección, introducción y notas). *Antología del Pensamiento Político Colombiano*. Tomo I. Bogotá: Siglo XXI, 1970.
- LUHMAN, NIKLAUS. *Sistema Jurídico y Dogmática Jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- MELO, JORGE ORLANDO. [Comp.] *Orígenes de los Partidos Políticos en Colombia*. Bogotá: Colcultura, 1978.
- NÚÑEZ, RAFAEL. *La Reforma Política*. 8 vol. Bogotá: Colcultura, 1950.
- NÚÑEZ, RAFAEL. *Escritos Políticos*. Bogotá: El Ancora. 1986.
- RESTREPO A., LUIS FERNANDO. «Influencia de la Teoría Pura del Derecho en Colombia». En: *Estudios de Derecho*. Medellín. No.113-114, Mar., 1989, pp. 13-40.
- RESTREPO R., WILLIAM. «Poder y Política en las Constituciones Colombianas. 1863-1886». En: *Revista Universidad de Antioquia*. Medellín. No. 208, Abr.-Jun., 1987, pp. 56-72.
- VALENCIA VILLA, HERNANDO. *Cartas de Batalla*. Bogotá: CEREC, Universidad Nacional, 1987.