



JONATHAN BELTRÁN ALVARADO

**CUANDO SE BORRÓ EL NOMBRE DE DIOS: LAUREANO GÓMEZ, FÉLIX RESTREPO S.J. Y
EL CORPORATIVISMO COLOMBIANO (1930-1964)**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Ciencias Sociales
Bogotá, 5 de diciembre de 2018**

**CUANDO SE BORRÓ EL NOMBRE DE DIOS: LAUREANO
GÓMEZ, FÉLIX RESTREPO S.J. Y EL PROYECTO
CORPORATIVISTA COLOMBIANO (1930-1964)**

**Trabajo de grado presentado por
Jonathan Beltrán, bajo la dirección
del profesor Dr. Óscar Saldarriaga,
como requisito parcial para optar
al título de Magíster en Historia.**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Ciencias Sociales
Bogotá, 5 de diciembre de 2018**

La gloria jurídica de nuestra República consiste en que la Carta Fundamental y la universidad de las leyes están inspiradas en el concepto cristiano de la vida del hombre y de la sociedad civil.

Cuando se borró el nombre de Dios del preámbulo de la Constitución, cuando se adulteraron los sabios principios que regían la sana y benéfica concordia entre las potestades civiles y las espirituales, cuando la juventud fue sometida en la universidad y en las escuelas normales a un desembozado magisterio de naturalismo y ateísmo, se adelantaba un empecinado proceso de desfiguración del alma nacional y destrucción de nuestra noble Patria libre y cristiana, dándonos en cambio una estructura contrahecha que forzara al pueblo a transitar por rencorosos caminos revolucionarios. Pero la cívica cultura de nuestra Nación no era superficial, sino tenía raíces fuertes y profundas. Por ello fue posible que el intento fracasara.

Laureano Gómez, en Cacia Prada, *Gobiernos Conservadores del Siglo XX en Colombia*.

...Yo soy Gaspar transhumante andariego
-si sedentario-, multilocuo tenaz, grafómano pugnaz, de espita suelta:
sobre mi verborragia oceánica navego
como un viking que fui: yo me soy nave,
mar y piloto y galeote -cuatro en uno-:
la nao Hiperetusa no es una nao esbelta,
ni el mar zafíreo:
pero el piloto sabe, sabe y otea, penseroso y grave,
y el galote, ya a estribor, ya a babor, con ritmo alterno
rema bajo el empíreo
como el mejor y mejor que ninguno.
(Lo digo para mi gobierno)...

León de Greiff, "Relato quinto de Gaspar"

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN	8
1. PREÁMBULO: EL SÍNTOMA	8
2. BALANCE HISTORIOGRÁFICO	17
2.1. LA ESCALA GLOBAL	18
2.2. LA ESCALA REGIONAL	25
2.3. LA ESCALA NACIONAL	30
CAPÍTULO I: EL CORPORATIVISMO EN LA ENCRUCIJADA: ENTRE EL ARGUMENTO CULTURAL Y EL ARGUMENTO ESTRUCTURAL	45
1. INTRODUCCIÓN: LOS PROBLEMAS ANTERIORES A LA DEFINICIÓN	45
2. DOS ORILLAS DEL RÍO DE HERÁCLITO: LOS ESCRITORES DOCTRINARIOS DE LOS AÑOS TREINTA Y LOS ESTUDIOSOS CONTEMPORÁNEO	48
3. DOS LÍNEAS DE TRABAJO: EL CORPORATIVISMO ESTRUCTURAL Y EL CORPORATIVISMO CULTURAL	53
3.1. EL CORPORATIVISMO ESTRUCTURAL	55
3.1.1. LAS DEFINICIONES DE SCHMITTER Y WILLIAMSON	55
3.1.2. CRÍTICAS	60
3.2. EL CORPORATIVISMO CULTURAL	62
3.2.1. LA DEFINICIÓN DE WIARDA	62
3.2.2. CRÍTICAS	64
4. GUBERNAMENTALIZACIÓN DEL ESTADO Y TECNIFICACIÓN DE LA PASTORAL: LA PERSPECTIVA DE ESTE TRABAJO	68
CAPÍTULO II: LAUREANO GÓMEZ: CORPORATIVISMO, VIOLENCIA Y RAZÓN DE ESTADO	74
1. INTRODUCCIÓN:	74
2. EL DISCURSO Y LA VIOLENCIA	78
3. EL DISCURSO Y LA PACIFICACIÓN DEL ESTADO	85
4. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EL CONFLICTO OBRERO-PATRONAL	93
5. CONCLUSIONES	102
CAPÍTULO III: LA IMPRENTA DEL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS: CORPORATIVISMO, ANTICOMUNISMO Y DOCTRINA SOCIAL	104
1. INTRODUCCIÓN:	

LAS PUBLICACIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN BOGOTÁ	104
2. FE, ACCIÓN Y SOCIOLOGÍA: LA ENCICLOPEDIA POPULAR CATÓLICA	108
3. LA REVISTA JAVERIANA: CUESTIONES ABSTRACTAS PARA LECTORES CULTOS	128
CAPÍTULO IV: FÉLIX RESTREPO: CORPORATIVISMO, PACIFICACIÓN Y PASTORADO	145
1. INTRODUCCIÓN	145
2. LA OBRA CORPORATIVISTA DE FÉLIX RESTREPO	149
2.1. EL CORPORATIVISMO AYER Y HOY	152
2.2. CORPORATIVISMO Y DEMOCRACIA	161
2.3. EL CORPORATIVISMO AL ALCANCE DE TODOS	167
2.4. COLOMBIA EN LA ENCRUCIJADA	169
CONCLUSIONES	181
1. EL FINAL APARENTE DEL CORPORATIVISMO	181
BIBLIOGRAFÍA	191
I. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA	191
1.1. ARCHIVOS	191
1.2. PERIÓDICOS Y REVISTAS	191
1.3. FUENTES IMPRESAS	191
II. FUENTES SECUNDARIAS	191

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas han participado en las páginas que presento a continuación. Natalia, mi madre y mis amigos habrán tenido que ser pacientes estos años, maravilla es que sean personas buenas de corazones dulces que saben mitigar la impaciencia. Mis alumnas en el Colegio Santa María, mis compañeros de Departamento y las directivas del colegio son, también, a su manera, responsables de los aciertos y desaciertos de este trabajo. La generosidad y espontaneidad del Sr. Eduardo Arcila Rivera, de Siglo del Hombre Editores, tiene también lugar en este regreso aporético a las primicias del siglo pasado. Espacio especial ocupa la Pontificia Universidad Javeriana, maestra inigualable de la juventud colombiana a la que espero hacer aunque sea un magro servicio con mi trabajo. La profesora Dra. Silvia Cogollos me recibió con amabilidad en la Maestría. La profesora Dra. Juana Marín Leoz me acompañó con rigurosidad, dedicación y carisma durante estos dos años. El profesor Rigoberto Rueda, muy respetado, cambió la forma como comprendía el país. El profesor Dr. Abel López fue un modelo de virtud y honradez para un historiador incipiente.

Nada hubiese sido posible, sin embargo, sin el profesor Dr. Óscar Saldarriaga Vélez, maestro de los maestros colombianos y hombre sensible a muchos colores de la verdad. A él me trajo una una incomparable buena fortuna y a él celebro como el alma del trabajo que se presenta a continuación.

INTRODUCCIÓN

*Los lectores del escritor reaccionario jamás saben
si conviene aplaudirlo con entusiasmo o patearlo con rabia.*

Nicolás Gómez Dávila, Nuevos Escolios a un Texto Implícito I

1. Preámbulo: el síntoma

El seis de agosto de 1987 Monseñor Rafael Gómez Hoyos pronunció, en una sesión solemne celebrada por la Academia Colombiana de la Lengua en homenaje a su restaurador, un discurso titulado “El Padre Félix Restrepo S.J. y la Academia Colombiana”.¹ El autor se proponía rememorar la vida del Padre Félix Restrepo, que encontraba ejemplar, honrosa y capaz de timbrar de gloria con su nombre a la Academia y a la Patria por igual. El escrito laudatorio comenzaba, pues, por ofrecer al público una imagen de los años de infancia, aprendizaje y estudios del sacerdote jesuita, que durante su vida gozó de reconocimiento como educador, humanista y líder del catolicismo colombiano.

El texto de Monseñor Gómez Hoyos, que por la jerarquía del autor y la solemnidad del recinto en el que fue leído puede ser considerado como parte integral de la historia “oficial” de la vida de Restrepo, repasa algunos hitos de la trayectoria del jesuita antioqueño y no deja, por lo mismo, de tener valor como documento biográfico. Sin embargo, este discurso introduce esta investigación no en virtud de los datos que señala, sino en tanto puede ser considerado como un síntoma de malestar.

¹ Gómez Hoyos, Rafael. «El padre Félix Restrepo y la Academia Colombiana.» En *Padre Félix Restrepo S.J. Centenario 1887 - 1987*, de Varios Autores (Bogotá: Voluntad, 1987), 38-48.

El caso es que, luego de ponderar la participación de Restrepo en el I Congreso de Academias de la Lengua realizado en México en 1951,² el orador consigna un hecho potencialmente problemático que rompe con el curso de su exposición. Si hasta el momento se había movido sin obstáculos en los terrenos de una vida generosa en los reconocimientos otorgados a un hombre dedicado a las tareas del espíritu, el panorama cambia definitivamente una vez que decide ocuparse de su trasegar político.

No sin antes advertir la escasez de la bibliografía que se ha ocupado de esta fase de la obra del religioso, anota Monseñor Gómez Hoyos que, al regresar a Colombia, Félix Restrepo aceptó la invitación de Laureano Gómez, quien se encontraba preparando un proyecto de enmienda de la Constitución, a contribuir con sus ideas al ímpetu reformista. El producto de esta colaboración fue una serie de ocho conferencias leídas durante los meses de junio y julio en la Radiodifusora Nacional, dirigida entonces por Arturo Abella Rodríguez, y cuyas transcripciones serían publicadas sin demora por el Ministerio de Educación con el título de *Colombia en la encrucijada*.³ El núcleo de las conferencias era una propuesta de reforma corporativa de la sociedad, proyecto que Restrepo venía defendiendo desde 1938 a través de diferentes medios impresos, pero, principalmente en las páginas de la *Revista Javeriana*.

En el escrito de Monseñor Gómez Hoyos este episodio aparece referenciado como la “extraña navegación” del sacerdote jesuita por las “aguas turbulentas de la política

² Organizado por Miguel Alemán, a la sazón presidente de México, el congreso daba el honor de leer el discurso de apertura al académico colombiano en virtud de una vieja amistad y del mérito que tenía la Academia Colombiana al ser la Correspondiente de la Real Española más antigua. En la delegación presidida por Félix Restrepo S.J. se encontraban: Germán Arciniegas, José Antonio León Rey, Luis Eduardo Nieto Caballero y José Manuel Rivas Sacconi. El 21 de abril de 1951 fue leído, entonces, el “Discurso inaugural del Primer Congreso de Academias de la Lengua Española reunido en la ciudad de Méjico en 1951”. En el discurso se trataron temas como la unificación del idioma castellano y la necesidad de hacer de la escuela el lugar en el que se enseña la correcta pronunciación del idioma y se regulan los aspectos morfológicos, lexicográficos y sintácticos. Se proponía, además, que era deber del Estado el exigir el uso adecuado del idioma y labor de la academia el velar por su cuidado y el fomento de la literatura, “flor más bella del idioma” Antonio Cagua, *Félix Restrepo S. J.* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997), 193.

³ Félix Restrepo S.J., *Colombia en la encrucijada* (Bogotá: Prensas de Ministerio de Educación Nacional, 1951).

colombiana”.⁴ El orador no oculta la opinión que dicha extraña navegación le merece: tras repasar brevemente el programa corporativista y relacionarlo con el pensamiento de Pío XII, despacha el proyecto de reforma corporativista en la versión de Félix Restrepo S.J., afirmando que la relectura de tales páginas deja la impresión de encontrarse frente a una elucubración utópica, al estilo de Platón, Moro o Campanella. Al final, cierra este episodio dejando en el aire la siguiente pregunta:

¿Cómo se explica que un hombre de su origen antioqueño, tocado de realismo y formado en la escuela aristotélico-tomista, conocedor de la historia y la cultura humanas, se haya empeñado a fondo en proponer, con toda seriedad, un sistema político que con su solo nombre —así estuviera retocado— suscitaba el rechazo de los corporativismos fracasados de Mussolini y Oliveira Salazar?⁵

“¿Cómo se explica...?”, pregunta Gómez Hoyos, y la estructura que utiliza para formular esta pregunta —esto es, una tensión irresoluble entre una sólida formación académica con fuertes raíces realistas y la defensa utópica de un proyecto político altamente desacreditado incluso para la época— se encarga de dirigir el cuestionamiento al vacío. Así, la extraña navegación de Restrepo termina por aparecer, a lo sumo, como una eminente rareza o una quijotada.

Ahora bien, la pregunta de Gómez Hoyos puede ser resignificada si se pone al espejo de otra pregunta. Esta nueva pregunta es formulada Michel de Certeau en la segunda parte de su libro *La escritura de la historia*, titulada la “Producción del tiempo: una arqueología religiosa”⁶ y dice, sencillamente: “¿Qué debe hacer el historiador ante el azar, sino desafiarlo y plantearse razones, es decir, comprender?”.⁷ El discurso de Gómez Hoyos expresa el malestar de la Iglesia ante este episodio; malestar que se intenta expulsar del texto resituándolo en un nivel utópico —donde lo utópico carece de sentido normativo o de capacidad crítica sobre la realidad y se asimila, más bien, a lo quimérico— gesto este que deslegitima cortésmente la propuesta resaltando de paso el alto vuelo intelectual del

⁴ Gómez Hoyos, *El padre Félix Restrepo y la Academia Colombiana.*, 42.

⁵ Gómez Hoyos, *El padre Félix Restrepo y la Academia Colombiana.*, 43.

⁶ Michel de Certeau, *La escritura de la historia.* (México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1993).

⁷ *Ibidem*, 121.

autor. Semejante malestar merece ser recibido con algo de sospecha. Más aún cuando puede decirse que: primero, lejos de ser proscrita como impertinente vuelo de la imaginación, la propuesta corporativista alcanzó el estatuto de opción de reforma constitucional y, segundo, que el proyecto no fue una veleidad coyuntural de Félix Restrepo; las páginas de la *Revista Javeriana* dan fe de que, por lo menos desde 1938, la versión jesuítica del corporativismo hermanaba una racionalidad eminentemente religiosa con una estatal.

Entonces, ¿cómo se *explica*?... los términos empleados por Gómez Hoyos en el planteamiento de la pregunta soslayan la posibilidad de la respuesta. El orador ha lanzado desde el púlpito una serie de datos aparentemente incoherentes, tocados por el azar; el historiador recibe la información como un desafío a la comprensión, porque puede intentar comprender, mas no explicar. Pero, ¿qué es comprender? “Comprender no es esconderse en una ideología ni dar un apelativo cualquiera a lo que permanece oculto. Comprender es tener que encontrar en la misma información histórica aquello que la vuelve pensable”.⁸ Si la información histórica ofrecida por la pregunta del orador es que Félix Restrepo era antioqueño, realista, aristotelico-tomista, humanista y corporativista, entonces el camino de la comprensión pasa por volver a hacer pensable la relación entre esta serie de atributos.

En efecto, este trabajo pretende mostrar el proyecto católico, el realismo, la filosofía neo-tomista y el humanismo como puntos de una red ideológica⁹ que fue

⁸ Ibidem, 121.

⁹ El historiador Sebastian Conrad, señala, partiendo de la sociología de Manuel Castells, que la noción de red puede ser vista como una de las formas de concebir espacialidades que no se limitan al Estado-nación. La perspectiva de la asociación por redes supone que la era de la soberanía estatal sobre un territorio ha sido sustituida por una “era de la interconexión en la que la transferencia de bienes, información y personas se produce cada vez más entre los puntos o nodos del interior de una red” (Sebastian Conrad, *Historia global*, Barcelona: Crítica, 2017, 114-115). En todo caso, a pesar de ser “intuitivamente útil” y “heurísticamente productivo” (Sebastian Conrad, *Historia global*, 116) tiene este concepto un valor analítico vago e indeterminado y, además, no ha recibido un tratamiento sistemático en la bibliografía, por lo que estos enfoques pueden derivar en un “énfasis irreflexivo en las conexiones y entrelazamientos” (Sebastian Conrad, *Historia global*, 116). Pensar en términos de redes requiere, pues, hacer algunas aclaraciones. Primero, las redes no borran las desigualdades estructurales, sino que se insertan en ellas. Segundo, las redes no sustituyen a las jerarquías, como supone Castell, sino que estas juegan un papel crucial en la configuración de una red. Tercero, considerando la obra de Bruno Latour, las redes deberían incluir “factores

funcional a una forma de gubernamentalidad¹⁰ pastoral vigente en Colombia desde 1886. Las estrategias¹¹ de difusión del sistema político corporativo diseñadas por el sacerdote

no humanos, como por ejemplo animales y objetos” (Sebastian Conrad, *Historia global*, 117). Conrad retoma la obra de Latour, pues este “entiende que las redes funcionan de abajo hacia arriba, reproduciendo una y otra vez conexiones cuya estabilidad no debe darse por sentada sin más. Sostiene que, empíricamente, solo podemos observar escalas menores de interacción, y por ello, deberíamos centrarnos en sus dinámicas, y no en las estructuras mayores” (Sebastian Conrad, *Historia global*, 117). El llamado de Latour a utilizar escalas más manejables tiene como propósito el evitar la reificación y el uso acrítico de términos como Capitalismo, Sociedad o, en este caso, Iglesia, Humanismo o Neo-tomismo, haciendo que la atención se concentre en los vínculos concretos que son observables empíricamente.

¹⁰ Se sigue el trabajo de Michel Foucault titulado *Seguridad, territorio y población*, que contiene el curso ofrecido en el Collège de France entre 1977 y 1978. Allí se establece que: “con esta palabra ‘gubernamentalidad’, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otro el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizó poco a poco’” (Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 136). La gubernamentalidad no es lo mismo, entonces, que el gobierno o el Estado. Para Foucault, el gobierno es un tipo específico de poder que se ejerce sobre la población a través de un conjunto de saberes, como la economía política, y aparatos de gobierno, como los dispositivos de seguridad.

¹¹ Aunque Foucault trabaja a partir de los conceptos de estrategias y tácticas, podemos encontrar una definición clara, operativa y coherente con el modelo de análisis utilizado en el tercer capítulo de *La invención de lo cotidiano* (1980), titulado “Valerse de: usos y prácticas”. Las definiciones de estrategia y táctica ofrecidas por de Certeau siguen la tradición foucaultiana de las metáforas militares –“el asalto a la ciudadela” de la *Arqueología del saber* (1969), por ejemplo– que tanto tienen en común con los escritos marciales de Clausewitz. Vale aclarar que se trata de conceptos polemológicos y no lingüísticos o dialécticos, lo que implica que se usen para describir tensiones y conflictos. Para comenzar, a propósito de la noción de estrategia dice de Certeau: “Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o amenazas (los clientes, los competidores, los enemigos, el campo alrededor de una ciudad, los objetivos y objetos de una investigación, etcétera)” (Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana, 1999, 42). De esta definición resalta el énfasis en tres elementos: el cálculo de las relaciones de fuerza, la entidad del sujeto y la disponibilidad del lugar. En efecto, lo distintivo de la estrategia será el hecho de que esta se organiza desde el principio de un poder capaz de instituir un discurso totalizador –un lugar teórico, un sistema–. Sobre el concepto de táctica, por su parte, afirma: “Llamo táctica a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña... No cuenta pues con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio

jesuita Félix Restrepo en textos, conferencias y seminarios realizados en la Pontificia Universidad Católica Javeriana entre 1938 y 1953¹² habrían sido un intento de sistematizar y consolidar una forma de gubernamentalidad católica fundada en el poder pastoral¹³ y

distinto, visible y capaz de hacerse objetivo. Obra poco a poco. Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. No guarda lo que gana... Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta” (Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 43). De la táctica se puede decir que se encuentra determinada por la ausencia de poder: la táctica es un arte del débil. Esta depende tanto del tiempo como la estrategia dependía del lugar, pues la táctica se realiza y se agota en el tiempo y las circunstancias.

¹² Se refiere a los siguientes escritos:

- a) *Corporativismo y democracia*. Discurso. Noviembre 23 de 1938, en *Revista de la Academia Colombiana de Jurisprudencia*, año XIV, Imprenta Nacional, núms. 139 y 140, julio y agosto de 1939.
- b) *El corporativismo al alcance de todos*, en *Revista Javeriana*, t. XI, núm. 52, Bogotá, marzo, 1939.
- c) *Corporativismo*, 2ª ed., Bogotá, 1939, Librería Voluntad, S.A.
- d) *Colombia en la encrucijada*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1951.
- e) *En buenas manos está el pandero*, en *El Siglo*, Bogotá, mayo 23 de 1953.

¹³ La noción de poder pastoral vertebró este trabajo. La gubernamentalidad describe un conjunto constituido por instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma de poder compleja sobre la población y tiene saberes, como la economía política, y técnicas, como los dispositivos de seguridad (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 136). Pues bien, Foucault encuentra que la pastoral cristiana es el antecedente arcaico del tipo específico de poder al que lleva la gubernamentalidad por medio de la configuración de un Estado administrativo, es decir, del ‘gobierno’. Esta puede ser entendida como una forma específica de relación (pastor-rebaño) que se establece entre un soberano o dirigente político y sus súbditos o conciudadanos (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 162). Algunos rasgos caracterizan este tipo de poder. Primero, no se ejerce sobre un territorio, sino sobre un rebaño en movimiento, por lo que se dice que “el poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 154). Segundo, el poder pastoral es un poder benévolo. “En efecto, lo esencial del objetivo, para el poder pastoral, es sin duda la salvación del rebaño. Y en ese sentido podemos decir, por supuesto, que no estamos muy alejados de lo que tradicionalmente se consideró como el objetivo del soberano, es decir, la salvación de una patria, que debe ser la *lex suprema* del ejercicio del poder” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 155). A esto hay que agregar que, por lo anterior, el poder del pastor se muestra como una misión de sustentar al rebaño. Las expresiones clamorosas de poder y superioridad no hacen parte, pues, del poder pastoral, sino las manifestaciones extraordinarias de “su celo, su dedicación, su aplicación indefinida” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 156). En tercer lugar se tiene que el poder pastoral es un poder individualizador. Estando la salvación de por medio, no puede el pastor prescindir de ninguna oveja: ninguna puede escapar o el pastor será tenido por mal pastor. Para Foucault: “Por una parte, el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y sobre cada uno, *omnes et singulatim*... Y por otra parte, de una manera aún más intensa en el problema del sacrificio del pastor por su rebaño, sacrificio de sí mismo por la totalidad de su rebaño, sacrificio de la totalidad del rebaño por cada una de las ovejas” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 158). El último rasgo definitivo es que el poder pastoral es un poder finalista, que establece el fin último para todos y cada uno de los individuos. Vale la pena terminar ahora recordando que, para Foucault, la idea del poder pastoral es ajena al mundo griego y romano y se introduce en occidente por medio de la Iglesia cristiana.

dirigida ideológicamente por la Iglesia.¹⁴ El objeto de este estudio serán, pues, los escritos corporativistas, a partir de los cuales se realizará un análisis de dicho sistema que pretende situarlo en una historia de la gubernamentalidad, siguiendo la propuesta de Michel Foucault.¹⁵

¹⁴ Afirmar que el poder pastoral es custodiado ideológicamente por la Iglesia podría ser contraproducente si se piensa exclusivamente en los términos de Michel Foucault, para quien: “el problema, en el fondo, es saber cómo y por qué problemas políticos o económicos como los que se plantearon en la edad media, por ejemplo, los movimientos de rebelión urbana, los movimientos de revuelta campesina, los conflictos entre feudalismo y burguesía mercantil, se tradujeron en una serie de temas, formas religiosas, preocupaciones religiosas que culminarían en la explosión de la Reforma, la gran crisis religiosa del siglo XVI. Creo que si el problema del pastorado, del poder pastoral, de sus estructuras, no se considera como la bisagra de esos diferentes elementos exteriores entre sí –las crisis económicas por un lado y los temas religiosos por otro–, si no tomamos esto como campo de inteligibilidad, como principio de puesta en relación, como operador de intercambio entre unos y otros, nos veremos obligados a volver a las viejas concepciones de la ideología y decir que las aspiraciones de un grupo, de una clase etc. , se traducen, se reflejan, se expresan en una creencia religiosa. El punto de vista del poder pastoral, el punto de vista de todo este análisis de las estructuras de poder, permite, a mi entender, retomar las cosas y analizarlas ya no en forma de reflejo y transcripción, sino de estrategias y tácticas” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 261). Puede decirse, en todo caso, que el problema de Foucault no es tanto la invalidación del término ‘ideología’ como la configuración de un campo de inteligibilidad que permita describir las tensiones, rupturas y continuidades en el proceso de la gubernamentalidad. Ahora bien, pensar la configuración de un campo de inteligibilidad nos acerca a de Certeau, para quien comprender es hallar en la información histórica aquello que la vuelve pensable. En este caso, los datos requieren el uso del concepto de ideología, si se considera el contexto de enfrentamiento programático entre dos estructuras políticas partidistas; sin embargo, no significa esto que haya que prescindir de la anotación de Foucault. Mucho mejor si, en lugar de pasarlas por alto, tomamos sus palabras como una advertencia de que la noción de ideología deja de ser productiva si se toma únicamente como manipulación o engaño.

La cuestión de la ideología nos regresa a Michel de Certeau, para quien: “La sociedad definida en función de opciones comunes, nacida de la Revolución Francesa pero todavía apoyada en un modelo ideológico que había creado la cristiandad y que recibió contenidos diversos (democrático, cientificista, laico, etc.) tras la “descristianización”, posiblemente sea reemplazada por una sociedad tecnocrática, que combine la competencia y el éxito, determinada por objetivos limitados y que especifiquen las condiciones de su realización, que expulsen las convicciones a la esfera de lo privado, que se disocien de imperativos éticos y de convenciones sociales a medida que ella se dedica a elevar las ‘condiciones’ de vida, de modo de limitarse a la tarea de organizar racionalmente el ‘mejor vivir’” (Michel de Certeau, *La debilidad del creer*, Buenos Aires: Katz, 2006, 97). De modo que, al afirmar que el poder pastoral se encontraba custodiado ideológicamente por la Iglesia, se busca vincular el rasgo finalista del tipo de poder pastoral, con el sentido ideológico del tipo de autoridad ejercido por la Iglesia en la sociedad antes de la descristianización. Ideológico, no en el sentido en el que se constituye a sí mismo como un enmascaramiento de la dominación material, sino en tanto conocimiento o medio de orientación capaz de trascender la esfera inmediata de la experiencia, establecer fines últimos para la vida humana y lograr adhesión auténtica.

¹⁵ ¿Para qué recurrir a una noción como la de ‘gubernamentalidad’ para emprender el estudio de problemas que, como el Estado y la población, están definidos conceptualmente y cuentan, además, con su propia historia? Foucault da tres razones de orden metodológico. Primero, porque permite ver desde afuera la institución al asumir en su análisis el punto de vista global de las tecnologías del poder (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 141). Así, en vez de agotar el análisis con las luchas y alianzas entre instituciones

La hipótesis de este estudio tiene, pues, dos partes. Supone, por un lado, que el proyecto corporativista de Félix Restrepo, seguido por Laureano Gómez, habría constituido la alternativa de gubernamentalidad católica, en la cual los procesos de subjetivación política¹⁶ y gobierno de la población¹⁷ se diseñaban a partir de un tipo de

políticas y eclesiales supuestamente definidas y unitarias, podemos trabajar en las estrategias y en las tácticas de difusión de un proyecto ideológico de reforma estatal. La segunda ventaja metodológica es la posibilidad de sustituir el punto de vista interior de la función por el punto de vista exterior de las estrategias y las tácticas. La tercera ventaja que observa Foucault es la posibilidad de no dar por hecho un objeto prefabricado en las disciplinas. Además de estas ventajas metodológicas, de esta perspectiva se espera que logre ofrecer un campo distinto para reflexionar a propósito de las relaciones entre Iglesia y Estado. Lo anterior está claramente enunciado en la obra de Foucault: “La vez pasada hablé un poco del pastorado y de su especificidad. ¿Por qué les hablé de eso, y tanto? Digamos que por dos razones. La primera, para tratar de mostrarles –cosa que no habré dejado de advertir, desde luego– que no existe una moral judeocristiana; [la moral judeocristiana] es una unidad ficticia. Segundo, que si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación, en lo esencial, no se da quizás en el juego entre la Iglesia y el Estado sino entre el pastorado y el gobierno. En otras palabras, el problema fundamental, al menos en la Europa moderna, no es, a decir verdad, el papa y el emperador; sería más bien ese personaje mixto o, mejor, esos dos personajes que disfrutaban en nuestra lengua –como en otras, por lo demás– de un solo y el mismo nombre, a saber, el ministro” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 221).

¹⁶ Este estudio toma el proyecto corporativista como una intersección entre pastorado y gobierno. Lo anterior requiere, para poder analizar la relación que se establece entre el Estado y la sociedad civil en dicho sistema, contar con un marco de análisis de los modos de subjetivación política. Según Foucault, al poder pastoral pueden asociarse modos completamente específicos de individualización. Para él: “En efecto, esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral ya no se definirá en modo alguno por el estatus de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones. Se definirá de tres maneras. Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y los deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus, sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se lleva a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo, la exclusión del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo. Se trata, entonces, de una individualización por sujeción. Tercero y último, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida [sino], al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta. Identificación analítica, sujeción, subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individualización que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus instituciones” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 218-219).

¹⁷ Por gobierno se entiende el modo específico de ejercer poder en un Estado de gobierno, que, en la obra de Foucault, se diferencia de la soberanía del Estado de justicia feudal y de la disciplina del Estado administrativo. El gobierno es, en este sentido, una forma de ejercer poder sobre una población a partir de la “instrumentación del saber económico” y al cual corresponde una “sociedad controlada por los dispositivos de seguridad” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 137). Ahora bien, como el poder pastoral se considera el principal antecedente del tipo de poder configurado en el Estado de gobierno, es importante tener en cuenta lo que Foucault explica a propósito de la reflexión sobre el acto de gobernar hecha en términos pastorales por los padres de la Iglesia: “No hay que olvidar que Gregorio Nianceno fue el primero en definir el arte de gobernar a los hombres a través del pastorado como *techne technon, episteme epistemon*, el ‘arte de las artes’, la ‘ciencia de las ciencias’. Fórmula que a continuación tendrá repercusiones

poder pastoral cuyos fines eran doctrinales. En efecto, podrá verse, además, que el desvanecimiento de esta opción no representaría el fracaso del corporativismo como forma de gubernamentalidad, sino el cénit del proceso de descristianización del Estado.¹⁸

Por otro lado, se pretende mostrar en este trabajo que el corporativismo sobrevivió al declive político de Laureano Gómez, toda vez que en dicho modelo político convergían, vía eliminación del conflicto producido por la división del trabajo y naturalización de las jerarquías del orden social, dos tradiciones de pensamiento: la filosofía neo-tomista y el positivismo comteano; carácter bifronte del corporativismo que aseguró que, vencido el proyecto ideológico de nacionalismo católico laureanista, saliesen nuevamente a flote las soluciones corporativistas a la cuestión social, asumiendo esta vez la forma de un pastorado tecnocrático que tomó el relevo de la religión como razón de Estado en las sociedades contemporáneas.¹⁹

hasta el siglo XVIII en la forma tradicional que ustedes conocen, *ars artium, regimen animarum*: el *ars artium* es el ‘régimen de las almas’, el ‘gobierno de las almas’. Ahora bien, es preciso entender esta frase no sólo como un principio fundamental, sino también en su filo polémico; ¿qué era, en efecto, el *ars artium*, la *techne technon*, la *episteme epistemon* antes de Gregorio Nacianceno? Era la filosofía. Es decir que mucho antes de los siglos XVII y XVIII, el *ars artium*, lo que tomaba en el Occidente cristiano el relevo de la filosofía, no era otra filosofía y ni siquiera la teología: era la pastoral. Era el arte por el cual se enseña a la gente a gobernar a los otros o se enseña a los otros a dejarse gobernar por algunos. Ese juego del gobierno de unos por otros, del gobierno cotidiano, del gobierno pastoral, se concibió durante quince siglos como la ciencia por excelencia, el arte de todas las artes, el saber de todos los saberes (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 181).

¹⁸ Por descristianización se entiende el proceso por el cual, en el contexto de sociedades no ideológicas –que hacen una “‘limpieza’ social que conduce progresivamente de las convicciones a las técnicas, de los programas ideológicos a los objetivos económicos, o incluso de las finalidades a los procedimientos” (Michel de Certeau, *La debilidad del creer*, 102) –, se recicla el lenguaje del cristianismo, pero no su fe. No se refiere exclusivamente al proceso de secularización, sino, por un lado, a la formalización de las prácticas cristianas –esto es, la espectacular escenificación social del rito, pero el abandono de la creencia– y la disociación definitiva entre la creencia y la práctica que tiene por consecuencia (Michel de Certeau, *La debilidad del creer*, 104).

¹⁹ Para entender qué significa la razón de Estado y en qué sentido es el contrario del poder pastoral, se puede acudir a este pasaje de su obra: “¿Qué es lo que va a llamarse ‘razón de Estado’ en los dos sentidos de la palabra ‘razón’, objetivo y subjetivo? Objetivamente, se llamará razón de Estado lo que es necesario y suficiente para que la república, en los cuatro sentidos del término ‘estado’, conserve su integridad... Ahora, si tomamos el lado [subjetivo] de la palabra ‘razón’, ¿a qué se llamará razón de Estado? Pues bien, ‘una regla o un arte’ –les cito el texto de Palazzo–, ‘una regla o un arte que nos hace conocer los medios para alcanzar la integridad, la tranquilidad o la paz de la república’” (Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 296).

Del siguiente estudio se esperan, por lo menos, tres aportes. En primer lugar, un panorama de la historicidad de la estructura del pastorado descristianizado y tecnocrático²⁰ que instrumentaliza los discursos religiosos y utiliza la guerra como un dispositivo disciplinario para clasificar y constriuir consenso a partir de la imposición pastoral de la clasificación. En segundo lugar, al enmarcar la comprensión del Estado en la historia de la gubernamentalidad, se espera ofrecer una arqueología del sistema político corporativista y una discusión sobre las formas complejas de negociación emprendidas por la Iglesia con los principios liberales del mundo moderno. Por último, se busca avanzar en una perspectiva de comprensión del proceso político colombiano que rehuya al maniqueísmo liberal/progreso-conservador/reacción.

2. Balance historiográfico

Un punto de partida global favorece la construcción del problema del corporativismo colombiano al alejarlo de la estructura binaria susceptible de reproducir, en el terreno de las ciencias sociales, los enfrentamientos bipartidistas, tan característicos de la primera mitad del siglo XX. Por lo mismo, este estudio construirá el problema acudiendo a tres diferentes escalas: global, regional y nacional. Con lo anterior se busca tener acceso a un amplio rango de manifestaciones concretas del sistema corporativista, de tal forma que, mediante un ejercicio de comparatismo político, sea posible establecer criterios con la suficiente operatividad y capacidad analítica para, primero, sustentar una descripción del sistema político que no apele a reduccionismos, segundo, discernir los rasgos específicos del corporativismo colombiano, tercero, vincularlo con los corporativismos latinoamericanos y europeos.

²⁰ Por pastorado tecnocrático se entenderá la forma específica de poder que, manteniendo los rasgos asociados a la relación pastor-rebaño y reproduciéndolos en la relación gobernante-población, reemplaza las convicciones por las técnicas, los programas ideológicos por los objetivos económicos y las finalidades por los procedimientos.

2.1. La escala global

Adoptando una escala global, el primer grupo de textos al que se hará referencia está constituido por los libros *Varieties of Corporatism: a conceptual discussion* (1985),²¹ de Peter Williamson, *Corporatism and Comparative Politics* (1997),²² de Howard Wiarda y *El fin del siglo del corporativismo* (1998),²³ compilación de artículos hecha por Jorge Lanzaro que recoge trabajos de algunos de los principales estudiosos del corporativismo, como Philippe C. Schmitter, Guillermo O'Donnell y Ruth Berins junto a David Collier. Hay algunos rasgos compartidos en esta bibliografía. Los autores afirman que el corporativismo volvió ser objeto de interés en las ciencias políticas y sociales solo hasta finales de los años setenta. A propósito aclaran que las dos principales causas del olvido del corporativismo habrían sido, por un lado, el hecho de que, como *forma de organización estatal*, hubiese sido condenado por su asociación con los gobiernos fascistas y, por otro lado, el que como ideología política moderna no tuviese representación en la Guerra Fría.

Los anteriores estudios vuelven sobre la bibliografía corporativista de la primera mitad de siglo e intentan ofrecer conceptualizaciones firmes del fenómeno. Buscan, pues, una definición estándar de 'corporativismo' que haga posible distinguir, por una parte, sus promesas y conquistas reales, y, por otra parte, tomar distancia de las duras críticas al modelo hechas en la inflamada retórica ideologizada de las primeras décadas del siglo XX. Estos trabajos exploran numerosos casos de corporativismo a nivel mundial. Su balance permite apreciar los matices del problema que surgen al constatar que la defensa del corporativismo fue hecha desde múltiples corrientes ideológicas. En este contexto no es, pues, válido afirmar que el corporativismo fue un proyecto socorrido exclusivamente

²¹ Peter Williamson, *Varieties of Corporatism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

²² Howard Wiarda, *Corporatism and Comparative Politics*, New York: M. E. Sharpe, 1997.

²³ Jorge Lanzaro (Comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1998.

por gobiernos fascistas, pues la variedad de casos revela que “formatos” semejantes fueron adoptadas por gobiernos de muy diversas características y vertientes ideológicas.

Para esta investigación, el principal vacío de esta bibliografía es la parquedad con la que se trata el caso colombiano. Pierde en ella entidad el corporativismo colombiano frente a los casos más reconocidos y estudiados de la región: Brasil, México y Perú. Ahora bien, por tratarse de estudios clásicos útiles para fijar la fisonomía del corporativismo, estos trabajos se comentarán con más detalle en el primer capítulo de la investigación.

Entre los trabajos que asumen un punto de vista global también existen artículos que se ocupan o bien de problemas generales, o bien de analizar diferentes casos de corporativismo en Europa. Para comenzar, el primer grupo de artículos está compuesto por los trabajos: “La era del corporativismo” (2009), de Sergio Fernández Riquelme,²⁴ “O Corporativismo nas ditaduras” (2014),²⁵ de Antonio Costa Pinto y “O corporativismo na História e nas Ciências Sociais” (2016)²⁶ Álvaro Garrido. Estos estudios ayudan a problematizar la bibliografía clásica sobre el corporativismo y, por lo mismo, vale la pena fijar sus aportes a la discusión.

Para comenzar, un comentario del artículo de Fernández Riquelme, que es un estudio jurídico-político de la representación del trabajo en la Europa del siglo XX. Su principal aporte es una periodización del fenómeno corporatista que parte de comprenderlo como una de las doctrinas más visibles del proceso de tecnificación de la política en Europa, caracterización que ya zanja la aparente dicotomía entre forma de organización estatal o ideología política. Su modelo se compone de cuatro etapas. La

²⁴ Sergio Fernández, “La era del corporativismo: la representación jurídico-política del trabajo en la Europa del siglo XX,” *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXXI, (2009): 399-425.

²⁵ Antonio Costa, “Corporativismo histórico no Brasil e na Europa”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 17-49.

²⁶ Álvaro Garrido, “O corporativismo nas ditaduras da época do fascismo”, *Varia Historia*, vol. 30, no. 52 (enero-abril 2014): 387-408.

primera etapa (1791-1914),²⁷ desde la “Ley de Le Chapelier” (por la cual se derogan los gremios que organizaban el trabajo antes de la Revolución Francesa) hasta la Primera Guerra Mundial,²⁸ estaría determinada por la transformación del Estado a partir de la rearticulación del mundo económico-profesional del Antiguo Régimen en industrias y sindicatos socialmente autoorganizados.²⁹ La segunda etapa (1914-1926), contemporánea al cambio de Europa tras la Primera Guerra Mundial, la Constitución de Weimar y hasta la publicación de la Carta del Trabajo de Mussolini, iría de la mano con las primeras formas de representación política del trabajo en las constituciones nacionales. La tercera etapa (1926-1945) estaría marcada por la constitución de Estados corporativos unitarios y jerárquicos. Por último, a una cuarta etapa correspondería a la persistencia de estructuras corporativistas tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Periodizada, pues, de 1945 en adelante, esta etapa propuesta por Fernández estaría caracterizada por la participación de los grupos de intereses organizados en la dirección del Estado. Vale la pena insistir en que, además de ofrecer una periodización para el contexto europeo, lo interesante del trabajo de Fernández Riquelme es su tratamiento del proceso histórico del corporativismo como un fenómeno de tecnificación de la política.

Continuando con el artículo sobre las dictaduras y el corporativismo en Europa de 1918 a 1945,³⁰ “O Corporativismo nas ditaduras” (2014), de Acosta Pinto, vale la pena retener el siguiente cuadro:

27 Sergio Fernández, “La era del corporativismo: la representación jurídico-política del trabajo en la Europa del siglo XX,” *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XXXI, 2009: 403.

28 *Ibidem*, 403.

29 Sobre el problema de la autoorganización: “La ‘autoorganización de la sociedad’ suponía una fórmula de despolitización y neutralización de origen económico; sus pretensiones de racionalización técnica de la vida colectiva afectaban a ‘lo político’ como Estado soberano primero y como Estado neutral liberal después. Sociedad y Estado, economía y política se fundían en un nuevo régimen armónico y pluralista basado en la noción de corporación” Sergio Fernández, “La era del corporativismo: la representación jurídico-política del trabajo en la Europa del siglo XX,” *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XXXI, 2009: 403.

30 Antonio Costa, “Corporativismo histórico no Brasil e na Europa”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 17-49.

Las dictaduras y el corporativismo en Europa (1918-1945)³¹

País	Régimen	Tipo de sistema de Partido	Corporativismo social	Corporativismo político
Austria	Dolfuss-Schuschnigg (1934-1938)	Único	Fuerte	Fuerte
Bulgaria	Dictadura de Velcheg (1934) Dictadura Real (1935-1944)	No Dominante	Fuerte Débil	Fuerte Débil
Estonia	Dictadura de Pats (1934-1944)	Único	Fuerte	Medio
Francia	Régimen de Vichy (1940-1944)	No	Medio	Medio
Grecia	Dictadura de Metaxas (1936-1941)	No	Medio	Débil
Hungría	Regimen de Horthy: - Período Bethlen - Período Gombos (1932-1935)	Dominante Único	Débil Fuerte	Débil Medio
Italia	Dictadura fascista (1922-1943)	Único	Fuerte	Fuerte
Letonia	Dictadura de Ulmanis (1934-1940)	No	Fuerte	Medio
Lituania	Dictadura de Smetona (1926-1940)	Dominante	Fuerte	Débil
Polonia	Dictadura de Pilsudsky - (1926-1935) - (1935-1940)	Dominante Único	Débil Fuerte	Medio Fuerte
Portugal	Dictadura de Sidonio (1917-1918) Dictadura de Salazar (1933-1974)	Dominante Único	Débil Fuerte	Medio Medio
Rumania	Dictadura Real (1937-1940) Dictadura de Antonescu (1940-1944)	Único No (después de la disolución de la Guardia de Ferro)	Fuerte Débil	Fuerte Débil
Eslovaquia	Dictadura de Tiso (1940-1944)	Único	Fuerte	Medio
España	Primo de Rivera (1923-1931) Franquismo (1939-1975)	Dominante Único	Fuerte Fuerte	Medio Fuerte

³¹ Antonio Costa, "Corporativismo histórico no Brasil e na Europa", *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 26.

Acosta, al asociar formas de corporativismo más o menos fuerte en el contexto europeo, presenta un panorama coherente con la postura que asocia el corporativismo a las dictaduras. Esta postura no es para nada despreciable, aunque la perspectiva asumida por esta investigación recomiende cautela con las generalizaciones. Para tratar este punto se puede traer a colación el silogismo que Álvaro Garrido, autor del artículo que evaluaremos a continuación, atribuye a Manuel de Lucena: no todos los corporativismos fueron fascistas, pero todos los fascismos fueron corporativistas.³²

Acosta retoma la diferenciación hecha por Schmitter entre corporativismo social y político. Esta distinción, que será explicada con detalle en el primer capítulo de la investigación, es trabajada también por Álvaro Garrido, autor del artículo “O corporativismo na História e nas Ciências Sociais” (2016). Garrido retoma la conceptualización de Schmitter, pero critica a su vez la bibliografía clásica del corporativismo. Según él, los estudios de ciencia política, sociología y economía que se han interesado en el fenómeno corporativista han terminado por deshistorizarlo. Con el propósito de llegar a una definición estándar, han repetido un esquema que deja de lado el corporativismo como doctrina o discurso ideológico de las derechas autoritarias y antiliberales. Así, Garrido, a pesar de expresar su admiración por los trabajos pioneros de Schmitter y Wiarda, se aleja de la ciencia política y la sociología norteamericanas para adoptar una definición que se asemeja más a la formulación doctrinaria de los autores corporativistas de los años treinta, toda vez que entiende a esta ideología como una forma de organización del trabajo que rechaza la lucha de clases y defiende una cooperación armónica de los grupos e intereses capaz de evitar el conflicto social.³³ Para Garrido, el corporativismo es:

Una doctrina marcadamente interclasista, que surgió acosada por los socialismos que emergían en las sociedades industrializadas de siglo XIX. El corporativismo fue reinventado para promover la inhibición política y social del potencial conflicto entre “capital” y “trabajo”. Con ese propósito

³² Álvaro Garrido, “O corporativismo nas dictaduras da época do fascismo”, *Varia Historia*, vol. 30, no. 52 (enero-abril 2014): 395.

³³ *Ibidem*, 393-394

concreto y reaccionario, se declaró una alternativa de representación política autoritaria a la democracia liberal y al comunismo. La ideología corporativa nace embebida en la lucha que se trabó en la Europa de siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX para que el estado encontrase una respuesta sistémica, anti-individualista, anticontractualista y no revolucionaria para la “cuestión social”.³⁴

El problema que postula Garrido es, pues: la ciencia política y la sociología, buscando una conceptualización elegante, han terminado por ofrecer un concepto estandarizado con capacidad analítica, pero que, aplicado a la realidad histórica, produce estudios repetitivos, predescibles y deshistorizados. Ahora bien, pese a que el diagnóstico de Garrido es acertado, su solución, esto es, regresar a una conceptualización que reproduce la autocomprensión del fenómeno que tenían los autores corporativistas, puede ser objetable. La definición que ofrece Garrido reduce la capacidad analítica y comparativa del concepto. Esta sería inútil, por ejemplo, para explicar la tendencia anti-oligárquica de los corporativistas chilenos estudiados por Sofía Correa. En suma, hay que tomar en cuenta el diagnóstico de Garrido, pero todavía puede proponerse una solución más comprehensiva.

No obstante, de su trabajo pueden tomarse todavía otras enseñanzas. Por ejemplo, este autor ofrece útiles indicaciones metodológicas para estudiar el corporativismo. A propósito, afirma que:

Un buen camino de estudio sería el de comparar entre sí las diversas experiencias nacionales corporativistas, considerando los usos políticos de la idea corporativa y de los aparejos institucionales en los que se apoyaron para cumplir, entre otras, las siguientes finalidades: impedir el sindicalismo libre y potencialmente revolucionario; reorganizar la economía liberal debajo de los intereses de un Estado autoritario y de sus oligarquías recompuestas; ordenar la sociedad de modo que prevenga el desorden público y los movimientos sociales hostiles; imponer sistemas de intermediación de intereses de forma que regulen las relaciones entre lo público y lo privado en el ámbito de instituciones fuertemente controladas por el Estado.³⁵

La recomendación de una metodología comparatista que pueda articular los diferentes rasgos característicos del proyecto corporativista viene acompañada, en el artículo de Garrido, de una posible periodización. Mucho más esquemática que la de

³⁴ Ibidem, 394.

³⁵ Ibidem, 396.

Fernández Riquelme, la propuesta de Garrido distingue separa entre el Corporativismo de Antiguo Régimen, que habría cesado a finales de siglo XVIII, y el Corporativismo Moderno, autoproclamado como única alternativa al socialismo y al liberalismo.

Dejando atrás los trabajos que ponen de relieve problemas generales, hay que tener en cuenta algunos artículos sobre casos específicos. Sobre el caso italiano podemos mencionar, por ejemplo, “Il corporativismo un paradosso della politica economica dello stato fascista” (2015),³⁶ de Natascia Ridolfi, “The corporatism of Fascist Italy” (2016)³⁷ Alessio Gagliardi, “Democratic Corporatism: the Italian debate during the First Republic” (2016),³⁸ de Marco Zaganella y “La competencia imperfecta en el pensamiento económico del corporativismo italiano y su influencia en España” (2017),³⁹ de Borgoña Pérez. Sobre el caso portugués hallamos los trabajos “O modelo político-administrativo do Estado Novo portugues corporativismo e representacao política” (2015),⁴⁰ de Antonio Rafael Amaro, y “Corporativismo e Salazarismo em perspectiva” (2016),⁴¹ de Luciano Aronne de Abreu. Por último, sobre el caso español, vale la pena mencionar el estudio de Mariano García Canales: “La democracia y el repliegue del individuo” (2015).⁴² El análisis detallado de los anteriores artículos desborda el propósito de este balance historiográfico. Sirva el listado anterior, en todo caso, para constatar la actualidad de los estudios hechos sobre el corporativismo europeo.

36 Natascia Ridolfi, “Il corporativismo un paradosso della politica economica dello stato fascista”, *Pecunia*, no. 19 (julio-diciembre 2014): 61-80.

37 Alessio Gagliardi, “The corporatism of Fascist Italy”, *Estudios Ibero-Americanos*, v. 42, no.2, no. 2 (mayo-agosto 2016): 409-429.

38 Marco Zaganella, “Democratic Corporatism: the Italian debate during the First Republic”, *Estudios Ibero-Americanos*, v. 42, no.2, no. 2 (mayo-agosto 2016): 430-453.

39 Borgoña Pérez, “La competencia imperfecta en el pensamiento económico del corporativismo italiano y su influencia en España”, *Esic Market Economics and Business Journal*, vol, 48, no. 1 (enero-abril 2017): 187-208.

40 Antonio Amaro, “O modelo político-administrativo do Estado Novo portugues corporativismo e representacao política”, *Espacio, tiempo y forma*, no. 27 (2015): 85-106.

41 Luciano Aronne, “Corporativismo e Salazarismo em perspectiva”, *Estudios Ibero-Americanos*, v. 42, no.2, no. 2 (mayo-agosto 2016): 553-559.

42 Mariano García, “La democracia y el repliegue del individuo”, *Espacio, tiempo y forma*, no. 27 (2015): 21-36.

2.2. La escala regional

De los estudios hechos a propósito de la región, vale la pena resaltar los compendios *Authoritarianism and corporatism in Latin América* (1979),⁴³ editado por James M. Malloy e *Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America* (1996),⁴⁴ editado por Leslie Bethell. El primer compendio, publicado por la Universidad de Pittsburgh, contiene trabajos de James M. Malloy, Douglas Chalmers, Guillermo O'Donnell, Simon Schwartzman, Robert Kaufman, John J Bailey y David Colliers. De este grupo de textos puede decirse que los artículos Kaufman y Bailey aportan un análisis del corporativismo colombiano que, en la línea de Schmitter, se enfoca en las relaciones entre Estado y sociedad siendo mediadas por los grupos de intereses organizados. Estos dos autores dedican, por lo mismo, una parte importante de su trabajo al estudio de los gremios, los sindicatos y sus relaciones con la maquinaria política. Los estudios de Kaufma y Bailey, que serán comentado con más detalle en el segundo capítulo de esta investigación, son relevantes en tanto vuelven operativo para el problema el concepto de clientelismo y detallan las negociaciones vía subsidios que ocurren entre el Estado y las corporaciones. Sin embargo, ambos estudios, interesados en el trabajo empírico y en las huellas de las transacciones entre las corporaciones y el Estado, dejan de lado el aparato ideológico y la red de intelectuales, políticos y sacerdotes que contribuyeron con sus ideas y acciones a fortalecer el modelo corporativista y a dotarlo de personalidad ideológica; pierden cuidado de una cuestión decisiva en el escenario colombiano: los conflictos y negociaciones entre la Iglesia y el Estado, y las luchas ideológicas y partidistas a través de las que se libraron.

En las ideas se detiene, en cambio, el artículo “Political ideas and ideologies in Latin America, 1870 – 1930”, de Charles A. Hale, perteneciente al libro *Ideas and*

⁴³ James Malloy (Ed.), *Authoritarianism and corporatism in Latin América*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1979.

⁴⁴ Charles Hale « Political ideas and ideologies in Latin America, 1870 – 1930» En *Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America*, Leslei Bethell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 133-206.

Ideologies in Twentieth Century Latin America (1996), editado por Leslie Bethell. El trabajo es relevante para esta investigación pues dedica un apéndice de su estudio a la emergencia del corporativismo. Hale comienza por establecer una definición del término, asegurando que este ha sido un constructo analítico de carácter académico para “elucidar la estructura distintiva de la política Latinoamericana contemporánea (pos 1930)”⁴⁵. De carácter autoritario, el corporativismo designaría, entonces, lo opuesto al ‘pluralismo’, es decir, un “sistema de representación de intereses de grupos jerárquicamente organizados y no competitivos, reconocidos y regulados (si no creados) por el Estado”⁴⁶. La definición que propone Hale descende de la de Schmitter, pero el autor agrega información valiosa al advertir que en América Latina no ha sido común el corporativismo como ideología, sino que más bien se ha presentado como sistema en la política de los años veinte. Según Hale:

Aunque a menudo entrelazados, el corporativismo fue una respuesta tanto a la democracia liberal como al socialismo; tal y como han aparecido en los contextos que ya hemos examinado. A pesar de la importancia de los modelos europeos contemporáneos, el corporativismo emergente tomó incluso más de la herencia positivista, tanto de las políticas científicas como del pensamiento social determinista. Como el positivismo, el corporativismo estuvo basado en una hostilidad al rol de las ideas en la organización política, sin embargo, sus abogados se vieron con frecuencia a sí mismos como idealistas. Solo en pocos casos las formulaciones corporativistas evocaron explícitamente los antecedentes del sistema colonial español. Algunos movimientos corporatistas prominentes de los años veinte, por ejemplo, en México y en Perú (APRA), fueron de orientación populista, esto es, afectos a la reforma social y a la participación de las masas. Las implicaciones sociales de otros, como en Brasil y en Chile, fueron ambiguas. El movimiento corporativista menos declarado de los años veinte, en Argentina, fue socialmente represivo.⁴⁷

El estudio de Hale, por medio de una comparación de los casos más notorios en la región –cabe resaltar que no hay mención de Colombia–, logra indicar con precisión que el corporativismo católico latinoamericano se sustentó profusamente en la tradición positivista y que no todas las formas de corporativismo que se dieron en el subcontinente fueron de inspiración eclesial, reaccionaria o motivadas por la nostalgia del sistema

⁴⁵ Charles Hale « Political ideas and ideologies in Latin America, 1870 – 1930» En *Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America*, Leslie Bethell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 199.

⁴⁶ *Ibidem*, 199-200.

⁴⁷ *Ibidem*, 200.

colonial. La primera indicación es relevante si se tiene en cuenta que los trabajos de Herbert Marcuse permiten explicar con claridad el sentido a la vez moderno y conservador de la concepción positivista de la sociedad. La particularidad del caso colombiano puede establecerse partiendo de los estudios de Óscar Saldarriaga sobre el neotomismo.⁴⁸ Aun cuando en Colombia pareció no haber positivismo, dada su expulsión por el neotomismo, Saldarriaga muestra que el neotomismo funcionó en el país como una modalidad católica de positivismo, cuestión que cierra la brecha que ha hecho desaparecer a Colombia del mapa de los países donde el positivismo marcó la política y el saber a inicios del siglo XX y permite, de esta manera, matizar la asociación directa entre corporativismo y fascismo.

En la escala regional también se han hecho interesantes estudios de caso publicados en forma de artículos. Sobre el caso brasileiro, uno de los más estudiados de la región, pueden consultarse los trabajos “Uma sociedade juxta jotum naturare ou um corporativismo incompleto” (2006),⁴⁹ de Jessie Jane Vieira de Sousa, “O corporativismo dos trabalhadores: leis e direitos na Justiça do Trabalho entre os regimes democrático e ditatorial militar no Brasil (1953-1978)” (2013),⁵⁰ de Larissa Rosa Correa, “O corporativismo dualista conselhos profissionais e sindicatos no Brasil, 1930-1964” (2016),⁵¹ de Marco Aurélio Vannucchi y “Corporativismo a la brasileira” (2016), de Valeria Marques. Sobre el caso argentino tratan los estudios “Corporativismo, política cultural y regulación lingüística: Joseph de Maistre, Donoso Cortés y la derecha católica

48 Ver Óscar Saldarriaga, “‘Nova et Vetera’: o de cómo fue apropiada la filosofía neotomista en Colombia, 1868-1930” (PhD dis., Université Catholique de Louvain, 2005). Óscar Saldarriaga “Positivismos y tradicionalismos en Colombia: notas para reabrir un expediente archivado”, *Estudios filosóficos*, (octubre, 2008): 301-315. Óscar Saldarriaga “Gramática, Epistemología y Pedagogía en el siglo XIX: la polémica colombiana sobre los ‘Elementos de Ideología’ de Destutt de Tracy (1870)”, *Memoria & Sociedad*, vol. 8, no. 17 (junio-diciembre, 2004): 41-59.

49 Jessie Jane Vieira, “Uma sociedade juxta jotum naturare ou um corporativismo incompleto”, *Topoi*, vol. 7, no. 13 (julio-diciembre 2006): 424-444.

50 Larissa Rosa, “O corporativismo dos trabalhadores: leis e direitos na Justiça do Trabalho entre os regimes democrático e ditatorial militar no Brasil (1953-1978)”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 500-526.

51 Marco Aurélio Vannucchi, “O corporativismo dualista conselhos profissionais e sindicatos no Brasil, 1930-1964”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 471-499.

argentina” (2008),⁵² de Alberto Spectorowski y “La creación de la Academia Argentina de Letras” (2013),⁵³ de Mara Glozman. Por último, hay que hacer referencia al artículo de Sofía Correa “El corporativismo como expresión política del socialcristianismo” (2008),⁵⁴ que estudia en detalle la historia del corporativismo chileno.

En este último estudio se asocia el surgimiento del corporativismo a los grupos socialcristianos de la década de los treinta, que “fuertemente influidos por la encíclica *Quadragesimo Anno*, de 1931, insistieron en la necesidad de establecer una organización política corporativista en reemplazo del orden político liberal”.⁵⁵ Estos grupos promovían una visión orgánica de la sociedad en la cual el orden de social podía derivarse de la naturaleza humana. Contando con el impulso del jesuita Fernando Vives Solar, s.j., quien en su escrito “Bases para una constitución cristiana del Estado” (1932) defendía la adopción del sistema corporativista, se mostró el socialcristianismo chileno crítico con el fascismo europeo, pero “complaciente con los ensayos corporativistas de Dolfuss en Austria y de Oliveira Salazar en Portugal”⁵⁶.

La visión orgánica de la sociedad y el protagonismo asumido por la Iglesia en el proyecto son rasgos que el corporativismo chileno comparte con las experiencias corporativas de otras naciones. Sin embargo, algo distintivo de este caso es que el corporativismo socialcristiano no fue visto con buenos ojos ni por el Partido Conservador de dicho país ni por la jerarquía eclesiástica.⁵⁷ Correa sostiene que tras la guerra civil de 1891, tanto el Partido Conservador como la Iglesia en Chile se encontraron firmemente arraigados en el establecimiento, moviéndose con autoridad en las estructuras políticas de

52 Alberto Spectorowski, “Corporativismo, política cultural y regulación lingüística: Joseph de Maistre, Donoso Cortés y la derecha católica argentina”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 9, no. 4 (diciembre 2008): 455-474.

53 Mara Glozman, “La creación de la Academia Argentina de Letras”, *Lenguaje*, no. 41 (2103): 455-478.

54 Sofía Correa, “El corporativismo como expresión política del socialcristianismo”, *Teología y vida*, vol. XLIX (2008): 467-481.

55 Sofía Correa, “El corporativismo como expresión política del socialcristianismo”, *Teología y vida*, vol. XLIX (2008): 472.

56 *Ibidem*, 473.

57 *Ibidem*, 474.

la democracia liberal chilena. En este contexto, los representantes de ambas instituciones se decantaron por la conservación de la democracia liberal, por lo que el socialcristianismo corporativista terminó siendo relegado a un lugar marginal en el diagrama de fuerzas políticas. La presión ejercida contra el socialcristianismo por la Iglesia y el Partido Conservador favoreció la especialización y la radicalización del discurso del movimiento político emergente. Según Correa:

Mientras un sector de los jóvenes socialcristianos comenzaba a hacer un rápido aprendizaje político, otro grupo, en cambio, mantuvo su rechazo a los partidos y a la organización liberal, acentuando tanto el ideario corporativista socialcristiano como su postura antioligárquica. Es posible que sea la dureza de su discurso antioligárquico y antiliberal, muchísimo más radical que el de los jóvenes falangistas, el que haya llevado a muchos a considerarlos dentro de los sectores “progresistas” del período. Destacaron como parte de este sector socialcristiano el sacerdote Fernando Vives y Jaime Eyzaguirre.⁵⁸

La especial trayectoria del corporativismo chileno explicada por Correa permite fijar dos ideas: primero, retomando la crítica lanzada al modelo de Álvaro Garrido,⁵⁹ definiciones del corporativismo que reproduzcan en todos los casos su asociación culposa al fascismo resultan insuficientes, pues pierden la capacidad de comprender comparativamente las experiencias populistas de los corporativismos Mexicano (PRI) y Peruano (APRA), señalados por Hale, y el carácter antioligárquico y progresista del corporativismo chileno. Segundo, integrar la pomposa retórica de los años treinta en la conceptualización del corporativismo puede sesgar la definición haciendo que esta reproduzca, vía discurso justificatorio o defensivo, la ideología del grupo dominante. Instalar el carisma del grupo dominante en la definición del concepto principal de la investigación (“corporativismo”) facilita la asociación exclusiva de este fenómeno a las dictaduras fascistas y borra del mapa trayectorias como las del corporativismo chileno. Estas trayectorias son valiosas y pueden comprenderse por sí mismas, en tanto constituyen casos en los que el corporativismo fue defendido por un grupo marginal en el establecimiento.

⁵⁸ Ibidem, 474-475.

⁵⁹ Álvaro Garrido, “O corporativismo nas ditaduras da época do fascismo”, *Varia Historia*, vol. 30, no. 52 (enero-abril 2014): 395.

Puede decirse, para cerrar el comentario de los estudios que se proyectan a escala regional, que una de las razones que más pesan para hacer recomendable el estudio del corporativismo es que, definitivamente, el carácter traumático de las dictaduras fascistas se ha proyectado sobre este como una sombra de olvido. Poco o nada se habla de este asunto en el sistema escolar o en la formación histórica y política básica recibida por los profesionales no especialistas en ciencias políticas o ciencias sociales. A esto se suma que, ya en la academia, puede encontrarse entre muchos autores que estudian este hecho una predisposición que tiene un resultado paradójico. Partiendo desde perspectivas liberales y progresistas se dedican a remachar la asociación entre corporativismo y fascismo y, aunque logran comunicar su repudio de las dictaduras y lo inadecuado que a su juicio es el sistema corporativista, su actividad censora promueve el olvido de los matices del problema del corporativismo. Se diluye, por ejemplo, la posibilidad de analizar los experimentos de adaptar prácticas corporativistas a las estructuras políticas de la democracia liberal. Esta ceguera promovida por el tratamiento sesgado del corporativismo termina por entorpecer a la academia y a la opinión pública de los Estados que, sin ser gobernados de forma dictatorial, normalizan, por no poderlas reconocer, explicar y denunciar adecuadamente, estructuras corporativistas mimetizadas con estructuras democráticas.

2.3. La escala nacional

Respecto de Colombia, debe establecerse, ante todo, una distinción entre los trabajos expresamente dedicados a estudiar el problema del corporativismo y aquellos que, por tener que ver con su área de interés, lo han tratado así sea brevemente y como un pasaje más en medio de un largo proyecto. Del primer grupo puede decirse que la referencia fundamental es el trabajo de Helwar Hernando Figueroa Salamanca, titulado *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo. Una aproximación a las relaciones non*

sanctas entre religión y política en Colombia (1930-1952). (2009).⁶⁰ Junto a este libro, interesa mencionar los artículos “Café, conflicto y corporativismo: Una hipótesis sobre la creación de la Federación Nacional de Cafeteros de Colombia en 1927” (1999),⁶¹ de Steinar Saether, y “Fascismo y autoritarismo en Colombia” (2009) de Julio Gaitán.⁶²

Para comenzar, el libro de Figueroa, representa el intento de aproximación más sistemática al problema del corporativismo colombiano. Será importante, por lo mismo, detenerse un momento en esta obra. Su estructura general es la siguiente: un primer capítulo reconstruye un panorama de la historia de “los partidos políticos y la cuestión religiosa” en Colombia, un segundo capítulo se dedica al hispanismo, un tercer capítulo se ocupa del corporativismo y un cuarto capítulo se consagra al Estado y la cuestión religiosa durante la época de la Violencia. Estas diferentes partes son, según el autor, una versión enriquecida del resultado de investigaciones anteriores que, articuladas en esta obra, cumplen con dos grandes objetivos. Primero, aportar al estudio de las “permanencias y las tradiciones” que continúan forjando la historia y la cultura colombianas.⁶³ Segundo, construir el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado en un contexto internacional que permita comprender los procesos internos para no caer en interpretaciones chatas de la realidad nacional en las que “esta se muestra como unívoca y carente de matices”.⁶⁴

En este marco se inserta el tercer capítulo, titulado “El corporativismo confesional y tradicionalista”. Allí el autor comienza por referirse al contexto colombiano de los ochentas y noventas del siglo XIX, periodo en el cual rastrea rasgos de corporativismo. Figueroa considera que estos rasgos de corporativismo, entre los cuales incluye las

⁶⁰ Helwar Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo*, Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009.

⁶¹ Steinar Saether, “Café, conflicto y corporativismo: una hipótesis sobre la creación de la Federación Nacional de Cafeteros de Colombia en 1927”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, no. 26 (1999): 134-163.

⁶² Julio Gaitán, “Fascismo y autoritarismo en Colombia”, *Vniversitas*, no. 118 (enero-julio 2009): 293-316.

⁶³ Helwar Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009): 12.

⁶⁴ *Ibidem*, 12.

medidas de privatización y reducción del Estado, tienen que ver con que en el país los gremios han tenido la posibilidad de “negociar sus intereses directamente con el Estado, haciendo o presionando políticas estatales que favorecen sus intereses de clase o de grupo, sin tener en cuenta a la mayoría de la población”.⁶⁵ Para él, “en Colombia la identificación de la clase dirigente con la defensa de lo público es mínima, puesto que utiliza su estada en el Estado (burocracia) para crear políticas dirigidas a favorecer sus negocios personales”.⁶⁶ En este esquema, los intereses compactos de la clase dirigente pueden rastrearse en múltiples estructuras en las que el “caudillismo, el partidismo, el clientelismo y el corporativismo de las élites estuvo acompañado de un modelo de sociedad excluyente y jerárquica, alejado de los principios de la democracia representativa”.⁶⁷

En tal contexto, en el cual Figueroa introduce a la Iglesia católica como actor en la red de alianzas cimentadas alrededor de dicho modelo de sociedad. Para hacerle justicia a su estudio, es necesario reproducir el siguiente párrafo:

La Iglesia Católica, en este escenario político y económico, también puede considerarse una corporación o gremio; por cierto, su poder económico y estabilidad institucional –desde épocas coloniales hasta la actualidad– a pesar de su debilitamiento en el periodo de la Independencia, se ha mantenido inmune a la mayoría de las crisis de los Estados nacionales. Aún más, en América Latina, la Iglesia Católica es la única institución en capacidad de negociar su autonomía con el Estado en condiciones privilegiadas, lo cual le ha permitido obtener múltiples exenciones. Por lo anterior, existe una *afinidad electiva* entre la institución eclesiástica y las ideas del corporativismo (de hecho durante la Colonia la institución eclesiástica había promovido y regulado dicho sistema, como las cofradías, beaterios y otras corporaciones religiosas) que lucha por el privilegio de las sociedades de intereses en detrimento de lo público, de ahí que el clero se haya convertido en uno de sus principales defensores. Dicha problemática es la que a continuación se desarrollará teniendo en cuenta como eje central el estudio de las implicaciones políticas y sociales que el corporativismo generó en la forma de hacer política de los años treinta y cuarenta y que intentó ponerse en práctica en 1952.⁶⁸

El camino específico que sigue Figueroa para desarrollar la problemática es el siguiente: primero ofrece una definición de corporativismo a partir del trabajo de Schmitter, para en seguida asegurar que se detendrá en las propuestas corporativistas “trazadas, básicamente, por sectores de la Iglesia Católica y por conservadores como

⁶⁵ Ibidem, 149.

⁶⁶ Ibidem, 149.

⁶⁷ Ibidem, 151.

⁶⁸ Ibidem, 151.

Laureano Gómez, Rafael Bernal Jiménez y Mariano Ospina Pérez”.⁶⁹ Segundo, desarrolla la idea de la nostalgia por un regreso a la Edad Media clerical, que habría sido un catalizador ideológico de múltiples proyectos reaccionarios. Como parte de esta nostalgia se refiere a las encíclicas *Rerum Novarum*, de León XIII, y *Quadragesimo Anno*, de Pío XI. Figueroa indica, con razón, que las encíclicas habrían sido la punta de lanza de la entrada del corporativismo al país. Luego, se detiene en la revista española *Razón y Fe* y en el trabajo del sacerdote jesuita Joaquín Azpiazu, autor del libro *El Estado corporativo* (1934), del cual señala algunas ideas y sus vínculos con las tesis expuestas por Pío XI en la encíclica ya mencionada. Después pasa a ocuparse de la *Revista Javeriana*, la cual es analizada, por un lado, como bastión de defensa de la idea de derecho natural promovida por la Iglesia y consagrada en el corporativismo de Azpiazu y, por otro lado, como instrumento de adoctrinamiento y difusión del pensamiento social y político de la Iglesia. Por último, pasa Figueroa a ocuparse del corporativismo de Laureano Gómez, de la reforma constitucional de 1952 y su propuesta de administración de la cuestión social.

El estudio de Figueroa recorre un camino seguro y se detiene en paradas obligatorias para la comprensión del fenómeno corporativista: la teoría de Schmitter, las obras de Azpiazu S.J., Daniel Restrepo S.J., Vicente Andrade S.J., Fernández Pradel S.J., Félix Restrepo S.J., Valeriano Bozal, Laureano Gómez, Rafael Bernal Jiménez, Mariano Ospina Pérez, la ANAC y la reforma constitucional de 1953. Además, es un beneficio de su trabajo el que se ocupe de problemas que, como el tradicionalismo y el hispanismo, se encuentran asociados al campo semántico e ideológico del corporativismo. Es acertado que comience el capítulo por sugerir rasgos de corporativismo en las instituciones políticas y económicas colombianas, que señale las encíclicas papales como las piedras angulares del corporativismo colombiano y que declare la importancia de trabajar con un horizonte global.

⁶⁹ Ibidem, 154.

No obstante, el trabajo de Figueroa tiene algunos puntos que resultan problemáticos. Lo primero que llama la atención es su aproximación a la teoría de Schmitter. Figueroa afirma:

La tensión generada entre el Estado y los gremios económicos sitúan lo privado por encima de lo público, gracias al poder de éstos para imponer sus planteamientos económicos en la política pública. Para lograr comprender esta tensión resulta útil la teoría sobre el corporativismo, modelo económico que se aproxima a esta realidad. Así, el corporativismo es definido por el politólogo Philippe Schmitter como un sistema de representación de intereses...⁷⁰

Lo llamativo es que Figueroa presente el corporativismo como un modelo económico, para en seguida acudir a una teoría que, buscando “rescatar el concepto de corporativismo de los múltiples usos introducidos en la literatura, que contribuyen más a su oscurecimiento y disfraz, que al examen de su utilidad”⁷¹, rechaza una serie de usos del concepto y fundamenta su definición en un conjunto de rasgos empíricamente observables.⁷² Tales rasgos empíricamente observables se circunscriben, en el caso del corporativismo, a las prácticas reales de representación de intereses. En virtud de lo anterior puede decirse que el modelo de Schmitter permite al analista político “una alternativa explícita al paradigma de la política de intereses que hasta ahora ha dominado la Ciencia Política norteamericana: el pluralismo”.⁷³ Entonces, el corporativismo, si se parte de la teoría de Schmitter, no se opone al capitalismo como sistema económico, ni a la democracia liberal como sistema político, sino al pluralismo como sistema de representación de intereses. Las anteriores precisiones podrían parecer apenas anecdóticas, si no hicieran ruido rápidamente en la obra de Figueroa. Su hipótesis de trabajo puede abrir las puertas al análisis de tales problemas:

En efecto, la hipótesis aquí sustentada parte de observar el poder de los gremios y su posterior inserción en el Estado, incluyendo a la institución eclesiástica y su propuesta hegemónica, lo cual terminó por crear, en la práctica, un Estado con características propias del corporativismo; además de tipo confesional, superando, así, lo logrado por la Constitución de 1886. En otras palabras, una

⁷⁰ Ibidem, 152.

⁷¹ Philippe C. Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo» en Jorge Lanzaro (Comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, (Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1998) 69-119: 70.

⁷² Ibidem, 75.

⁷³ Ibidem, 76.

propuesta conceptual para explicar este fenómeno en Colombia se acercaría a una simbiosis entre el *corporativismo societal* y el *estatal*; claro está, sin olvidar su otro elemento fundamental, el componente *orgánico* y jerárquico, el cual pretende responder a la lucha de clases y al liberalismo, haciendo remembranzas de una *Edad Media* imaginada, sustentada en el pensamiento aristotélico de Tomás de Aquino y su visión orgánica de una sociedad cimentada en un hombre por naturaleza social y defensor del *bien común*.⁷⁴

En el anterior párrafo se mezclan una serie de niveles: primero, la Iglesia, que había sido tomada como un gremio sin mayores explicaciones,⁷⁵ se reconecta con el problema de la negociación entre gremios y Estado sin mayores esfuerzos por mostrar las junturas que hacen que ambos problemas sean conmensurables; segundo, se pasa sin más del nivel de lo empíricamente observable al de los discursos y defensas programáticas e ideológicas⁷⁶ (único en el cual es posible asegurar que, de hecho, se supera lo propuesto por la constitución de 1886); tercero, se mantiene la diferencia entre *corporativismo societal* y *estatal*, pero no se explica con suficiencia; cuarto, se inserta el argumento ideológico de la nostalgia de la Edad Media sin apuntar si quiera en qué sentido puede decirse que es relevante para la negociación de intereses en un Estado moderno con problemas sociales derivados del conflicto por la división del trabajo. La confusión anterior se agrava si se tienen en cuenta tres presupuestos de Figueroa: la indiferenciación de las élites, la indiferenciación de la Iglesia y la perspectiva continuista en el proceso histórico atravesado por la Iglesia Católica desde el periodo colonial. Primero, un tratamiento más diferenciado y que se permitiese, por ejemplo, situar dentro de las élites a diferentes intelectuales productores de discurso tipificándolos según su funcionamiento tradicional u orgánico hubiese podido ayudar a aclarar la diferencia que Figueroa no desarrolla del todo entre múltiples bloques opuestos en la lucha por la hegemonía. Segundo, Figueroa se refiere por lo general a la “Iglesia” y olvida establecer precisiones

⁷⁴ Helwar Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009): 153-154.

⁷⁵ *Ibidem*, 151.

⁷⁶ Fue justamente para evitar embrollarse con tales discursos que Schmitter concibió su concepto de corporativismo acotado a la esfera de la representación política de intereses. Su aversión a tales discursos no fue para nada disimulada: “Virtualmente todas las investigaciones empíricas detalladas de la praxis corporativa han mostrado que su comportamiento y su *performance* se apartan de las creencias planteadas por sus defensores, si es que no se oponen diametralmente a ellas” (Philippe C. Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo» 72).

entre los diferentes sectores de la Iglesia; lo cual es un gran vacío si se tiene en cuenta la anterioridad de los trabajos de Abel y Henderson. Tercero, afirmaciones como “la Iglesia Católica, en este escenario político y económico, también puede considerarse una corporación o gremio; por cierto, su poder económico y estabilidad institucional desde épocas coloniales hasta la actualidad a pesar de su debilitamiento en el periodo de la Independencia”⁷⁷ resultan especialmente problemáticas, pues, fuera de que reproducen la cosificación de la institución eclesiástica, impiden pensar el proceso histórico de la Iglesia en términos de discontinuidades.

La discusión con la propuesta de Figueroa continuará en el curso de la investigación. Por ahora, pasemos a un grupo de textos conformados por las investigaciones que, sin estar centradas en el problema del corporativismo, resultan fundamentales para contar con un panorama suficiente del problema. Se trata de los libros *Violencia, conflicto y política en Colombia* (1978),⁷⁸ de Paul Oquist, *Las ideas de Laureano Gómez* (1985),⁷⁹ de James D. Henderson, *Política, Iglesia y Partidos Políticos en Colombia: 1886 – 1953* (1987),⁸⁰ de Christopher Abel, *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994* (1995),⁸¹ de Marco Palacios, *Para leer la política I* (1997),⁸² de Fernán González, *A sangre y fuego: La Violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953* (2003),⁸³ de Mary Roldán, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965* (2006) James D. Henderson,⁸⁴ *El porvenir del pasado: Gilberto Alzate Avendaño, sensibilidad leoparda y democracia. La derecha colombiana*

⁷⁷ Helwar Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009): 151.

⁷⁸ Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1978.

⁷⁹ James D. Henderson, *Las ideas de Laureano Gómez*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1985.

⁸⁰ Christopher Abel, *Política, Iglesia y Partidos Políticos en Colombia: 1886 – 1953*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987.

⁸¹ Marco Palacios, *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995.

⁸² Fernán González, *Para leer la política I*. Bogotá: Cinep, 1997.

⁸³ Mary Roldán, *A sangre y fuego: La Violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Medellín: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

⁸⁴ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006.

en los años treinta (2007),⁸⁵ de César Augusto Ayala Diago, y “Acerca del nacionalismo católico de Laureano Gómez, 1930-1946” (2003) de Hésper Eduardo Pérez.⁸⁶

Para comenzar, el estudio de Paul Oquist: *Violencia, conflicto y política en Colombia*. A propósito, vale la pena decir que esta obra es un hito en el estudio del periodo conocido en la historiografía como La Violencia, pues Oquist rebasó la periodización partidista del fenómeno (1948-1953) para establecer, a partir una serie de estadísticas elaboradas por la Compañía Colombiana de Datos (COLDATOS), una nueva periodización que, desde entonces, se ha instalado en el sentido común de las Ciencias Sociales. El periodo señalado por su trabajo se extiende de 1946 a 1966, y se divide en dos grandes momentos: primero, La Violencia temprana, que iría de los años 1946 a 1958; segundo, La Violencia tardía, que iría de 1959 a 1966.

Esta obra constituye, además, un esfuerzo de comprensión que poco o nada deja librado a la irracionalidad, con lo que se desmarca por completo de las interpretaciones idealistas que tienden a naturalizar los comportamientos violentos en una especie de lamentable esencia nacional o a sobreestimar el impacto de las voluntades individuales en el curso del cambio histórico. Ahora bien, el proceso que permite a Oquist relacionar las diferentes variables de su estudio es el de fortalecimiento y debilitamiento progresivo del Estado. Oquist se aparta, además, de las explicaciones previas del problema, pues considera que todas estas han intentado fundamentar su explicación en un único rasgo del problema, ya sea el social, el político o el psicológico. Lo característico, pues, de su perspectiva es el que intenta asumir una compleja cadena de causas que conformarían el proceso a partir del cual se puede comprender el problema de La Violencia.

⁸⁵ César Augusto Ayala Diago, *El porvenir del pasado: Gilberto Alzate Avendaño, sensibilidad leoparda y democracia. La derecha colombiana en los años treinta*. Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2007.

⁸⁶ Hésper Eduardo Pérez “Acerca del nacionalismo católico de Laureano Gómez, 1930-1946”, *Revista Colombiana de Sociología*, no. 20 (2003): 31-40.

El argumento central de este trabajo consiste en que varios y complejos procesos socio-económicos y socio-políticos produjeron conflictos sociales y se tornaron violentos. La violencia solo pudo expresarse a partir del derrumbe parcial del Estado colombiano, que luego de haber aumentado a comienzos del siglo XX su influencia y su capacidad de modificar directamente los destinos de la sociedad, se desplomó no solo merced al vaivén de la competencia partidista por la hegemonía estatal, sino también por su creciente incapacidad de atender las múltiples contradicciones sociales que marcaban la cotidianidad de diferentes regiones, como por ejemplo las rivalidades tradicionales entre algunas poblaciones, los conflictos asociados a la búsqueda de control de las estructuras del poder local y la lucha por el control de la tierra o la venta de la cosecha cafetera.

En esta línea, el autor señala una tensión importante en el papel cumplido por la Iglesia en la sociedad. Por un lado, establece cómo su actividad fue productiva y estabilizadora del *status quo*, hecho que se ve de manera ejemplar en la creación de la UTC, sindicato católico creado por la Compañía de Jesús en 1946 y apoyado por los industriales y el gobierno.⁸⁷ Por otro lado, también expone cómo su vehemente lucha con el liberalismo ahondó los conflictos partidistas, cuestión que se puede ilustrar en la reacción de la jerarquía de la Iglesia a las reformas liberales gestionadas en el gobierno de Alfonso López Pumarejo.⁸⁸ Tales características dotaban a la institución eclesial de una elevada capacidad de gestión y ordenamiento de la sociedad, hecho que la hacía relevante en la institucionalidad estatal. Sin embargo, vinculado a su funcionamiento se encontraba también un aporte ideológico considerable al sectarismo; al que ya de por sí se entregaban los partidos políticos urgidos de monopolizar los “contactos (palancas) que le asegurasen el éxito económico”.⁸⁹

⁸⁷ Oquist, Paul. *Violencia y conflicto político en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1978: 229.

⁸⁸ *Ibidem*, 223.

⁸⁹ *Ibidem*, 245.

Este estudio es central en la investigación por diferentes motivos. Primero, hace una valiosa insistencia en la posibilidad de comprender racionalmente un proceso complejo que suele librarse al azar o a la irracionalidad de los actores comprometidos. Segundo, permite describir la participación de la Iglesia en la institucionalidad estatal, en particular, en términos de su capacidad organizativa con respecto a los campesinos y obreros. Tercero, señala coaliciones en las cuales participa la Iglesia, sostenida por su capacidad reguladora de la población, y explica cómo sus intereses institucionales se integran en una enredada maraña de rencillas partidistas altamente conflictivas. Cuarto, llama la atención sobre la necesidad de comprender el fenómeno de La Violencia desde un enfoque diferenciado que no homogeneice los procesos sociopolíticos y socioeconómicos a la experiencia bogotana. Por último, llama la atención sobre la fortaleza de considerar modelos multicausales que no achaten el proceso que pretenden explicar.

Para continuar, la propuesta de Christopher Abel consiste en analizar de forma diferenciada, según regiones, posición en la jerarquía de la Iglesia y tipos de clero, la relación Iglesia y política. Cada sector eclesial tiene, en el análisis de Abel, intereses distintos. Su análisis regional revela cómo los asentamientos en Boyacá, Santander y Antioquia tuvieron, por mucho, más influencia y capacidad organizativa entre la población, a diferencia de lo sucedido en las regiones del Caribe o del Tolima, donde la presencia de la Iglesia fue menguada y reducido su poder para alterar significativamente la cotidianidad de las poblaciones.

Según la posición en la jerarquía, muestra Abel la debilidad del nuncio, percibido siempre como extranjero y ajeno, en muchas ocasiones, a los detalles del entramado político local, en el que se negociaban muchos de los cursos de acción. La relación con la política variaba, pues, a nivel local, regional y nacional, generando alas de intereses en ocasiones opuestos. La creación de facciones de ultras y moderados es un ejemplo. Una parte del clero, los ultras, eran favorables a una alianza directa con el conservatismo, del

que esperaban obtener beneficios y medios de defensa. En cambio, otra parte del clero, los moderados, defendían la autonomía de la Iglesia y la necesidad de no mezclar negocios temporales con las prácticas religiosas. Así, la radicalización dependió, en muchos casos, de la configuración política local, por lo que la configuración de las estructuras regionales de poder terminaba por ser altamente significativa para la organización interna de la Iglesia. Todas estas luchas y desavenencias las terminaba por recibir el Primado, cuya tarea era unificar a una Iglesia dividida en intereses contrarios y participante activa de las enredadas intrigas políticas nacionales. En seguida los obispos, que no estaban obligados a secundar las decisiones de sus iguales en otras diócesis ni tampoco a someter sus cuentas a la fiscalidad de la curia metropolitana, por lo que gozaban de una relativa autonomía que hacía notable a nivel nacional su carácter y su estilo, el cual dependía en buena medida de sus orígenes sociales y su nivel de educación.⁹⁰ Por último, sitúa el autor la relevancia y el dinamismo que dieron las órdenes religiosas, “independientes del clero secular pero respetuosas de su jerarquía”.⁹¹

Por último, es relevante para el estudio de Abel su diferenciación por tipos de clero, esto es, clero metropolitano y clero de provincia. Al clero metropolitano lo define como un grupo más cosmopolita y con una mayor facilidad de negociación, relacionada con su capacidad de pactar con las élites liberales y conservadoras y, además, con su aptitud para imponer sus intereses a nivel nacional. También enseña la existencia de un clero de provincia, intransigente y determinado a conservar su influencia sobre las poblaciones locales. No obstante, este autor afirma que, a pesar de las diferencias, la Iglesia nunca sufrió una división tal que la apartara de su horizonte común, esto es: “la herencia católica y española enraizada en la colonia”.⁹²

⁹⁰ Christopher Abel, *Política, Iglesia y Partidos Políticos en Colombia: 1886 – 1953*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987: 39.

⁹¹ *Ibidem*, 40.

⁹² *Ibidem*, 28.

Estas diferenciaciones son valiosos aportes conceptuales de Christopher Abel. Además, su trabajo, riguroso y ambicioso, permite llevar una lectura a largo plazo del proceso político en el que se puede rastrear constantemente la posición de las diversas jerarquías de la Iglesia y la participación de otra institución fundamental para el mantenimiento del orden social: las Fuerzas Militares. En este trabajo se discutirá en el cuarto capítulo la conclusión del estudio de Abel, quien considera que la alineación laicista de un sector de la Iglesia fue no solo controvertida, sino de poco provecho para la autoridad eclesial en el país. En síntesis, los aportes de este trabajo al estudio en curso son: la riqueza de la diferenciación conceptual que permite comprender la actividad de la Iglesia y la lectura global en el que esta se articula con un proyecto de estatalidad propuesto por Laureano Gómez.

El trabajo de Marco Palacios establece algunos nuevos matices y permite formular nuevas preguntas. Para este historiador, la “revolución en orden” postulada por Laureano Gómez en 1950 buscaba deliberadamente “comprar el apoyo de la Iglesia devolviéndole el control educativo”.⁹³ Advierte que los Jesuitas y los Hermanos Cristianos recuperaron una influencia semejante a la que habían gozado en la Regeneración. Sin embargo, señala también la desconfianza de la Iglesia, según las numerosas pastorales que, proferidas por el arzobispo de Bogotá en 1950 y los mitrados de Manizales, Cali y Popayán en 1951, pedían la paz y la revalorización de la vida humana. Referencia también una pastoral colectiva en la que los obispos expresaban su neutralidad política.⁹⁴

Por lo visto, la participación de la Iglesia en la “revolución en orden” aparece como el fruto de una manipulación orquestada por fuerzas políticas que, sin embargo, no tuvo la autoridad suficiente como para despejar las dudas a propósito del historial del líder del gobierno. Recordando la alianza tradicional de sectores de la Iglesia y sectores del conservatismo, la interpretación de Palacios parte de no eliminar el margen de autonomía

⁹³ Palacios, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995: 207.

⁹⁴ *Ibidem*, 208.

de la Iglesia con respecto al proceso político, margen que se fortalece en la influencia directa de la Iglesia en la sociedad a través de la educación. Ahora bien, un estudio detallado del corporativismo podría revelar el sentido de las alianzas y despejar la cuestión de si la participación de la Iglesia en la reforma política laureanista se trató o no de un engaño.

Para continuar, Fernán González atribuye una gran importancia a la oposición ejercida por Laureano Gómez a la reforma de López. Lo problemático es que, justamente, el carácter de cruzada religiosa dado por Gómez a su oposición habría significado el resurgimiento del fundamentalismo conservador y, además, habría contribuido considerablemente a la creación de un clima favorable para la violencia de mediados de siglo. Como no se trataba de la elección de una opción entre otras, sino de la definición esencial de lo bueno y lo malo, lo moral y lo inmoral, la capacidad de negociación quedó descartada, haciendo que el proceso político colombiano cambiara los marcos de la política estatal moderna (caracterizados por el pacto social, el transaccionalismo, las convergencias y los acercamientos) por terrenos afines al “mundo de los micropoderes de las regiones rurales (mundo de poder político fragmentado, propio de gamonales, caciques y curas de pueblo, más proclives a la intolerancia y la violencia).⁹⁵

González explica mejor las incongruencias con el gobierno presentadas por Marco Palacios, pues afirma que: “Laureano llegará a oponerse al nuncio y al primado del episcopado colombiano, a quienes acusará de transar con el liberalismo francmasón, pero encontrará bastante eco entre sectores del bajo clero, de los jesuitas y de algunos obispos individuales.”⁹⁶ Tal tensión corresponde con más precisión a la división observada por Marco Palacios y a la articulación presentada por Chistoper Abel. Importa señalar también que la estructura propuesta por Fernán Gozález resalta la relevancia de la configuración

⁹⁵ González, Fernán. *Para leer la política Tomo 1*. Bogotá: Cinep, 1997: 58.

⁹⁶ *Ibidem*, 58.

del poder local-rural en la coincidencia de intereses entre el laureanismo y el bajo clero, los jesuitas y algunos obispos.

La red de alianzas descrita anteriormente guarda la perspectiva regional señalada por Oquist, las diferencias eclesiales conceptualizadas por Abel y explica las tensiones descritas por Palacios. Haría falta, sin embargo, profundizar en la importancia de las redes de apoyo local que daban vitalidad a la “revolución en orden” y empuje al proyecto corporativista. Sirve, entonces, estudiar *A sangre y fuego*, libro de Mary Roldán.⁹⁷ En este libro la autora rastrea un proyecto de estatalidad departamental que, propio de Antioquia, habría sido contendor del proyecto nacional. Para Roldán, la idea de la antioqueñidad, una construcción cultural que mezcla elementos raciales, religiosos y económicos, sostuvo la creación de un “nosotros”, desde el cual se excluyeron múltiples poblaciones habitantes de la periferia del Departamento de Antioquia. Este mito de origen común mantuvo, sin embargo, un equilibrio en el que una élite paternalista usaba las estructuras estatales Departamentales para enriquecerse y regresaba, a cambio, construcciones, beneficios y seguridad social a sus paisanos. *El Colombiano*, periódico de la élite regional, y *La Defensa*, periódico de derecha más radical asociado a los intereses de los “jóvenes conservadores aspirantes al poder que no pertenecían a la élite”⁹⁸, sostenían este proyecto departamental para el cual el catolicismo era un hecho fundante.

El hecho de que Félix Restrepo⁹⁹ haya sido antioqueño de nacimiento y que, además, haya publicado artículos sobre el corporativismo en *El Colombiano* y *La Defensa* demuestra la importancia de un cuidadoso análisis de las redes regionales de apoyo al proyecto corporativista. De ahí que surjan, de golpe, toda una serie de tensiones entre los poderes locales, regionales y nacionales, entre los jesuitas, el bajo clero y la curia metropolitana nacional, entre el proyecto de estatalidad departamental de las élites

⁹⁷ Roldán, Mary. *A sangre y fuego: La Violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Medellín: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

⁹⁸ Roldán, Mary. *A sangre y fuego: La Violencia en Antioquia, Colombia*, 77.

⁹⁹ Ver la biografía escrita por Antonio Cacua Prada, Capítulo I “Nacimiento y Primeros años”. Antonio Cacua, *Felix Restrepo S.J.*, 13-38.

antioqueñas y el proyecto de estatalidad nacional de la “revolución en orden” y entre la revolución en orden y la herencia de la revolución en marcha.

Antes de terminar, vale la pena aclarar que los libros de Ayala y Henderson no recibirán un comentario detallado en esta parte del estudio pues, por su pertinencia, serán profusamente comentados a lo largo de la investigación.

El anterior balance historiográfico pretende haber señalado algunos problemas relevantes para la (in)comprensión del corporativismo. Mezcla de olvido y furia nominalista, seguirle la pista al corporativismo exige detenerse a cada tramo y establecer distinciones: entre lo que los escritores europeos, latinoamericanos o colombianos concebían como corporativismo en los años treinta; entre lo que los politólogos, sociólogos, economistas e historiadores han llamado corporativismo; entre lo que la Iglesia, los políticos, los economistas, los industriales y los obreros han llamado corporativismo. La naturaleza del problema requiere, pues, discusiones detalladas y definiciones que tengan en cuenta los límites y alcances de las definiciones precedentes. Además, la polémica asociada al término insufla otros problemas en la investigación, haciéndola vulnerable de reproducir o bien la retórica justificatoria de los años treinta, o bien el prejuicio censor de la historiografía que, renunciando a explicar, ha preferido denostar.

Capítulo I

El corporativismo en la encrucijada: entre el argumento cultural y el argumento estructural

Los panegiristas sinceros de la naturaleza humana causan los peores colapsos históricos.
Nicolás Cómez Dávila, *Nuevos Escolios I*

1. Introducción: los problemas anteriores a la definición

Grave acorde en el escándalo de la Historia, a veces indiscernible, a veces presuntamente omnipresente, el corporativismo ha dado lugar a tantas reflexiones como malentendidos. Es justo, entonces, aclarar el uso del término. Ahora bien, antes de aventurarse en el estuario en el que confluyen las múltiples definiciones, lo primero será atender al diagnóstico de quienes han señalado los rasgos de la confusión.

Phillipe C. Schmitter comienza su clásico artículo “¿Continúa el siglo del corporativismo?” con una propuesta:

Que el primer paso sea rescatar el concepto de corporativismo de los múltiples usos introducidos en la literatura, que contribuyen más a su oscurecimiento y disfraz, que al examen de su utilidad. Por una parte, se ha vuelto un fenómeno tan vagamente delimitado que, como el clientelismo, se le puede encontrar por doquier y por lo tanto en ninguna parte es muy diferente. Por la otra, ha quedado tan adherido a una sola cultura política, a un tipo de régimen o a una configuración macrosocial, que se ha vuelto, en el mejor de los casos, solamente descriptivo y no comparativamente analítico.

Inconforme con la proliferación del término en contextos vagamente delimitados, retoma Schmitter la advertencia de Baudin: “el ejército de los corporativistas es tan dispar que uno se inclina a pensar que la palabra corporación es en sí misma una etiqueta colocada a todo un lote de botellas que luego se distribuyen entre diversos productores, cada uno de los cuales las llenará con su bebida predilecta. El consumidor deberá estar

atento”.¹⁰⁰ Recoge en estas palabras Baudin el éxito que el estudio del corporativismo tuvo en los años ochenta; época en la que tantos trabajos quisieron aprovechar el auge del ‘corporativismo’ para explicar fenómenos tan diversos, que el concepto terminó por perder rigor como categoría de las ciencias políticas y sociales, para parecerse cada vez más a una estrategia publicitaria.

La queja por la aparición multitudinaria y desordenada del término se repite en el epígrafe del libro de Williamson *Varieties of Corporatism*, en el que, citando unas palabras Grant Jordan en la revista de Estudios Políticos Escandinavos, escribe: “Dale un martillo a un niño pequeño y todo le parecerá una uña”.¹⁰¹ Para Williamson, cuando se trata de corporativismo:

Entre más nota uno el término ‘corporativismo’ saltando de las páginas de ensayos y libros publicados, más se inclina a verlo como más allá de la redención. En todo caso, la diversidad excesiva y la generalidad, así como las resultantes confusión y aplicación superabundante, eclipsan una razonable substancia nuclear del corporativismo moderno. En un sentido, la cualidad de estrella debutante del corporativismo ha conducido a que este se disipe, dado su uso como concepto todoterreno que se aplica en cualquier parte, en cualquier momento.¹⁰²

Williamson lamenta la imprecisión rampante en el uso del concepto y el demérito en la calidad de los estudios que esto causa. Pero no solo el uso abundante y desordenado de la categoría ha sido denunciado en la bibliografía acerca del corporativismo. El norteamericano Howard Wiarda indica, también, una serie de confusiones que tienen que ver con los contextos de uso en los que este término ha sido empleado con familiaridad.

No se equivoque, el corporativismo es un asunto controvertido y bastantes malentendidos lo rodean. Muchos identifican el corporativismo con el fascismo desde una era temprana; otros lo confunden con las modernas corporaciones de negocios; hay otros que intentan rechazar o hacer desaparecer el corporativismo, prefiriendo mantenerse en enfoques anteriores incluso cuando así podrían no representar una imagen completa o precisa de la realidad social o política. Pero el fenómeno corporativista no puede ser descartado tan fácilmente y, ciertamente, las sociedades e instituciones políticas organizadas según una base corporativista o que exhiben características del

¹⁰⁰ Philippe C. Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo» en Jorge Lanzaro (Comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, (Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1998) 69-119: 73.

¹⁰¹ Peter Williamson, *Varieties of Corporatism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985: X.

¹⁰² *Ibidem*, 4.

corporativismo no están a punto de desaparecer simplemente porque algunos escritores deseen que así sea. ¡El corporativismo está aquí para quedarse!¹⁰³

Optimista, Wiarda considera que el corporativismo es un nuevo paradigma de estudios en ciencia política, pues representa, junto al marxismo y al liberalismo, el tercer gran “ismo”. Su réplica se dirige no a quienes han abusado del término, sino a quienes lo han reducido o a un movimiento apéndice del fascismo, a una designación del empresariado moderno o a un fenómeno irrelevante en la realidad social y política.

A estas advertencias de Schmitter, Williamson y Wiarda, autores ya clásicos en el estudio del corporativismo, puede sumarse una última, toda vez que la reacción de los estudiosos a lo proteico del problema puede rastrearse, también, en trabajos que se concentran en el área latinoamericana. En el artículo de Guillermo O’Donnell titulado “Acerca del corporativismo y la cuestión de Estado” podemos leer:

En el último análisis, el estudio del corporativismo es un capítulo más en el problema general de las interrelaciones entre el Estado y la sociedad. Esto quiere decir que el concepto de ‘corporativismo’ puede ser útil si se lo limita a ciertas estructuras vinculantes entre Estado y sociedad. Pero, si se lo ‘estira’ para utilizarlo como caracterización suficiente de uno o de otra, o como general e invariable atributo de nuestros países, o más aún, si se lo postula como ‘paradigma alternativo’ para la evidente crisis de conceptualizaciones sobre la política y la sociedad latinoamericanas, se convertirá en una nueva contribución a la Torre de Babel que estamos haciendo de las ciencias sociales.¹⁰⁴

O’Donnell, que propende por el uso del término en un contexto definido, denuncia, en este caso, además del uso defectuoso de conceptualizaciones imprecisas, el problema de hacer del corporativismo una especie de esencia cultural latinoamericana. En esto recuerda la advertencia de Schmitter, quien afirma:

Tampoco me parece muy productivo considerar que el corporativismo es una pieza exclusiva o un producto distintivo de una cultura política en particular, especialmente si está vinculada a alguna área geográficamente circunscrita, como la península Ibérica o el Mediterráneo.¹⁰⁵

¹⁰³ Howard Wiarda, *Corporatism and Comparative Politics*, New York: M. E. Sharpe, 1997: VIII.

¹⁰⁴ Guillermo O’Donnell, «Acerca del corporativismo y la cuestión del Estado» en Jorge Lanzaro (Comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, (Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1998) 121-168: 121.

¹⁰⁵ Philippe C. Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo» en Jorge Lanzaro (Comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, (Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1998) 69-119: 73.

Los anteriores hitos en el diagnóstico de los problemas asociados al estudio del corporativismo permiten configurar un horizonte en el que despuntan cuatro advertencias: primero, un estudio del corporativismo debería definir el término, delimitar un contexto y, dada la riqueza de las perspectivas disponibles, sostener una postura de manera coherente; segundo, la definición dada debe tener capacidad analítica y solvencia comparativa; tercero, la definición ofrecida debe ser lo suficientemente amplia como para comprender los matices económicos, políticos y sociales del problema, así como debe ser lo suficientemente rico el contexto de uso, de tal manera que no promueva una vinculación unívoca a la cuestión del fascismo; cuarto, tendrán que evitarse los argumentos que reduzcan el carácter complejo del fenómeno corporativista a una esencia cultural de cualquier tipo. Habiendo hecho las anteriores salvedades, es posible avanzar en la aclaración del concepto de corporativismo.

2. Dos orillas del río de Heráclito: los escritores doctrinarios de los años treinta y los estudiosos contemporáneos

En la tupida red de malentendidos y aclaraciones a propósito del corporativismo que acabamos de tender, descansa un resbaladizo animal con una inscripción en él: en este debate, la perspectiva de trabajo depende de la definición de corporativismo que decida usarse. No está permitido, pues, tomar una decisión arbitraria en este punto, y la cuestión se agrava una vez se percibe el problema que subyace al desorden terminológico de superficie: el asedio del tiempo. La base de la confusión terminológica es la siguiente: sucede que hay dos comprensiones inconmensurables de corporativismo, por un lado, la de los escritores doctrinarios de primera mitad del siglo XX y, por otro lado, la de los científicos políticos y sociales de segunda mitad de siglo. Ahora bien, la inconmensurabilidad de ambos paradigmas es susceptible de dos comentarios: uno simple y uno comprensivo.

Según el comentario simple, puede decirse que hay una discordancia fundamental entre los modelos que denuncian “demasiada variedad normativa y demasiada hipocresía en el uso ideológico del corporativismo”¹⁰⁶ y los modelos que denuncian la “desvalorización del corporativismo en cuanto fenómeno histórico”¹⁰⁷. Los primeros buscan sistematizar, aclarar y contrastar analíticamente a partir de criterios tomados del momento actual de las disciplinas, los segundos aspiran a relacionar, comprender y situar históricamente a partir de criterios tomados de los textos doctrinarios. Los primeros desconfían de los discursos en tanto vehículos ideológicos de retórica exacerbada, los segundos desconfían de la estandarización, predictibilidad y falta de historicidad de los problemas contruidos con un método excesivamente analítico.

Antes de presentar el comentario comprensivo, es necesario hacer un rodeo por las obras de Reinhart Koselleck y Paul Ricoeur. En el tercer tomo de *Tiempo y narración* Ricoeur retoma la obra de Koselleck para identificar tres lugares comunes en los discursos modernos:

Tres temas destacan en los esmerados análisis semánticos de Koselleck. En primer lugar, la creencia de que la época presente abre sobre el futuro la perspectiva de una *novedad* sin precedentes; después, la creencia de que el cambio hacia lo mejor se acelera; finalmente, la creencia de que los hombres cada vez son más capaces de *hacer* su historia. Tiempo nuevo, aceleración del progreso, disponibilidad de la historia: estos tres temas han contribuido al despliegue de un nuevo horizonte de espera que, por acción retroactiva, ha transformado el espacio de experiencia en el que se han depositado las adquisiciones del pasado.¹⁰⁸

Las ideas que Ricoeur retoma de Koselleck tienen el carácter de tópicos (*topoi*) de la modernidad. En la cita anterior, los *topoi* se articulan con las nociones de horizonte de espera, espacio de experiencia y tradicionalidad, esto es, los tres trascendentales de la estructura temporal de la experiencia. A propósito puede decirse que, en la obra de

¹⁰⁶ Ibidem, 72.

¹⁰⁷ Álvaro Garrido, “O corporativismo nas ditaduras da época do fascismo”, *Varia Historia*, vol. 30, no. 52 (enero-abril 2014): 389.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración* III. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009: 942.

Koselleck, el espacio de experiencia¹⁰⁹ y el horizonte de espera¹¹⁰ se condicionan mutuamente y configuran una estructura temporal de la experiencia. Este autor concibe los conceptos polares de espacio de experiencia y horizonte de espera como trascendentales del pensamiento de la historia, pues toda concepción del tiempo requiere de una situación en el presente y una proyección en el futuro. Ricoeur, que acepta la estructura de Koselleck, agrega la noción de tradicionalidad¹¹¹, considerada como un “estilo de encadenamiento de la experiencia histórica” que caracterizaría la forma en la que el hombre es marcado por el pasado.¹¹²

Ahora bien, mientras que los trascendentales son una estructura que conjuga conceptualmente la experiencia del presente, la espera del futuro y el recuerdo del pasado, los tópicos son contenidos distintivos de la modernidad; contingentes, en tanto producto de una configuración específica de la estructura de la experiencia del tiempo. Los discursos doctrinarios corporativistas, en particular, y en general los discursos doctrinarios en los que se defienden las ideologías políticas son un buen ejemplo de cómo una experiencia particular del tiempo promovió ciertos tópicos. Entre ellos, la perspectiva de una novedad sin precedentes, que aparece en los escritos políticos corporativistas como el

¹⁰⁹ Para Ricoeur: “¿Por qué, en efecto, hablar de espacio de experiencia más que de persistencia del pasado en el presente, pese al parentesco de las nociones? Por una parte, el término alemán *Erfahrung* presenta una notable amplitud: ya se trate de experiencia privada o de experiencia transmitida por las generaciones anteriores o por las instituciones actuales, se trata siempre de una extrañeza superada, de una adquisición convertida en un *habitus*. Por otra, el término espacio evoca posibilidades de recorrido según múltiples itinerarios y, sobre todo, de reunión y de estratificación dentro de una estructura de muchas capas que sustrae el pasado, así acumulado, a la simple cronología” (Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, 940-941).

¹¹⁰ Ricoeur: “En cuanto a la expresión *horizonte de espera*, no podía estar mejor escogida. Por una parte, el término ‘espera’ es lo bastante amplio como para incluir la esperanza y el temor, el deseo y el querer, la preocupación, el cálculo racional, la curiosidad, en una palabra, todas las manifestaciones privadas o comunes que miran al futuro; al igual que la experiencia, la espera relativa al futuro está inscrita en el presente; es el ifuturo-hecho-presente (*vergegenwärtige Zukunft*), dirigido hacia el no-todavía. Si, por otro lado, se habla aquí más de horizonte que de espacio, es para señalar tanto el poder de despliegue como de superación que se vincula a la espera. Así, se subraya la ausencia de simetría entre espacio de experiencia y horizonte de espera” Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, 941).

¹¹¹ En Ricoeur: “El término ‘transmisión’ (traducido del alemán *Überlieferung*) expresa perfectamente esta dialéctica interna a la experiencia. El estilo temporal que designa es el del tiempo *atravesado*.” (Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, 959)

¹¹² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, 958.

recurso a la necesidad de instaurar un nuevo sistema. También la creencia del cambio acelerado hacia lo mejor, que puede rastrearse en los escritos corporativistas cada vez que este sistema se planteaba como la “solución” a la crisis de los años veinte. La creencia del papel activo de los hombres en la historia era, por último, otro de los artículos de la fe moderna que impregnaba al corporativismo, toda vez que el punto central del sistema consistía en la promesa del alivio del conflicto social producido por las relaciones obrero-patronales.

Sin embargo, la configuración específica de la estructura temporal que produjo tales tópicos es contingente. Lo interesante aquí es que, siguiendo Ricoeur, puede decirse que el punto de quiebre definitivo de tal estructura temporal fue el descrédito de la filosofía hegeliana de la historia. Esta descansaba sobre el siguiente principio: “La única idea que aporta la filosofía es la simple idea de la Razón –la idea de que la Razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, la historia universal se ha desarrollado también racionalmente”.¹¹³ La historia gobernada por la razón; la eminente racionalidad de la historia. Negar esta idea o, en otras palabras, patear uno de los topes sobre los que descansaba el pensamiento ilustrado, es, según Ricoeur, un *acontecimiento de pensamiento* tras el cual es posible rastrear una nueva transformación de la estructura de la experiencia del tiempo. Habiendo fracasado la pretensión de Europa de totalizar la historia del mundo, en adelante podría considerarse como indefendible la tesis según la cual la historia de todos los pueblos comparte un mismo punto de fuga.

Habiendo realizado el anterior rodeo, vale la pena decir ahora que, según el comentario comprensivo, lo que torna inconmensurable ambas posturas no es una cuestión que se pueda dirimir científicamente, sino, como se dijo anteriormente, una tensión que demuestra el asedio del tiempo. Este asedio no es otro que el abismo que se

¹¹³ Ibidem, 931.

abre entre ambas posturas, el cual tiene que ver con la estructura de experiencia temporal que intentan legitimar como instrumento cognitivo.

De un lado, Schmitter, cuyo trabajo pretende aportar herramientas para analizar el corporativismo de su época, se pone del lado de la “salida del hegelianismo”¹¹⁴, lo que equivale a eliminar de tajo el lugar para la idea según la cual “la historia se desarrolla racionalmente”.¹¹⁵ Inhibiendo esta idea, puede afirmar “las conceptualizaciones contemporáneas del corporativismo, basadas exclusivamente en los motivos declarados y en los objetivos de los actores o de sus apologistas solo tienden a opacar esta realidad que en la práctica es ‘menos que seductora’”.¹¹⁶ Investigador científico y “actores y apologistas” se diferencian pues en que, mientras uno pone en suspenso los *topoi* modernos, los segundos los utilizan constantemente como fundamentos, medios o resultados de sus elucubraciones económicas, políticas y sociales.

De otro lado, Garrido, que se opone a la deshistorización que el fenómeno ha sufrido en manos de sociólogos, politólogos y economistas, incorpora en su modelo las actitudes posicionales de los actores, sin hacer de ellas el criterio de validez. El criterio permanece, en la posibilidad de contrastar múltiples casos para hallar cuáles son los puntos que tienen en común los diferentes “actores y apólogos” a la hora de definir el corporativismo. No toma, pues, los *topoi* modernos que fundamentan los discursos corporativistas como astucias ideológicas, sino que se apropia de ellos para realizar su definición del concepto.

Hasta ahora se han tratado algunas cuestiones relativas al uso desordenado del término ‘corporativismo’ en el contexto de las ciencias políticas y sociales. Además, se ha propuesto una hipótesis que divide en dos grandes grupos las múltiples construcciones del problema del corporativismo según la estructura de experiencia histórica que las

¹¹⁴ Ibidem, 937.

¹¹⁵ Ibidem, 931.

¹¹⁶ Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo», 72.

constituye y su manera de incorporar o rechazar los *topoi* modernos que abundan en el archivo del corporativismo. En adelante, se revisarán dos grupos de definiciones de corporativismo.

3. Dos líneas de trabajo: el corporativismo estructural y el corporativismo cultural

La distinción entre escritores doctrinarios y estudiosos contemporáneos no es la única relevante para aclarar la cuestión del corporativismo; mucho menos cuando el caso estudiado es una nación hispanoamericana. Término de uso equívoco y botín de múltiples teorías en competencia, el corporativismo puede ser estudiado desde diferentes perspectivas y la elección de alguna de estas tiene, como es de esperarse, importantes consecuencias metodológicas. Por lo mismo, hay que diferenciar, aunque sea de una manera muy general, los caminos disponibles.

Para llevar a cabo esta tarea se retoma la división propuesta por John J. Bailey entre el argumento cultural y el argumento estructural.¹¹⁷ Este autor caracteriza el corporativismo cultural de la siguiente manera:

La posición elaborada recientemente por Howard Wiarda es un ejemplo representativo del argumento cultural. Para simplificar de alguna manera, el argumento sugiere que ciertas instituciones y prácticas fueron implantadas en América Latina durante el largo periodo colonial. En consecuencia, estas características institucionales (jerarquía, autoritarismo, elitismo, catolicismo y corporativismo) persistieron a lo largo del periodo nacional influenciado en gran parte por las revoluciones liberales y socialistas de la época. En esta perspectiva, los patrones corporativistas-autoritarios que se pueden hallar en Latinoamérica en el presente son esencialmente la reemergencia de la “esencia tradicional” de la cultura hispánica. Por lo tanto, según Wiarda, “las estructuras corporativistas, reforzadas por una cultura política basada en la jerarquía, el estatus y el patronazgo, permitieron a las formas socio-políticas tradicionales resistir con tenacidad”.¹¹⁸

¹¹⁷ John Bailey, «Dimensions of Interest Representation in Colombia», en James Malloy (Ed.), *Authoritarianism and corporatism in Latin América*, (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1979) 259-302: 261.

¹¹⁸ *Ibidem*, 261.

La perspectiva cultural ofrece su aval a los trabajos que suponen la asociación entre cualesquiera rasgos de identidad hispánica y una forma de gobierno que tiende al corporativismo al hacer de la jerarquía, el estatus y el patronazgo los mecanismos fundamentales de distinción. Además de lo anterior, puede decirse que la perspectiva cultural del corporativismo está asociada a un tiempo de larga duración, en tanto deriva directamente del Estado colonial características de la subjetivación política y el funcionamiento económico de un Estado moderno.

A la anterior perspectiva opone Bailey el corporativismo estructural, que en su estudio es descrito como sigue:

La imagen estructural-secuencial del corporativismo, aunque admite elementos culturales en la descripción y explicación, se concentra más en el ritmo de expansión del gobierno central en relación a la formación de las asociaciones de intereses. En esencia, el argumento aquí es que en una política en la cual el gobierno central moviliza recursos y expande su jurisdicción antes de la emergencia espontánea de las asociaciones de intereses, hay una mayor probabilidad de un patrón de relaciones de autoridad que semejan el corporativismo autoritario. El tipo ideal de este patrón, tal y como fue elaborado por Philippe Schmitter, hace énfasis en la naturaleza no-ideológica del régimen, en el cual las asociaciones de intereses dependen de las autoridades gubernamentales para el mantenimiento de la identidad de grupo y el acceso al desarrollo de las políticas públicas.¹¹⁹

Consolidado analíticamente en un tipo contrafáctico que permite contrastar la multiplicidad de los casos a partir de un modelo, la imagen estructural-secuencial del corporativismo, que Bailey atribuye a Schmitter, se diferencia de la imagen cultural en tanto hace gravitar el problema no en las consecuencias que un conjunto de características culturales tiene a nivel social, económico y político, sino en las relaciones entre el Estado y los grupos de intereses. El presupuesto que señala Bailey es que, si el Estado asigna recursos y sanciona políticas en pro de la formación de grupos de intereses antes de la emergencia autónoma de estos mismos, el patrón de relación entre Estado y grupos de intereses será tendiente al corporativismo autoritario. Importa señalar que, para esta perspectiva, el estudio de la doctrina no interesa, pues el tipo ideal no describe tipos de ideologías políticas, sino tipos de relaciones entre Estado y sociedad civil.

¹¹⁹ Ibidem, 262.

La distinción de Bailey carga los dados a favor de la corriente de Schmitter toda vez que usa para la descripción de la perspectiva de Wiarda el adjetivo “cultural”, incluso cuando en el contexto de la discusión especializada permanece en el aire la diatriba de Schmitter en contra de las ingenuas posturas “culturalistas”. Lo cierto es, en todo caso, que Wiarda y Schmitter representan dos operaciones historiográficas que generan dos formas distintas de aproximarse al problema y, por lo mismo, bien puede trazarse la línea divisoria en el terreno que separa los argumentos de estos dos autores. Dicho lo anterior, hay que revisar ahora las definiciones dadas en ambas vertientes.

3.1. El corporativismo estructural

3.1.1. Las definiciones de Schmitter y Williamson

Habiendo apuntado anteriormente algunas características del proyecto de Schmitter, es posible pasar ahora a revisar su definición de corporativismo. Según este autor:

El corporativismo puede definirse como un sistema de representación de intereses en el que las unidades constitutivas están organizadas en un número limitado de categorías singulares, obligatorias, no competitivas, jerárquicamente ordenadas y funcionalmente diferenciadas, reconocidas o autorizadas (si no creadas) por el Estado, a las que se ha concedido un deliberado monopolio representativo dentro de sus respectivas categorías, a cambio de observar controles sobre la selección de sus dirigentes y la articulación de sus demandas y apoyos.¹²⁰

Esta definición, que ha hecho una larga carrera en la bibliografía especializada, es la propuesta del politólogo norteamericano para superar el estado de anarquía nominalista sin caer en la “hipocresía del uso ideológico del corporativismo”¹²¹ ni en las desviaciones de los argumentos culturalistas. Así pues, con su “descripción de tipo ideal, una construcción heurística y lógico-analítica”¹²², cumple con el propósito de establecer una

¹²⁰ Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo», 77.

¹²¹ Ibidem, 72.

¹²² Ibidem, 75.

vía de trabajo en la cual el corporativismo aparece no como una ideología que organiza enteramente y a partir de criterios de productividad económica las relaciones políticas y sociales de un Estado, sino como una moderna estrategia de gestión de intereses que compite con el pluralismo.

Lo anterior es posible porque el corporativismo y el pluralismo¹²³ comparten seis presupuestos básicos:

1) La creciente importancia de las asociaciones formales de representación; 2) la persistencia y expansión de intereses funcionalmente diferenciados y potencialmente conflictivos; 3) el papel cada vez más activo del personal administrativo permanente, de la información especializada, de la destreza técnica y, por consiguiente, de la oligarquía atrincherada en el poder; 4) la disminución de la importancia de la representación territorial y partidista; 5) la tendencia secular hacia la expansión del ámbito de las políticas públicas, y 6) la interpenetración de las arenas de decisión públicas y privadas.¹²⁴

Ambos pueden considerarse sistemas modernos de representación de intereses, puesto que presuponen la división funcional causada por la división social del trabajo. Ofrecen, sin embargo, soluciones diferentes a los conflictos potenciales y a los desafíos técnicos que ofrece la gestión eficiente de la población por parte del Estado. Los pluralistas se decantarían por la “formación espontánea, la proliferación numérica, una extensión horizontal y una interacción competitiva”¹²⁵, mientras que los corporativistas adoptarían “una emergencia controlada, la limitación cuantitativa, la estratificación vertical y la interdependencia complementaria”¹²⁶.

A la definición y posterior situación en el panorama de las estructuras políticas debe agregarse la distinción que Schmitter retoma tanto de Manoïlesco como de los

¹²³ Al pluralismo lo define Schmitter como “un sistema de representación de intereses en el que las unidades constitutivas están organizadas en un número no especificado de categorías, múltiples, voluntarias, competitivas, no jerárquicamente ordenadas y autodeterminadas (en cuanto a su tipo o gama de intereses), que no están especialmente autorizadas, reconocidas, subsidiadas, creadas o de algún modo controladas por el Estado en la selección de sus dirigentes o en la articulación de sus intereses y que no ejercen un monopolio de la actividad representativa dentro de sus respectivas categorías” (Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo», 76).

¹²⁴ Ibidem, 76.

¹²⁵ Ibidem, 77.

¹²⁶ Ibidem, 77.

corporativistas portugueses entre un *corporatisme pur*, o corporativismo societal, autónomo y penetrante, y un *corporatisme subordonné*, o corporativismo estatal, dependiente y penetrado.¹²⁷ En el primero, corporativismo de asociación, “la legitimidad y funcionamiento del Estado dependían básicamente o exclusivamente de la actividad de corporaciones representativas singulares, no competitivas y jerárquicamente ordenadas”¹²⁸. En el segundo, corporativismo de Estado, está marcado por “corporaciones similarmente estructuradas fueron creadas y mantenidas como órganos auxiliares dependientes del Estado, cuya legitimidad y funcionamiento efectivo descansaba en otras bases”.¹²⁹

Profundamente influyente, este trabajo de Schmitter afirma tener como antecedente detalladas investigaciones empíricas de las prácticas corporativistas. A partir de estas concluye que los modelos que se basan en los objetivos declarados por los apologistas del corporativismo tienden a oscurecer el panorama real, toda vez que, al decir de Murat: “la realidad de los corporativismos existentes es, sin duda, infinitamente menos seductora que la doctrina”.¹³⁰ Ahora bien, su propuesta ha recibido también duras críticas que se revisarán oportunamente en un apartado posterior de la investigación. Es menester, por ahora, revisar otro modelo analítico de corporativismo, defendido esta vez por Peter Williamson.

Buscando, como Schmitter, una definición estándar de corporativismo, la propuesta de Peter Williamson consiste en construir un modelo general a partir de cuatro tesis que se cumplen en todos o la mayoría de casos de corporativismos descritos empíricamente en estudios de caso. Lo anterior se hace con el propósito de ordenar un

¹²⁷ Ibidem, 81.

¹²⁸ Ibidem, 81.

¹²⁹ Ibidem, 81.

¹³⁰ Murat citado por Schmitter, «El fin del siglo del corporativismo», 72.

núcleo de características que deban cumplirse en cualquier Estado que se considere un ejemplo de corporativismo. Las tesis del autor inglés son las siguientes:

Modelo general de corporativismo¹³¹	
1.	El Estado tiene una función principal en el establecimiento y mantenimiento del orden económico y social. Tal orden no es compatible con una economía basada en el libre mercado. El ejercicio de esta función debe sobrellevar cualquier demanda popular o particular potencialmente conflictiva; el Estado es dominante en las esferas económica y social.
2.	La economía está constituida predominantemente por la propiedad privada de los medios de producción y la fuerza de trabajo.
3.	Hay al menos una restricción sobre el rol de las instituciones de la democracia liberal en la toma autoritaria de decisiones. De hecho las instituciones de la democracia liberal pueden no existir del todo.
4.	Organizaciones de productores asumen el rol de intermediarios entre el Estado y los actores societales, realizando no solo una función representativa, sino operando también como instancias regulatorias a favor del Estado.

El modelo general de Williamson, como el de Schmitter, se centra en las relaciones entre Estado y sociedad civil, que, en el corporativismo, se encuentran mediadas por los grupos de intereses organizados. A lo defendido por Schmitter agrega Williamson el protagonismo dado al Estado para mantener el orden económico y social, así como el énfasis en la incoherencia entre el modelo económico corporativista y el mercado liberal.

¹³¹ Peter Williamson, *Varieties of Corporatism*, 10.

Además de este modelo general, aporta Williamson la clasificación de tres variedades:

Variedades de corporativismo¹³²		
Uso	Características centrales	Tipo
1. Prescriptiva económica y teoría social	<p>a) El Estado otorga licencias a los intermediarios y estos, a su vez, otorgan licencias a los actores económicos y sociales. Esta es la base sobre la cual el Estado controla y, por lo tanto, sostiene un particular orden social y económico.</p> <p>b) Se asume que un sistema corporativista generará y conseguirá un alto grado de consenso sobre los valores y metas fundamentales. Tal consenso conllevará a una necesidad limitada de que el estado ejerza control y un notable grado de autonomía para los intermediarios y actores societales.</p> <p>c) Las estructuras corporativistas han sido establecidas como tal para mejorar el grado de consenso.</p>	Consensual-Licenciado
2. Sistema político-económico como práctica adoptada en un número de Estados autoritarios corporativos	<p>a) El Estado otorga licencias a los intermediarios y estos, a su vez, otorgan licencias o, de otra manera, restringen la libertad a los actores económicos y sociales. Esta es la base sobre la cual el Estado controla y, por lo tanto, sostiene un particular orden social y económico.</p> <p>b) Se asume que hay un apoyo limitado a los valores y metas fundamentales del sistema corporativista y que el orden económico y social tendrá que ser impuesto.</p> <p>c) Las estructuras corporativistas han sido establecidas como tal para asegurar el mayor nivel de control estatal practicable.</p>	Autoritario-Licenciado

¹³² Ibidem, 11.

<p>3. Modelos de análisis aplicados a las políticas industrializadas de Occidente (neo-corporativismo)</p>	<p>a) El Estado asegura la dominación asegurando ‘contratos’ favorables o intercambios con grupos productores a través de la negociación. Los líderes de turno de los grupos productivos aseguran la conformidad de sus miembros a los términos del contrato por varios medios (a veces auxiliados por el Estado); los medios más débiles entre los empleados podrían mostrar tendencia a quebrarse.</p> <p>b) Existe un consenso general en apoyo al orden existente, pero demandas particulares y conflictos amenazan la estabilidad del orden.</p> <p>c) Las estructuras corporativistas han sido establecidas como tal para generar un alto grado de consenso voluntario a las decisiones autoritarias. En consecuencia, las estructuras corporativistas son institucionalmente menos formales que bajo los otros dos tipos.</p>	<p>Contractual</p>
---	---	--------------------

Dando una descripción más detallada de cada una de las formas, la clasificación de Williamson permanece en la línea de Schmitter al identificar tres grandes formas de corporativismo: corporativismo societal, corporativismo de Estado y neo-corporativismo. El control directo del Estado sobre los grupos interés en tanto esquema de organización económica y social vuelve a ocupar un lugar esencial en las diferentes variedades de corporativismo, pero Williamson hace énfasis en la importancia del consenso para la sociedad corporativista. De hecho, una de las diferencias fundamentales entre el corporativismo societal y el corporativismo de Estado reside, para el autor inglés, en la cuestión del consenso. Por un lado, se dice que el corporativismo societal cuenta con el consenso a propósito de las metas y los valores, por lo que el control del Estado sobre los grupos societales es menor. Por otro lado, del corporativismo de Estado se dice que, al no tener consenso con respecto a las metas y a los valores, debe imponer el orden social.

3.1.2. Críticas

Ya referenciado en otras partes de la investigación, la crítica más certera del corporativismo estructural-secuencial se encuentra formulada en el artículo de Álvaro

Garrido “El corporativismo en la Historia y las Ciencias Sociales”. El problema del tiempo, desarrollado anteriormente con relación a los trabajos de Koselleck y Ricoeur, es, definitivamente, el punto de contención de la discusión que propone Garrido con las teorías provenientes de la sociología, la economía y la ciencia políticas anglosajonas, como son las de Schmitter, Wiarda y Williamson. Para este autor, la gramática de las ciencias sociales “cubren los grandes temas de la memoria de las sociedades, proponiendo abordajes que tienden a prescindir de la categoría de historicidad”.¹³³ Los estudios de Schmitter, Wiarda y Williamson, concentrándose exclusivamente en las relaciones entre Estado y sociedad civil desde una perspectiva neo-institucionalista, habrían caído en la devaluación del corporativismo en tanto fenómeno histórico.¹³⁴

Tratando de evitar la reducción del corporativismo en el contexto de un análisis histórico, Garrido expone la necesidad de separar el corporativismo como doctrina del corporativismo institucionalizado, pero suponiendo que el corporativismo doctrinario sirvió para edificar un conjunto de instituciones y agentes de integración forzada de los intereses organizados al Estado.¹³⁵ Para él, que el problema sea complejo, que tenga una temporalidad variada y múltiples dimensiones no implica que deba ser deshistorizado.

Al contrario, señala este autor la importancia de integrar el análisis en un horizonte temporal en el que sea posible distinguir el corporativismo de Antiguo Régimen, vigente en forma de instituciones semi-profesionales que agremiaron a los trabajadores hasta finales del siglo XVII, del corporativismo moderno, al cual considera una doctrina conservadora y reaccionaria que se presentó como alternativa al socialismo y a la democracia liberal para solucionar la “cuestión social”.¹³⁶

¹³³ Álvaro Garrido, “O corporativismo nas ditaduras da época do fascismo”, 388.

¹³⁴ *Ibidem*, 389.

¹³⁵ *Ibidem*, 393.

¹³⁶ *Ibidem*, 393.

La vigencia de este debate conceptual Garrido-Williamson no es menor si se tiene en cuenta que, en el contexto colombiano, los únicos estudios que hay sobre el fenómeno corporativista siguen, con mayor o menor acierto, a los autores anglosajones. Bailey usa el método analítico para reproducir la imagen estructural-secuencial del corporativismo y hace referencias explícitas a Schmitter; su estudio es coherente con sus presupuestos y representa un valioso aporte al estudio de las relaciones entre Estado y grupos de interés en Colombia. El estudio de Figueroa, en cambio, parte de presupuestos culturalistas y, aunque retoma la definición estructural de Schmitter, se enfrasca en discusiones de cariz ideológico y para las cuales poco rédito puede obtener de la perspectiva estructural. Saether, por su parte, revisa críticamente las definiciones de Williamson y Schmitter, pero propone una ruta de trabajo independiente que se apoya en su estudio empírico del caso de las relaciones entre la Federación Nacional de Cafeteros y el Estado colombiano. Ahora bien, estas discusiones serán retomadas en el contexto del segundo capítulo. Por ahora, se puede revisar el corporativismo cultural.

3.2. El corporativismo cultural

3.2.1. La definición de Wiarda

La definición de Howard Wiarda consiste en aislar tres características sin las cuales no podría categorizarse un régimen político como corporatista. Estos son:

1. Un Estado fuerte y directivo.
2. Restricciones a la actividad libre de los grupos de interés.
3. Incorporación de los grupos de interés en y como parte del sistema estatal, siendo responsables tanto de representar los intereses de sus miembros en y hacia el Estado, como de ayudar al Estado a administrar y llevar a cabo políticas públicas.¹³⁷

¹³⁷ Howard Wiarda, *Corporatism and Comparative Politics*, 8.

En este caso, las características presentadas por Wiarda no parecen muy innovadoras si se las compara con las señaladas por Schmitter y Williamson. Se distancia, sin embargo, de los corporativistas estructurales cuando enlista los principales asuntos que merecen interés en el redescubrimiento del fenómeno corporativista:

1. La emergencia del corporatismo como una ciencia social y un tipo de régimen alternativo al pluralismo liberal y al marxismo-leninismo o fascismo totalitarios.
2. Las distinciones en términos de libertad de grupos de interés versus control y el rol del Estado en estos tres tipos.
3. La considerable variedad de regímenes que caen dentro de la categoría corporativista.¹³⁸

Lo distintivo de Wiarda será, pues, su forma de desarrollar las características estandarizadas del corporativismo que presenta su investigación. Asume Wiarda en su estudio el carácter que tenía el corporativismo en los escritos doctrinarios, esto es, su autojustificación como tercera vía al liberalismo y al socialismo en la gestión de la sociedad. Este hecho revela, como se había visto con Garrido, un interés incipiente en historizar el fenómeno. Lo anterior puede verse con más claridad si se estudian los pasajes de la obra dedicados a la exploración del corporativismo en diferentes regiones del mundo.

A propósito, en el capítulo del estudio titulado “The Varieties of Corporatism” afirma el autor que en América Latina hay una “larga historia de corporativismo, pero es más desorganizada y menos disciplinada que en Europa y no ha alcanzado el nivel europeo de neo-corporativismo moderno”.¹³⁹ Dispuesto a presentar la situación específica del corporativismo latinoamericano, señala tal diferencia con el corporativismo europeo y, en seguida, indica que:

El corporativismo tradicional en América Latina fue importado principalmente de Europa durante la larga (1491-1820s) ocupación colonial del continente por España y, en el caso de Brasil, Portugal. Las principales instituciones corporativas fueron la Iglesia Católica Romana, los ejércitos coloniales español y portugués, la élite económica, la burocracia colonial y las ciudades y universidades. Pero adicional al impacto del corporativismo importado por los regímenes coloniales español y portugués, el corporativismo latinoamericano también tuvo una base en las

¹³⁸ Ibidem, 9.

¹³⁹ Ibidem, 77.

numerosas civilizaciones indígenas del área -Azteca, Maya, Inca- que estaban organizadas de manera similar en una base funcional corporativa o sectoral: sacerdotes, guerreros, trabajadores.¹⁴⁰

Curiosamente, Wiarda, al acometer la tarea de historizar el fenómeno del corporativismo latinoamericano, recurre a la estrategia de proponer una estructura de larga duración que termina justamente por deshistorizar el problema. Las continuidades son señaladas, sin embargo, con el propósito de cualificar culturalmente el contexto latinoamericano como una región marcada por la preexistencia de civilizaciones indígenas posteriormente colonizadas por metrópolis europeas con las cuales han sostenido, desde entonces, relaciones epigonales; hecho que transluce la insistencia del autor en el retraso latinoamericano con respecto al modelo europeo. En el camino deja, pues, Howard Wiarda, un grupo de actores que, siendo fundamentales en la configuración del Estado colonial, conservarían un rol importante en la defensa del corporativismo latinoamericano: la Iglesia, el ejército y la élite económica.

3.2.2. Críticas

No son menores las críticas al trabajo de Wiarda. John J. Bailey incluye en su estudio “Dimensions of Interest Representation in Colombia” un verdadero memorial de agravios en contra de la postura de Wiarda, la cual, siguiendo la propuesta del mismo Bailey, hemos llamado corporativismo cultural. Según Bailey:

Para el propósito de analizar el caso colombiano, los supuestos y el enfoque estructural-secuencial parecen más útiles. Si bien Colombia es mi punto de referencia al evaluar estas imágenes y puede presentarse un argumento a favor de la singularidad del caso, las limitaciones de la interpretación cultural parecen severas, especialmente por su énfasis en las continuidades históricas y su vaga representación de los intereses políticos contemporáneos.

Haciendo énfasis en la continuidad de las instituciones y prácticas que subyacen en el tiempo, la imagen cultural pierde de vista una transformación fundamental de la naturaleza del gobierno que ocurrió a mediados de los 1930 en respuesta a la depresión global y a la creciente atención al desarrollo y funciones de bienestar del Estado. También, hay en este enfoque una asunción más bien casual de la equivalencia entre estructuras y funciones medievales con instituciones

¹⁴⁰ Ibidem, 77.

contemporáneas, que algunos defensores del corporativismo rechazan. En este sentido, por ejemplo, uno se pregunta si el sistema medieval o colonial de gremios puede ser equiparado válidamente con las asociaciones de intereses contemporáneas, o si las cartas reales son comparables al reconocimiento jurídico de hoy en día. Engañoso también en la posición cultural es el esfuerzo para dar cuenta de la diferenciación estructural y la actividad semipluralista en los países latinoamericanos desde los 1930. Finalmente, la imagen cultural implica determinismo en los patrones de intereses políticos hacia corporativismos autoritarios y falla el diagnóstico adecuado por voluntarismo en la estructuración de las instituciones políticas.¹⁴¹

Son seis, pues, las críticas que Bailey dirige a Wiarda: 1) énfasis acrítico en la continuidad histórica; 2) vaga representación de los intereses políticos contemporáneos; 3) equivalencia entre estructuras y funciones medievales con instituciones contemporáneas; 4) falta de explicación de la diferenciación estructural; 5) determinismo en los patrones de intereses políticos; 6) voluntarismo en la estructuración de las instituciones políticas; 7) desconocimiento de las coyunturas singulares de la historia colombiana.

La mayoría de estos reparos pueden hacerse al pasaje anteriormente citado en el que, sin mayor explicación, se deriva la clave de la resistencia de las dinámicas sociales tradicionalistas y la cuna del corporativismo en las estructuras remanentes del Estado colonial los estados indígenas. Sin embargo, las críticas al estudio de Wiarda podrían no ser del todo equilibradas si se limitan a comentar un capítulo del libro sin tener en cuenta el tramo del estudio que el norteamericano dedica a explicar “Las dinámicas del cambio en los sistemas corporativistas”. En este capítulo Wiarda ofrece nuevas diferenciaciones entre el corporativismo latinoamericano y europeo, además de dar algo más de información a propósito de la integración en el contexto regional del corporativismo con otras formas de gobierno. Para Wiarda:

El corporativismo en América Latina nunca fue tan totalitario como fue en Europa, aunque se identificara con cercanía al fascismo. Una diferencia adicional es que en América Latina el corporativismo nunca fue tan rígido ni tan estrechamente organizado como fue en Europa; en vez

¹⁴¹ John Bailey, «Dimensions of Interest Representation in Colombia», 263-264.

de eso, el corporativismo en América Latina vino mezclado usualmente con formas liberales y republicanas.¹⁴²

O, más adelante:

La versión latinoamericana del corporativismo nunca fue del todo totalitario o fascista, en todo caso. Más bien estuvo más cercano al atemperado autoritarismo católico de Franco y Salazar, que a los regímenes de Mussolini o Hitler... La experiencia más común en América Latina en los 1930s, pese a todo, fue la asociación del corporativismo con regímenes autoritarios de derecha que ascendieron al poder durante la crisis de la depresión.

Podría pensarse por lo visto que el estudio de Wiarda, en la parte dedicada a las dinámicas de cambio en los sistemas corporativistas, incluye nuevo material y realiza, por lo mismo, asociaciones más precisas que ponen en movimiento las esencias culturales que había descrito en su apartado a propósito de las variedades del corporativismo. Que muestre al corporativismo como una forma de gubernamentalidad en tensión con otras, por ejemplo, es una cuestión que contrasta con el caso hecho a favor de la esencia cultural indígena e hispana anclada en las distinciones jerárquicas. Lastimosamente, el estudio de Wiarda nunca abandona esta fotografía exótica del corporativismo latinoamericano, yendo y viniendo sobre los mismos esencialismos culturales. Para decir más, al final del capítulo dedicado al cambio vuelve a machacar su imagen estática del corporativismo latinoamericano:

En algunos niveles, los países de América Latina son liberales, pluralistas, democráticos, libres, republicanos y *laissez faire*; yo y otros autores hemos escrito sobre sus transiciones a la democracia en el tiempo. Pero nuestro interés principal aquí es con la continuidad de sus rasgos corporativistas. Así que al lado de los sistemas democráticos con los que estamos familiarizados, necesitamos observar a América Latina consistente en un secundario, paralelo y a veces sobrepuesto sistema de poder y autoridad que es esencialmente corporativo. Un sistema jerárquico y piramidal. Las originales, cuasi-medievales 'corporaciones' en América Latina fueron la oligarquía, la Iglesia y el ejército.¹⁴³

En la cita anterior quedan expuestos el determinismo, la insensibilidad temporal y la renuncia a explicar la diferenciación estructural del modelo de Wiarda, el cual debe ser evaluado según el desarrollo que hace de cada caso más que por sus presupuestos teóricos.

¹⁴² Howard Wiarda, *Corporatism and Comparative Politics*, 112.

¹⁴³ *Ibidem*, 116.

Ahora bien, a pesar de su impopularidad en el contexto de los estudios sobre el corporativismo colombiano, resulta paradójico observar que autores como Helwar Figueroa terminen por prestarle un servicio involuntario al argumento cultural. Lo paradójico es que, a pesar de partir de la definición de Schmitter, en la obra de Figueroa pueden encontrarse pasajes como los siguientes:

En efecto, en Colombia la supremacía de los intereses privados por encima de lo público y su impacto en la creación de políticas públicas -mediadas por el poder de negociación de los gremios económicos (Federación de Cafeteros, Asociación Nacional de Industriales, Sociedad Agrícola de Colombia, Federación Nacional de Comerciantes y Federación de Ganaderos)- privilegiaron la ganancia a expensas de lo público y permitieron la creación de un Estado con características propias del corporativismo.¹⁴⁴

Los intereses políticos contemporáneos se mezclan de manera imprecisa en el trabajo de Figueroa, que presupone una elite absolutamente uniforme y celosa de sus intereses privados a despecho de lo público. Lo específico del fenómeno corporativista se diluye, pues, en una estructura multiforme en la que, como diferentes caras de una misma bestia, se suceden “El caudillismo, el partidismo, el clientelismo y el corporativismo de las elites estuvo acompañado de un modelo de sociedad excluyente y jerárquica, alejado de los principios de la democracia representativa”.¹⁴⁵ La mezcla, de por sí confusa y esencialista, pone de manifiesto la falta de precisión conceptual, que se presenta nuevamente en la siguiente cita:

La Iglesia Católica, en este escenario político y económico, también puede considerarse como una corporación o gremio; por cierto, su poder económico y estabilidad institucional -desde épocas coloniales hasta la actualidad- a pesar de su debilitamiento en el periodo de la Independencia, se ha mantenido inmune a la mayoría de las crisis de los estados nacionales. Aún más, en América Latina, la Iglesia Católica es la única institución en capacidad de negociar su autonomía con el Estado en condiciones privilegiadas, lo cual le ha permitido obtener múltiples exenciones. Por lo anterior, existe una *afinidad electiva* entre la institución eclesiástica y las ideas del corporativismo (de hecho durante la Colonia la institución eclesiástica había promovido y regulado dicho sistema, como las cofradías, beaterios y otras corporaciones religiosas) que lucha por el privilegio de las sociedades de intereses en detrimento de lo público, de ahí que el clero se haya convertido en uno de sus principales defensores. Dicha problemática es la que a continuación se desarrollará teniendo como eje central el estudio de las implicaciones políticas y sociales que el corporativismo generó

¹⁴⁴ Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo*, 150.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 151.

en la forma de hacer política de los años treinta y cuarenta y que intentó ponerse en práctica en 1952.¹⁴⁶

Si Figueroa plantea que la Iglesia, en conjunto, puede considerarse como una corporación, es porque, por un lado, su uso del término está desprovisto de una estructura temporal de fondo que le permita establecer rupturas y marcar diferencias y, por otro lado, su definición de gremio es técnicamente imprecisa. Lo primero queda en evidencia en la afirmación de continuidad sin cambios al presuponer la inmunidad de la Iglesia a la crisis de los Estados nacionales. Serviría para esto una periodización sencilla del fenómeno corporativista como la defendida por Garrido o una más detallada, como la expuesta por Riquelme, pues de otra manera se cae en el error de suponer la equivalencia estructural y funcional entre las corporaciones medievales y los gremios modernos. Lo segundo se ve claramente cuando presupone la contradicción entre los intereses de los gremios y la esfera pública. Tal diferenciación puede hacerse por vía inductiva si, a partir del estudio de Saether,¹⁴⁷ se aclara la diferencia que existe entre la Federación de Cafeteros y la Sociedad de Agricultores Colombianos por su origen; o puede hacerse también de manera deductiva si se parte de la teoría de Schmitter, que no deja duda sobre la necesidad de que los intereses organizados participen en la configuración estatal pues, ya sea a través del modelo corporativista o pluralista, son piezas fundamentales de la representación de intereses en un contexto marcado por la diferenciación estructural y la división del trabajo.

4. Gubernamentalización del Estado y tecnificación de la pastoral: la perspectiva de este trabajo

Como se verá más adelante del corporativismo colombiano fue la doctrina social de la Iglesia. Este discurso se integró a la razón estatal en el gobierno de Laureano Gómez,

¹⁴⁶ Ibidem, 151.

¹⁴⁷ Steinar Saether, "Café, conflicto y corporativismo: una hipótesis sobre la creación de la Federación Nacional de Cafeteros de Colombia en 1927", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, no. 26 (1999): 159.

pues su diagnóstico de la Violencia consistió en afirmar la siguiente tesis: el orden jurídico del país fue trastocado por las reformas liberales y la difusión de ideas comunistas, que alimentaron deseos revolucionarios que agravaron las crisis sociales y fomentaron un partidismo desmesurado. La solución estaba, para el político conservador, en devolver a la doctrina católica el anclaje jurídico de la nación, para reorganizar el Estado y remoralizar una sociedad en conflicto mientras cerraba, de paso, las puertas a la difusión de la doctrina de la lucha de clases. Dicha circunstancia requiere, pues, una aproximación que valide los discursos ideológicos sin descuidar el análisis del tipo de estatalidad que se proponía como solución del conflicto interno. Por lo anterior, es viable buscar una tercera vía de estudio.

Este trabajo propone tomar al corporativismo como una forma de gubernamentalidad pastoral, que auna principios doctrinarios en una estructura estatal específica. El énfasis no estará, sin embargo, en el Estado mismo, sino en el tipo de articulación que se realiza entre población civil y gobierno. Por lo mismo, se recurre a la noción de gubernamentalidad, que se entenderá el conjunto de estrategias, tácticas, instituciones, procedimientos y análisis¹⁴⁸ que “permiten ejercer una forma de poder compleja sobre la población y tiene saberes, como los de la economía política, y técnicas, como los dispositivos de seguridad”.¹⁴⁹ Lo distintivo de la gubernamentalidad pastoral es que la relación establecida entre Estado y sociedad civil reproduce la lógica de la relación pastor-rebaño.¹⁵⁰ Esta relación reproduce rasgos específicos del poder pastoral¹⁵¹, que son discernibles en el corporativismo en tanto: a) parte de la guía del pastor al rebaño en movimiento, por lo que reproduce relaciones jerárquicamente organizadas y avala el control por parte del Estado a sectores organizados de la sociedad civil; b) busca ejercer

¹⁴⁸ De la definición de gubernamentalidad, tomada de Michel Foucault, se ha modificado la primera parte del enunciado para poner en primer plano la cuestión de las estrategias y las tácticas, según se han definido desde la obra de De Certeau.

¹⁴⁹ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 136.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 162.

¹⁵¹ *Ibidem*, 154.

un poder salvífico sellado en su promesa de resolver el potencial conflicto entre “capital” y “trabajo” y solucionar la cuestión social; c) tiene un carácter individualizador, por lo que se auto-representa como una doctrina interclasista y no competitiva; d) es un poder finalista, y por lo mismo, señala un destino que se muestra como una alternativa a la democracia liberal y al socialismo.

La doctrina social de la Iglesia amalgamó en un proyecto coherente el anticomunismo con las críticas hechas por el pensamiento reaccionario francés a la Revolución Francesa, proscribiendo ambas formas de modernización. Su respuesta a lo que se percibía como el ateísmo del mundo moderno vino dada por la defensa del proyecto corporativista, que se vio como la alternativa capaz de resolver los conflictos obrero-patronales por el recurso a la caridad cristiana. El corazón de la forma de poder pastoral es el consenso, pues se creía que solo un cuerpo social homogéneo, orgánico y jerárquicamente estructurado podría superar los conflictos propios de un Estado moderno. Dado que la búsqueda de consenso fue característica de esta forma de gubernamentalidad, es posible recurrir a la descripción de las variedades de corporativismo hecha por Peter Williamson, toda vez que esta distingue entre corporativismo consensual o corporativismo autoritario dependiendo del consenso existente entre población y Estado con respecto a las metas y valores que guían la organización social. De nuevo:

Variedades de corporativismo ¹⁵²		
Uso	Características centrales	Tipo
1. Prescriptiva económica y teoría social	<p>a) El Estado otorga licencias a los intermediarios y estos, a su vez, otorgan licencias a los actores económicos y sociales. Esta es la base sobre la cual el Estado controla y, por lo tanto, sostiene un particular orden social y económico.</p> <p>b) Se asume que un sistema corporativista generará y conseguirá un alto grado de consenso sobre los valores y metas fundamentales. Tal consenso conllevará a una necesidad limitada de que el estado ejerza control y un notable grado de autonomía para los intermediarios y actores sociales.</p> <p>c) Las estructuras corporativistas han sido establecidas como tal para mejorar el grado de consenso.</p>	Consensual-Licenciado

¹⁵² Peter Williamson, *Varieties of Corporatism*, 11.

<p>2. Sistema político-económico como práctica adoptada en un número de Estados autoritarios corporativos</p>	<p>a) El Estado otorga licencias a los intermediarios y estos, a su vez, otorgan licencias o, de otra manera, restringen la libertad a los actores económicos y sociales. Esta es la base sobre la cual el Estado controla y, por lo tanto, sostiene un particular orden social y económico.</p> <p>b) Se asume que hay un apoyo limitado a los valores y metas fundamentales del sistema corporativista y que el orden económico y social tendrá que ser impuesto.</p> <p>c) Las estructuras corporativistas han sido establecidas como tal para asegurar el mayor nivel de control estatal practicable.</p>	<p>Autoritario-Licenciado</p>
---	---	-------------------------------

Por último, en esta investigación serán puestas en suspenso las cronologías de Fernández Riquelme¹⁵³ y de Garrido, pertinentes, en todo caso, toda vez que permiten establecer un horizonte global. Sin embargo, se pondrá a prueba una periodización para el caso colombiano. Así pues, en un arco que va de la Revolución Francesa hasta nuestros días, asumiendo la perspectiva ecuménica de la Iglesia Católica Romana, se establece que la primera etapa será marcada de 1886, con la Constitución de Núñez y Caro y la sucesiva publicación de *Rerum Novarum* de León XII (1891), a 1930, con la refundación de la Universidad Javeriana y la posterior publicación de *Quadragesimo Anno*, de Pío XII (1931). La segunda etapa irá de 1930 a 1953, con la caída de Laureano Gómez y el ascenso de Rojas Pinilla. La tercera etapa irá de 1953 hasta nuestros días, donde la dependencia ideológica que el proyecto corporativista tenía con respecto de la Iglesia irá desplazándose a ámbitos técnicos independientes de la doctrina católica. La propuesta de esta cronología cumple la función de articular al proceso de tecnificación política, ya identificado por Fernández Riquelme, el proceso de descristianización del Estado y tecnificación del pastorado, argumento que cifra una de las hipótesis de este estudio. A propósito, vale la pena retomar las palabras de Michel de Certeau:

La sociedad definida en función de opciones comunes, nacida de la Revolución Francesa pero todavía apoyada en un modelo ideológico que había creado la cristiandad y que recibió contenidos diversos (democrático, cientificista, laico, etc.) tras la “descristianización”, posiblemente sea reemplazada por una sociedad tecnocrática, que combine la competencia y el éxito, determinada por objetivos limitados y que especifiquen las condiciones de su realización, que expulsen las convicciones a la esfera de lo privado, que se disocien de imperativos éticos y de convenciones

¹⁵³ Sergio Fernández, “La era del corporativismo: la representación jurídico-política del trabajo en la Europa del siglo XX”, 403.

sociales a medida que ella se dedica a elevar las ‘condiciones’ de vida, de modo de limitarse a la tarea de organizar racionalmente el ‘mejor vivir’¹⁵⁴

Dicho cambio se explica en tanto que para el invariable estructural configurado por el corporativismo como forma de gubernamentalidad pastoral, son variables algunas estrategias y saberes. Por lo anterior se entiende que, en el contexto de un proceso de descristianización progresiva, la pareja constituida por la estrategia de producción jurídica de un Estado pastoral-religioso y el saber de la doctrina social de la Iglesia Católica pueda ser reemplazada por la estrategia de producción de un Estado pastoral-tecnocrático y el saber técnico de la organización económica del mejor vivir, sin que la estructura sufra mella.

Lo distintivo de la perspectiva propuesta es que las estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas no son vistas como partes excluyentes, sino como esferas susceptibles de ser articuladas por medio del problema del poder pastoral. De esa manera, se busca establecer el pastorado como campo de inteligibilidad que permita ir y volver entre las estrategias, tácticas, cálculos, doctrinas, saberes y dispositivos de seguridad de un caso específico de gubernamentalidad.¹⁵⁵

En este punto de la investigación es de utilidad retomar algunas palabras de Michel Foucault:

La vez pasada hablé un poco del pastorado y de su especificidad. ¿Por qué les hablé de eso, y tanto? Digamos que por dos razones. La primera, para tratar de mostrarles –cosa que no habrán dejado de advertir, desde luego– que no existe una moral judeocristiana; [la moral judeocristiana] es una unidad ficticia. Segundo, que si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación, en lo esencial, no se da quizás en el juego entre la Iglesia y el Estado sino entre el pastorado y el gobierno. En otras palabras, el problema fundamental, al menos en la Europa moderna, no es, a decir verdad, el papa y el emperador; sería más bien ese personaje mixto o, mejor, esos dos personajes que disfrutaban en nuestra lengua –como en otras, por lo demás– de un solo y el mismo nombre, a saber, el ministro (Foucault, 2006, p. 221).

¹⁵⁴ De Certeau, *La debilidad del creer*, 97.

¹⁵⁵ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 261.

La perspectiva presentada busca redefinir el campo de inteligibilidad del corporativismo repensando las relaciones entre Iglesia y Estado en el nivel de las relaciones entre pastorado y gobierno. Se verá, en adelante, qué clase de resultado tiene dicho propósito.

Capítulo II

Laureano Gómez: corporativismo, Violencia y razón de Estado

*La vida es taller de jerarquías.
Solo la muerte es demócrata.*

Nicolás Gómez Dávila, Escolios I

1. Introducción:

Una periodización del corporativismo colombiano podría considerar tres etapas: primero, de 1886 a 1930; segundo, de 1930 a 1953; tercero, de 1953 en adelante. Un estudio de la primera etapa, que coincide con los años de la Regeneración, debe dar cuenta de la difusión del pensamiento neotomista y positivista en la región y su importancia como horizonte de planeación jurídica en el proceso de consolidación y centralización del poder de los Estados. De esta primera etapa es definitivo, para el caso colombiano, el anclaje de su estructura jurídica en la doctrina de la Iglesia y la designación del catolicismo como sustento del “alma nacional”. La segunda etapa coincide con el principio de la República Liberal y la refundación de la Pontificia Universidad Católica Javeriana en el año de 1930, pasa por las reformas liberales de 1936 y llega hasta el golpe de Estado perpetrado por Rojas Pinilla el 13 de junio de 1953. Lo característico de esta etapa es el pergeño y la posterior defensa a nivel estatal de un programa corporativista que podría considerarse una forma de gubernamentalidad pastoral, altamente dependiente para su justificación y difusión de la doctrina de la Iglesia. La última etapa, que comienza con el gobierno de Rojas Pinilla y llegaría hasta nuestros días, estaría marcada no por la disolución del corporativismo, sino por su recomposición gubernamental como forma de pastorado tecnocrático, que, aún manteniendo las características pastorales reacias al pluralismo político, se desentiende de la defensa de principios doctrinales y hace de los programas de desarrollo económico fines a partir de los cuales puede el Estado buscar un consenso en la población que garantice su legitimidad, su autoridad y su control. Esta última es una hipótesis que podremos esbozar en las conclusiones.

Esta investigación se limita, sin embargo, al estudio de la segunda etapa. Marcados por la constante difusión de discursos de acentuado cariz ideológico que respondían a las circunstancias de la crisis económica que a finales de los años veinte desafió las estructuras políticas de las democracias liberales a nivel global, los años que van entre 1930 y 1953 son inseparables en Colombia del liderazgo político de Laureano Gómez y de la actividad intelectual del sacerdote jesuita Félix Restrepo. Ambas trayectorias confluyen en el proyecto de reforma estatal por la doble vía del liderazgo político y el gobierno, en el caso de Laureano Gómez, y de la consolidación de una red de intelectuales católicos, en el caso de Félix Restrepo. La revisión de este periodo y la trayectoria de estos dos hombres son fundamentales para la comprensión del corporativismo colombiano, toda vez que su concepción y adaptación a la realidad colombiana fue obra de Félix Restrepo, tanto como fue responsabilidad de Gómez el proponer al Congreso, fungiendo como Presidente de la República, una Asamblea Nacional Constituyente (ANAC) cuyo resultado fuese un marco jurídico capaz de pacificar al país al ponerlo bajo la estrella del corporativismo. Plan interrumpido, pero no del todo desdeñado tras el ingreso intempestivo de Rojas Pinilla al Palacio de Nariño.

Dado que el corporativismo en Colombia estuvo, sin duda alguna, bajo el signo de la Iglesia,¹⁵⁶ el recorrido por el problema podría comenzar, entonces, en la difusión de la doctrina social de la Iglesia que, a raíz de las encíclicas *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931), se hizo en diferentes tribunas católicas con la activa participación de la Compañía de Jesús en Colombia y las publicaciones elaboradas en la imprenta del Sagrado Corazón de Jesús. Partiremos, sin embargo, del año 1951 cuando, en medio de los años más sangrientos de la Violencia,¹⁵⁷ Laureano Gómez realiza en el Congreso la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente para renovar la

¹⁵⁶ Helwar Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo*, 151.

¹⁵⁷ Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, 62.

estructura jurídica y restablecer la relación entre el gobierno y la población civil por medio de un programa de Estado diseñado desde la doctrina social de la Iglesia.

Hay una razón para comenzar el recorrido por el año de 1951: el corporativismo solo se integra en Colombia como estrategia específica de la razón de estado¹⁵⁸ tras la reformas liberales de 1936, el “Bogotazo” de 1948 y las múltiples violencias partidistas del periodo de la Violencia. Como se verá en este capítulo, tales hechos fueron interpretados por Laureano Gómez como una subversión del “Orden” jurídico de la República, por lo que su solución, coherente con el diagnóstico, consistió en intentar revertir las reformas e imponer el consenso con respecto a los fines de la cooperación por medio de la rejerarquización del cuerpo social en una estructura de democracia limitada que rechazaba el carácter político del conflicto. Contrario a lo que algunos autores han sostenido, el corporativismo colombiano no surgió como una reacción nostálgica en la que, al avance de los procesos de modernización, se opusiera la restauración del paraíso perdido de una Edad Media clerical; tampoco fue el corporativismo colombiano una estructura formal de mediación de intereses entre gremios y Estado. El proyecto corporativo se integró al Estado colombiano en un fragor de fusiles, machetes y retórica partidista. Fue moderno en cuanto a la concepción del mundo productivo, pero autoritario y jerárquico en cuanto a la concepción del mundo social. Inauguró, como estrategia de gobierno, la estela de configuraciones políticas que han partido de la despolitización del conflicto social y han respondido a este reforzando con mano dura un orden que se considera legitimado por verdades inmovibles y no tranzables por la vía los mecanismos de discusión pluralista propios de las democracias liberales.

¹⁵⁸ “¿Qué es lo que va a llamarse ‘razón de Estado’ en los dos sentidos de la palabra ‘razón’, objetivo y subjetivo? Objetivamente, se llamará razón de Estado lo que es necesario y suficiente para que la República, en los cuatro sentidos del término ‘estado’, conserve su integridad... Ahora, si tomamos el lado [subjetivo] de la palabra ‘razón’, ¿a qué se llamará razón de Estado? Pues bien, ‘una regla o un arte’ –les cito el texto de Palazzo–, ‘una regla o un arte que nos hace conocer los medios para alcanzar la integridad, la tranquilidad o la paz de la república’” (Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 296).

Así pues, en este capítulo de la investigación se presenta un estudio detallado del discurso que Laureano Gómez ofreciera, como Presidente de la República de Colombia, el 31 de agosto de 1951. La relevancia de este documento radica en que en este se convoca por primera vez la ANAC, asamblea que mantendrá ocupados a muchos miembros de los cuerpos colegiados hasta la interrupción del régimen presidencial. El análisis de este discurso devela las estrategias por medio de las cuales se busca darle vigor a una forma de gubernamentalidad corporativa marcada por la reinscripción de los principios de la institucionalidad del Estado en la doctrina católica, que aparecerá en lo sucesivo como la doctrina social de la Iglesia; con arreglo particular a las encíclicas *Rerum Novarum* (1891), de León XIII, y *Quadragesimo Anno* (1931), de Pío XI. Esta relación con la doctrina social de la Iglesia marca la singularidad del corporativismo colombiano, que no podría ser asimilado sin más al proyecto fascista de Benito Mussolini en Italia o al nacionalsocialismo de Hitler en Alemania. Otra cosa será, como veremos en su momento, la ejemplaridad asignada a los proyectos corporativistas católicos de Oliveira Salazar en Portugal y de Francisco Franco en España.

Al tomar su lugar en el Capitolio como jefe del gobierno, Laureano Gómez manipula las relaciones de fuerza de las colectividades políticas por medio de la creación de un relato de explicación del fenómeno de la violencia. De nuevo, en su explicación, Gómez implica que la crisis social, política e institucional en la que se encuentra sumido el Estado colombiano, fue causada por la desviación que las reformas constitucionales de 1936 ocasionaron con respecto a la Constitución de 1886. En su discurso, el político conservador reclama como lugar propio la continuidad entre el espíritu de la Carta redactada por Núñez y Caro, las leyes eternas de la doctrina católica y el alma de la Nación colombiana. Desde este lugar estratégico señala las amenazas del comunismo y los excesos de la democracia liberal.

2. El discurso y la Violencia

Miércoles, 31 de agosto de 1951. Laureano Gómez, invocando “inspiración y gracia de la Divina Providencia”¹⁵⁹ se dirige a los senadores y representantes a la cámara en la inauguración de las sesiones ordinarias del Congreso nacional. Sintiendo privilegiado por haber “tenido la suerte de actuar en la dirección de los negocios públicos”¹⁶⁰, pondera el momento que atraviesa el país como una “época venturosa en que el país ha visto recuperada la dignidad y grandeza de antiguos y gloriosos tiempos que parecían idos para siempre”¹⁶¹. En los muros del Congreso, sin embargo, estaba fresca la memoria de la ira. Pocos años antes del esperanzador discurso, otros observadores habían decretado con igual vehemencia el envilecimiento del Congreso y el colapso del orden nacional. La radio, los periódicos y las revistas dieron fama a los casos en los que, desatendiendo la disyuntiva cervantina entre las armas y las letras, brillaron los revólveres en el corazón del capitolio. James D. Henderson relata las faenas del año 1947:

El año de 1947 se vio aquejado por la amenaza de balaceras en varias de las legislaturas departamentales, así como en el propio Congreso nacional. El 17 de mayo, los diputados conservadores y gaitanistas de la Asamblea Departamental del Valle se amenazaron mutuamente con pistolas en una votación especialmente tensa. Durante la sesión del 24 de agosto en la Cámara de Representantes, el gaitanista César Ordóñez Quintero, representante de Santander, se enfureció a tal punto que lanzó un bote de basura contra uno de sus colegas conservadores y luego hizo ademán de sacar una pistola. Esto creó un pandemonium que llevó a los radioescuchas a concluir que un asesinato era inminente. Un incidente aún más grave, protagonizado por Ordóñez Quintero, se dio cuando desafió primero al ministro de guerra, Roberto Urdaneta, a un duelo a machete, y luego puso una pistola en su pupitre mientras acusaba a los conservadores Augusto Ramírez Moreno y Pablo A. Toro. Este último sacó su propio revólver y lo apuntó hacia Ordóñez, mientras que los otros representantes se tiraban al suelo para escapar de las balas que creían a punto de volar. Las fotografías de Toro blandiendo el revólver aparecieron luego en casi todos los periódicos del país.¹⁶²

¹⁵⁹ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

¹⁶⁰ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

¹⁶¹ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

¹⁶² James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 448.

Ordóñez reclamaba colérico la matanza de seis liberales por parte de la policía conservadora del pueblo de Monquirá.¹⁶³ No fue el único hecho violento en el que participó la policía, baluarte de la competencia partidista por la hegemonía. La institución policial se desprestigió rápidamente por cuenta de su partidismo, hecho que habría de sumarse a la presión que sobre el aparato armado del Estado ejercían alcaldes y gobernadores intensamente politizados y al “sectarismo del cuerpo judicial”¹⁶⁴. En esta configuración, tal institución no solo dejaría de ser un cuerpo fiable de seguridad, sino que se convertiría en “una fuente primordial de crimen y violencia”.¹⁶⁵ Según Guzmán Campos: “el indicado instrumento para saldar, desde apenumbadas bambalinas, venganzas personales”.¹⁶⁶ Una de las primeras persecuciones partidistas en las que la policía tomó parte ocurrió el 8 de enero de 1939, cuando en Gachetá, Cundinamarca, policías en conveniencia con militantes liberales hostigaron una marcha de conservadores desarmados y abrieron fuego sobre ellos, asesinando nueve personas e hiriendo a muchas más.¹⁶⁷ La reacción conservadora llegó con el fin de la República Liberal (1930-1946) y su talante fue advertido tempranamente por los partidarios del liberalismo gracias a la exposición hecha en el Congreso el 6 de noviembre de 1947 por el político conservador José Antonio Montalvo:

Si la policía está encargada de la guardia del orden social -dijo Montalvo-, [y] ‘si el instrumento por excelencia de que disponen el gobierno y el presidente de la República para lograr estos fines constitucionales es la policía’, [entonces], el gobierno tiene que defender a sangre y fuego las instituciones democráticas, la autoridad del presidente, la policía, elemento esencial del orden y la estabilidad del Estado.¹⁶⁸

La transformación política del aparato armado del Estado se cumpliría en la ley de reforma de la policía, que entró en vigencia en 1948¹⁶⁹ y consolidó la conservatización de la policía

¹⁶³ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 447.

¹⁶⁴ Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, 258.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 258.

¹⁶⁶ Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, *La violencia en Colombia Tomo I*. Bogotá: Taurus, 2016: 273.

¹⁶⁷ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 391.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 443.

¹⁶⁹ Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, 258.

y su uso como fuerza de coerción del Estado para profundizar lo que Fernán González ha llamado “la lógica de homogeneización política de regiones”¹⁷⁰, estrategia de gobierno instaurada por medio de “presiones violentas hechas para modificar la composición de las mayorías políticas del orden local, para producir la conservatización forzosa de los municipios donde la composición partidista era más o menos equilibrada”.¹⁷¹ Era, pues, la violencia practicada por la policía partidista –la de los contingentes que armaron a los amotinados del Bogotazo y la de las huestes ‘chulavitas’ reclutadas en Chulavo, municipio de La Uvita en Boyacá– la que brillaba como un anatema en la cólera de Ordóñez Quintero. En una sesión posterior, Ramírez respondería a Ordóñez Quintero:

En un ambiente de pistolas se desarrollan estos debates bochornosos bajo el estímulo de la restauración moral. En una alta plataforma, inerme, lejos de mis colegas de minoría, podría decirle al país que no tengo miedo. Pero sí lo tengo. Solamente impulsado por el deber cívico me atrevo a situarme solo a diez pasos de quien me ha amenazado a muerte. Con su deseo de adquirir fama puede disparar contra este modesto ciudadano que desde ahora lo perdona.¹⁷²

De cualquier manera, quedaría sin dirimir la batalla entre el ‘Leopardo’ Ramírez Moreno y Ordóñez Quintero, pues el político gaitanista abandonó el lugar evitando ya responder al discurso de Ramírez Moreno, ya disparar. Pero no se privaría el capitolio de sangre. Guzmán Campos relata:

La intemperancia polémica desatada en forma incoercible produce su efecto con los acontecimientos del 8 de septiembre de 1949, al ser ultimado en pleno hemiciclo el doctor Gustavo Jiménez Jiménez, presidente del directorio liberal de Boyacá y vocero en la Cámara del electorado llanero de Casanare y Arauca. Resultan heridos el representante liberal Jorge Soto del Corral y los conservadores Ricardo Silva y Amadeo Rodríguez.¹⁷³

Henderson complementa el relato anterior:

No acababa Del Castillo de comenzar de nuevo su andanada contra Salazar, cuando el gaitanista Gustavo Jiménez, quien había bebido fuertemente durante el receso, se levantó y acusó al conservador de no ser más que el hijo de unos pobres campesinos. “Yo soy hijo de unos campesinos humildes”, respondió Castillo, “pero no soy hijo natural como su señoría [...] ¡Reaccione, reaccione!”. En ese momento, ambos hombres sacaron sus armas y, cinco minutos después, hubo

¹⁷⁰ Fernán González, *Para leer la política I*, 288.

¹⁷¹ *Ibidem*, 285.

¹⁷² Rafael Azula Barrera, *De la revolución al Orden Nuevo*. Bogotá: Fundación Mariano Ospina, 1998: 304.

¹⁷³ Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, *La violencia en Colombia Tomo I*: 263.

una batalla durante la cual la mayoría de los representantes vaciaron sus armas salvajemente contra sus opositores políticos, mientras se protegían detrás de sus respectivos pupitres. Uno de quienes no se ocultaron fue el general Amadeo Rodríguez, quien se puso de pie, apuntó y mató a Gustavo Jiménez de un tiro. Durante largos años, un brindis popular entre los conservadores fue “¡Viva la pistola de Amadeo!”; El trágico saldo de aquel día fue un muerto, un hombre mortalmente herido y otros dos heridos de menor gravedad.¹⁷⁴

De estos años alevos, en los que los revólveres se hicieron connaturales a los pupitrazos, dice Rafael Azula Barrera:

El Congreso, en efecto, había llegado al último grado de descomposición y de miseria. Lo que había sido orgullo auténtico de la democracia colombiana, palenque de honor de la inteligencia y del carácter, estaba convertido en vil establo, donde pablillos rencorosos imponían su ‘razón bruta’ en una jerga de arriería. Jamás había asistido el país a un espectáculo de mayor degradación y vergüenza. Quienes tuvieron la oportunidad de presenciar aquellas sesiones bochornosas, nunca habrán de olvidar la ola de rubor que encendía los rostros, al contemplar cómo caía derribada, a golpes de cieno, una institución respetable.¹⁷⁵

Desde luego, Laureano Gómez, que se había posesionado el 7 de agosto de 1950, no ignoraba el colapso. Minutos antes de su posesión y antes de llegar al Palacio de San Carlos le preguntó a Abel Villegas Naranjo cómo veía la situación: “terrible”, respondió Naranjo y Gómez no trastabilló al decir: “Estoy de acuerdo. Si no me encontrara en medio de ella, estaría en la oposición”.¹⁷⁶ En su discurso, ‘el monstruo’, como le motejaron sus adversarios políticos, no alaba por desconocimiento la gloria, grandeza y dignidad de la época atravesada por el país. Líder del conservatismo, el político centenarista, adversario acérrimo de Marco Fidel Suárez y del liberalismo, realiza una promesa en la sesión inaugural del Congreso, el 31 de agosto de 1951: “sin hipérbole podemos declarar con orgullo que asistimos al nacimiento de una era de extraordinario y antes no presentado progreso en todos los órdenes de la actividad nacional. De ahí que necesitamos seguir manteniéndonos a la altura de este momento histórico asumiendo la plenitud de nuestras responsabilidades a fin de plasmar en formas jurídicas firmes y respetables tan trascendental movimiento de salud pública”¹⁷⁷.

¹⁷⁴ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 465.

¹⁷⁵ Rafael Azula Barrera, *De la revolución al Orden Nuevo*, 201.

¹⁷⁶ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 473.

¹⁷⁷ República de Colombia, *Anales del Congreso*, 1951 (1-23).

Expresión de la racionalidad que busca preservar el funcionamiento del Estado, la declaración de Gómez en el Congreso vehicula, uno tras otro, los tres tópicos modernos postulados por Koselleck: tiempo nuevo, aceleración del progreso y disponibilidad de la historia. El tiempo nuevo se expresa por medio de la indicación según la cual es posible presenciar el “nacimiento de una era”; el siguiente tópico se hace evidente en la promesa de un “extraordinario y antes no presentado progreso en todos los órdenes de la actividad nacional”; la disponibilidad de la historia consiste, esta vez, en el llamado a asumir “nuestras responsabilidades” con el ejercicio jurídico. Remediar el pasado, prometer el futuro, responsabilizar del presente: maniobras discursivas que el entonces presidente de la República realiza ante el Congreso con el propósito de crear consenso para establecer un fin común, presentado como un “trascendental movimiento de salud pública”. El discurso continúa:

Dichoso el día en que los inciertos destinos de la Patria se enderezaron resueltamente hacia los canales del orden; abnegados y heroicos quienes libraron el combate o supieron soportar la adversidad: ejemplares los episodios que dieron origen y ocasión a tan renovadas grandezas. Pero, señores congresistas, perdurables –por su ambición de reposo y estabilidad centenaria– habrán de ser los beneficios de la fecunda y pacífica normalidad.¹⁷⁸

Aunque sea de manera velada, la Violencia irrumpe en el discurso de Laureano Gómez. El combate y la adversidad son presentados como productos del trasegar de la Patria por fuera de los caminos de orden. Imposible de ignorar, se intenta dar una solución al permanente estado de conflicto estableciéndolo como fundamento de un orden recuperado en el que se promete “reposo y estabilidad centenaria”. De la carencia a la plenitud, del desorden al orden. Sucedáneo de la lógica de la homogeneización política, el discurso se articula alrededor de un orden único que puede recobrase y que, tras el combate, promete la armonía de un mundo en “pacífica normalidad”, sin disenso, carente de conflicto, y estático. Laureano Gómez enfrenta dos cuestiones: los múltiples desvíos, todos los cuales conducen a la violencia, y el orden, que conduce a la “fecunda y pacífica normalidad”. La rebeldía política de los grupos liberales y comunistas al gobierno

¹⁷⁸ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

conservador son, entonces, un disenso imposible de tolerar, pues no son tomadas como el signo de una discordancia política característica de una sociedad plural, sino como un descarrío en el camino del orden. El “Orden”, que debe ser el encargado de conjurar una realidad incontestable:

La *violencia*. Son las dos palabras que brotan de la boca y de la pluma de prácticamente todos los que viven esos días, y la época llega a llamarse así, aunque luego sea en mayúscula. Así se le conoce hasta nuestros días. En este libro nos referimos a *la violencia* precisamente porque son las palabras de los protagonistas mismos y porque es un fenómeno, un algo que tiene muchas similitudes en distintas partes del país. Es posible pensar *la violencia* en singular. La piensan así, pero no es así como la viven. Son violencias, agresiones, asaltos, conflictos, riñas, altercados, trifulcas, violaciones, matanzas, insultos, violencias verbales, palabrotas, situaciones cotidianas, específicas, momentáneas. Para ellos la violencia es algo singular, personal, particular a su existencia, un poco extenso quizás, pero de momentos, de instantes. El victimario y la víctima viven estos encuentros verbales y físicos en carne propia. En un enfrentamiento tras otro, de vez en cuando se dicen cosas. Si no se miran, se hacen notar.¹⁷⁹

La multiplicidad de las violencias se borra, sin embargo, del discurso de Laureano, para quien no hay violencias particulares, sino una sola violencia que surge del desorden. Sus palabras están, en todo caso, incrustadas en el centro de los años de la Violencia (1946-1958), que pueden ser pensados en dos etapas distintas. La etapa temprana de la Violencia entre 1946 y 1953, marcada por las presidencias conservadoras de Mariano Ospina Pérez y Laureano Gómez; y la etapa de la Violencia tardía entre 1953 y 1958, marcada por la dictadura militar de Gustavo Rojas Pinilla. El agravamiento del conflicto entre las diferentes clases y las luchas partidistas fueron los desencadenantes de la etapa temprana, dentro de la cual la manipulación del aparato armado del Estado y la persecución política terminaron por radicalizar a una porción significativa de la población. Al pacifismo centenario que prevé Laureano Gómez, puede oponérsele un gran número de discursos para constatar la tensión existente en la lectura de la realidad del país. Por ejemplo, en un pliego decomisado a el ‘Azulejo’, un bandolero de Ituango, se lee:

Liberales: Los comandos de avanzada del partido ordenan: Obstaculizar por todos los medios posibles al Gobierno y sus empleados, sean nacionales, departamentales o municipales. Quemar y destruir las casas de los conservadores y si son pudientes, arruinarlos; sus valores deben pasar por cualquier medio al poder del liberalismo. Acabar con la Policía. *En el ejército tenemos buenos copartidarios* que nos pueden ayudar en casos de apuro. No deben molestarlos. Robar armas de la

¹⁷⁹ Herbert Braun, *La nación sentida*. Bogotá: Aguilar, 2018: 36.

policía y a la vez uniformarse para pasar por agentes del Gobierno en todas partes y saber cuanto ocurre en las filas del conservatismo y los planes del mismo Gobierno. *Hay que tumbar ese Gobierno*, cueste lo que cueste, y para ello se necesita coraje, valor, disciplina y no tenerle miedo a nadie como vienen demostrando los copartidarios que están en armas en todo el país y que no serán dominados sino cuando la dirección liberal ordene el cese de fuego, si es conveniente. No miren, copartidarios, que entre sus familiares hayan conservadores, porque ellos son enemigos jurados de los liberales y se deben destruir: *la sangre no mancha en política*. Hay que disfrazarse de sacerdotes y entrar a los conventos para ver qué cantidades de armas tienen, conocer las entradas y salidas de sus casas para darles el golpe certero, sin que vayan a creer que se les ha encontrado nada o que son víctimas de una persecución. A varios copartidarios que han sido capturados y los tienen presos, hay que rescatarlos a cualquier precio, aún el de la vida. Son liberales caídos.

Comité de Acción Liberal Democrática¹⁸⁰

El desprestigio del Estado y la radicalidad de los discursos que acompañaban las prácticas violentas representaron un serio problema de gobernabilidad que puso en crisis la relación entre el gobierno y la población. Para Oquist la Violencia significó de hecho un derrumbe parcial del Estado, que puede rastrearse en cuatro fenómenos concretos: “1) la quiebra de las instituciones políticas establecidas; 2) la pérdida de la legitimidad del Estado para una porción considerable de la población; 3) las contradicciones dentro del aparato Armado del Estado; y, 4) la ausencia física del Estado en algunas zonas del país”.¹⁸¹ Las balaceras en el congreso, los pliegos de los rebeldes, la policía politizada y la incapacidad de ejercer cumplida soberanía sobre el territorio eran ya patentes en 1951. El discurso de Laureano Gómez se encuentra, pues, en esta coyuntura y su promesa de un tiempo nuevo busca remediar la debacle estatal que se materializa no solo en la descomposición institucional, sino en la muerte de miles de hombres. Las cifras de la Violencia, establecidas por Paul Oquist¹⁸² a partir de los datos suministrados por Carlos Lemoine, director de Coldatos, permiten formar un panorama de este proceso, en el que año de la posesión de Laureano Gómez, 1950, despunta como el más sanguinario. De hecho, para 1951 el conflicto había cobrado ya el 70.6% de las víctimas mortales.

¹⁸⁰ Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, *La violencia en Colombia Tomo I*: 266.

¹⁸¹ Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, 256.

3. El discurso y la pacificación del Estado

La violencia y, por ende, la necesidad de la pacificación, se cuelan en el discurso presidencial de Gómez:

La supervivencia nacional no se ha obtenido, ciertamente, por concesión graciosa, sino con sacrificios que afectan lo más profundo de nuestros sentimientos. La vida humana ha sido el precio atroz que los colombianos, en hora desventurada, quisieron fijarle a su obvia y natural evolución histórica y política. Lo que debería haber sido la feliz culminación de una larga aun cuando no siempre honrosa práctica de nobles principios republicanos y civilistas sirvió, sin embargo, para que las pasiones embravecidas por la demagogia destructora quebrantaran las normas tradicionales a las cuales se había ceñido nuestro pueblo y tras la explosión agobiadora de una barbarie, que el orgullo herido de los buenos patriotas quiso reputar extranjera, sobreviniese un desdén insultante y casi absoluto por la dignidad de la persona humana.¹⁸³

El sacrificio de la vida humana al mantenimiento del Estado moderno, el poder que ejerce el Leviatán, se presenta en el discurso de Laureano Gómez al intentar resignificar las muertes como un sacrificio profundo que se hace por la supervivencia nacional. En el diagnóstico de Laureano Gómez el Estado sobrevive, aun cuando sea en cuidados intensivos. La situación apremiante exigía, desde luego, una explicación. Gómez establece la siguiente tesis: el problema está en que la nación abandonó el cauce natural de su evolución republicana y civilista, quebrando las normas tradicionales antes aceptadas por el pueblo en una explosión barbárica de “pasiones embravecidas” por la “demagogia destructora”. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Cuáles son estas normas tradicionales y a qué se refiere Gómez con las palabras “demagogia destructora”?

Para resolver estas preguntas hay que acercarse al pensamiento de Laureano Gómez. En “La salvación viene de Rusia”, una conferencia ofrecida en beneficio de la Sociedad de San Vicente de Paúl que fue leída en el teatro Colón el 27 de junio de 1938, el político conservador plantea algunas ideas relacionadas con su concepción de la historia y los procesos políticos. Conspicuo representante de la estructura de experiencia temporal

¹⁸³ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

que, según Ricoeur, debe marcarse con el acontecimiento de pensamiento que constituye la caída en descrédito de la filosofía hegeliana, afirma:

La historia de la cultura no es sino la adquisición de ciertos principios generales concernientes a la persona humana. En el principio de sus lecciones sobre la “la filosofía de la historia universal”, Hegel señala como substancial en ese estudio, el espíritu y su evolución. “Tenemos, dice, en nuestra conciencia universal dos reinos: el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Él es el ser que se eleva al segundo mundo”.

Este mundo del espíritu contiene el conjunto de nociones de justicia, de moralidad y de libertad que separa la existencia del género humano de las leyes simplemente biológicas, reguladoras instintivas y ciegas de la vida de las especies animales. Es el reconocimiento del fenómeno de la conciencia individual, que regida por la razón, encuentra la noción de lo universal, de donde se desprende la del Estado, como un descubrimiento de la inteligencia, para satisfacer a la necesidad de que lo universal sea reconocido y establecido. El concepto primordial es el de la persona humana y el del Estado es secundario como creación ideada para que dicha persona pueda realizar la totalidad de los fines a que aspira su naturaleza. Con esta idea clara de su fin, va unido el criterio para juzgar las diversas formas de estado que la historia nos muestra como ideas y soportadas por los hombres.

La cultura civil y política se mide, en los diversos pueblos, por el examen de las diversas fórmulas que emplean para obtener los fines universales con el menor detrimento de las libertades, prerrogativas y fueros de los individuos.

La esencia de la ideología bolchevique se encuentra en la sujeción de todo lo individual a lo colectivo. La persona humana, sus derechos, sus libertades, sus satisfacciones, su felicidad, sus dolores, nada valen ante el estado colectivista. De la humanidad no se investigan sino las exigencias de la masa como un conjunto biológico; así como los instintos primordiales de la especie animal que en ella existe. El segundo mundo de Hegel queda destruido. El ideal que se persigue ya no puede distinguirse de lo que Maeterlink, en su libro sobre los comejenes, denominaba “el instinto del termitero”.¹⁸⁴

Al comentar este pasaje, hace bien Henderson en señalar que las normas tradicionales que, según Gómez, dirigen el curso de la historia, corresponden a una visión “linear, metafísica y teleológica”¹⁸⁵ y que “podría llamarse también agustiniana-hegeliana”,¹⁸⁶ pues “Gómez veía la historia como una progresión hacia fines que el hombre no podía conocer con certidumbre, pero que podía interpretar y comprender a través de los preceptos morales contenidos en la doctrina cristiana.”¹⁸⁷ Formado por los

¹⁸⁴ Laureano Gómez, *Obra Selecta: 1909-1956*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1982: 227.

¹⁸⁵ James D. Henderson, *Las ideas de Laureano Gómez*, 116.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 116.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 116.

jesuitas en el humanismo clásico y el neotomismo y firme creyente de la religión católica, distingue dos ámbitos claramente delimitados: el biológico y el espiritual. En el biológico se encontrarían los procesos sensibles y apetitivos que, siendo comunes a las plantas, los animales y los hombres, tienen como fin el mantenimiento de la vida. Lo distintivo del hombre, su diferencia ontológica, se encontraría, pues, en el reino espiritual, donde se encuentran las nociones de justicia, moralidad y libertad que son inteligibles por la razón humana. Para Gómez, la experiencia fundamental mediante la cual el hombre participa del mundo inteligible es la de la conciencia humana, por lo que la noción de persona es medular en su concepción de la política. Solo partiendo del principio de la persona puede derivarse el Estado, toda vez que forma parte de la naturaleza de los hombres el que se asocian para realizar los fines que les son propios.

La noción de persona es el punto de contención de la intransigencia de Gómez con respecto a su versión del comunismo. Para él, el comunismo era una forma de Estado que representaba una organización social basada exclusivamente en “las exigencias de la masa como conjunto biológico”. Inaceptable, pues, en este sistema de creencias, el que el centro no fuese la noción de persona. Para Gómez, aceptar los principios que, según él, articulaban el comunismo, significaba desviarse de un cuerpo doctrinario al cual adjudicaba el carácter de verdades eternas, obvias y naturales. Artículos de fe tomados de la filosofía aristotélica, agustiniana y hegeliana cimentaban ideológicamente los caminos de un “Orden” que se consideraba eterno. A lo dicho por Henderson habría que agregar algunas doctrinas tomadas del pensamiento aristotélico que mostrarán su utilidad heurística para señalar ciertos núcleos ideológicos del discurso de Laureano Gómez.

Una de las doctrinas centrales de la filosofía aristotélica es la del escalonamiento de las facultades. Para Aristóteles, cada ser vivo tenía un lugar definido en un orden con arreglo a sus fines. Entre los seres animados existían, pues, claras diferencias ontológicas según sus facultades. Así:

Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen de imaginación, mientras otros viven gracias exclusivamente a esta. En cuanto al intelecto teórico, es otro asunto. Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma.¹⁸⁸

La facultad nutritiva, la sensitiva, el movimiento local y el razonamiento y pensamiento discursivo son facultades organizadas de manera jerárquica, en tanto las facultades superiores aventajan en dignidad a las inferiores. La jerarquía anterior tiene tendrá consecuencias éticas en las vidas de los hombres, pues en unos, los continentales, prevalecerá el alma racional, mientras que en otros, los incontinentes, prevalecerán los apetitos. A su vez, tales gradaciones tendrán impacto político. Para Aristóteles, la ciencia política es la ciencia soberana y “más que todas arquitectónica”¹⁸⁹, pues se ocupa por excelencia del bien humano y, por lo mismo, “es menester que el político posea algún saber de las cosas del alma, no de otro modo que el oculista debe conocer todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimada y mejor que la medicina”.¹⁹⁰

El orden del mundo político de los hombres deberá proceder con arreglo a la naturaleza del hombre, cuya alma es tal que hay “una parte irracional y otra dotada de un principio racional”. La parte irracional tiene, a su vez, dos partes. Una que, como se dijo anteriormente, es común a todos los vivientes y consiste en el principio de nutrición y crecimiento –pero esta no tiene relevancia ética, pues “en el sueño en nada puede distinguirse el hombre bueno del malo”. El otro elemento de la naturaleza irracional participa parcialmente de la razón, esta es la parte “concupiscible y en general

¹⁸⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2014: 177-178.

¹⁸⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. México: UNAM, 2012: 2.

¹⁹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. México: UNAM, 2012: 25.

desiderativa” y se dice que participa de algún modo de la razón en tanto puede someterse o no a ella; estando allí la diferencia entre los hombres continentales y los que no lo son.

Lo anterior es relevante pues reafirma el carácter directivo de la racionalidad en la concepción aristotélica del hombre. “Así, es menester que los deseos sean moderados y pocos, y que en nada contraríen a la razón y es esto lo que entendemos por dócil y disciplinado. De la manera que el niño debe vivir según el mandamiento de su ayo, así también la parte concupiscible según la razón”.¹⁹¹ Dicha relación jerárquica se reproduce, en formas harto complejas, en la organización política, pues en una organización armónica no se puede dar que aquellos hombres incapaces de controlar sus apetitos puedan mandar sobre la minoría selecta de los hombres capaces de controlar los suyos.

Analizando los diferentes sistemas de gobierno, Aristóteles se detiene en uno de los problemas constitutivos de la República:

Donde muchos están, cada uno tiene su parte de virtud y prudencia, y reunidos viene a ser la multitud como un solo hombre dotado de muchos pies y muchas manos y muchos sentidos, y así también en el carácter y la inteligencia. Y por esto el público juzga mejor que uno solo de las obras musicales y poéticas, pues unos juzgan de una parte, otros de otra y todos de todas. Pero asimismo los hombres superiores aventajan individualmente a la multitud en que los elementos dispersos y separados se han reunido en una unidad, al modo que, en la opinión común, los hombres hermosos aventajan a los que no lo son, y las obras pictóricas a la realidad, por más que aisladamente el ojo de éste hombre u otro rasgo de este otro puedan ser más bellos que sus correspondientes en la pintura. Por lo demás, no es tampoco cosa averiguada que esta superioridad de la mayoría sobre la minoría selecta pueda darse en cualquier pueblo y en cualquier multitud; y aun podría decirse ¡por Zeus!, que en ciertos casos es manifiestamente imposible, pues el mismo argumento podría aplicarse a los animales, ¿y qué diferencia práctica hay entre los animales y ciertos hombres? Con todo, nada impide que el susodicho principio sea verdadero en el caso de ciertas multitudes. Y con base en estas consideraciones podría resolverse no sólo la dificultad primeramente planteada, sino la otra que le es conexas, o sea en qué materias ha de ser suprema la autoridad de los hombres libres y de la masa ciudadana (tomando esta expresión para denotar a quienes ni son ricos ni poseen en absoluto alguna excelencia valiosa). Que estos hombres tengan acceso a las altas magistraturas (no deja de ser peligroso, toda vez que su injusticia e insensatez les llevaría respectivamente a obrar injusta o erradamente). Mas por otro lado es peligroso también no admitirlos ni darles parte en el poder, porque la ciudad donde son muchos los pobres y privados de honores estará por fuerza llena de enemigos.¹⁹²

¹⁹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. México: UNAM, 2012: 75.

¹⁹² Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Política*. México, Editorial Porrúa, 2010: 276.

En el anterior pasaje queda expuesto con claridad en qué sentido es problemática la masa ciudadana en la toma de decisiones de la República. Según el caso, esta puede tener una conformación tal que sus intereses contravengan el juicio de la minoría de expertos, pero su participación en la vida política hace que no puedan ser dejados de lado sin más. Como se verá más adelante, una de las estrategias gubernamentales de Laureano Gómez para ajustar el vínculo entre el gobierno y la población civil será la limitación de los efectos de la democracia liberal y el campo de los discursos que tipifica como “demagogia destructora”. Para el político conservador, la violencia era la consecuencia del desorden y, por lo tanto, el restablecimiento del orden tendría un efecto pacificador al obrar una rejerarquización social por medio de la cual se pusieran a raya los apetitos desbocados que este asociaba a la popularidad de las doctrinas socialistas, que prometían a los obreros una conquista violenta de las ventajas materiales que les eran negadas. Continuando con el discurso puede verse que:

Frente a la tremenda realidad de la violencia que amenazaba hundir a la República y aun destruir sus propios cimientos, nos levantamos con resuelta voluntad quienes no nos resignábamos a que la República desapareciera en el caos. Y contra tan terrible flagelo hemos luchado sin descanso. Y si el castigo implacable que ha sufrido Colombia puede aparecer, en determinados instantes, más fuerte que nuestras posibilidades de contención, culpa es de las limitaciones humanas. Y si aún subsiste es a despecho de nuestro colérico y adolorido anatema.

Abrigamos la sincera convicción y la esperanza más vehemente de que la concordia es ya definitiva y de que ha cesado el periodo de locura que nos precipitó al borde del caos, que obnubiló la inteligencia y que hizo perversas las instituciones que considerábamos óptimas.

Fue así como la estructura jurídica del país, afianzada en el promontorio magistral de la sabiduría del señor Caro, se desnaturalizó. El número quiso vencer a la razón y la sectaria tosudez pretendió agobiar con un diluvio de fórmulas vacías, mal invocadas y traídas, el sentido natural y obvio de las cosas.¹⁹³

Para Gómez, el número no puede vencer a la razón, pero no solo porque no puede compararse el juicio de la masa con el juicio de la minoría de expertos, sino porque las leyes inteligibles a la razón, el mundo espiritual, no es variable ni negociable, sino estable y eterno. Henderson señaló que la concepción de historia de Gómez era “agustiniana-

¹⁹³ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

hegeliana”, e hizo bien, pues es de inspiración agustiniana y católica la diferenciación entre ley temporal y ley eterna. Para Agustín: “la razón nos ha demostrado ya evidentemente, a saber, que los que viven según la ley temporal, no pueden, sin embargo, quedar libres de la ley eterna, de la cual, como dijimos, procede todo lo que es justo y todo lo que justamente se modifica”¹⁹⁴. Si las leyes temporales deben conservar el arreglo a las leyes eternas, ya que las leyes eternas son la fuente de todo lo que es justo, una modificación de las leyes temporales que no parta de las leyes eternas será, a todas luces, injusta. Por eso, las reformas “ateas” del liberalismo, que no provenían de la doctrina católica –el arca de las leyes eternas– eran injustas.¹⁹⁵

En concordancia con la ley eterna y la doctrina católica estaba la estructura jurídica del país tal y como está contenida en la Constitución de 1886. De hecho, el valor que Gómez identifica en dicha Carta no se encontraba únicamente en el conjunto de leyes, sino en el hecho de que esta se había consagrado como la expresión típica del alma de la Nación. Su modificación, entonces, era menos que deseable. El problema se remite, desde luego, a las reformas liberales tramitadas en 1936 por el gobierno liberal de Alfonso López Pumarejo. La oposición, ya identificada, de Laureano Gómez a tales reformas ha sido estudiada por diferentes investigadores. Francisco Gutiérrez Sanín afirma, por ejemplo:

Laureano Gómez supo utilizar el problema religioso en varios sentidos. Primero, como una fuente de cohesión, que funcionaba hacia adentro y hacia fuera. Su insistente denuncia a los masones y a los judíos incitaba a los conservadores a cerrar filas alrededor de motivos católicos. Segundo, en esta misma tónica, como *casus belli*. Las reformas de 1936 eran una ruptura del orden constitucional y legal. Esta declaratoria ponía contra la pared a los conservadores moderados, que

¹⁹⁴ San Agustín, *Obras Filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009: 301.

¹⁹⁵ Antes de continuar, hay que decir que el excurso por la filosofía aristotélica y la anterior referencia a las doctrinas agustinianas de la ley eterna y la ley terrenal no tiene el propósito de situar a Laureano Gómez en una línea de continuidad que lo armonice en una posible historia de las ideas. Lo que la filosofía aristotélica y las doctrinas agustinianas permiten comprender está desprovisto, en este caso, de contenido filosófico y teológico. Tales discursos permiten restablecer, en cambio, las líneas de fuerza de una forma de gubernamentalidad corporativa que, ajena al mundo griego, se articula en el pensamiento católico. En el rechazo de Gómez a la democracia liberal, que resuena con el problema de la República formulado por Aristóteles, no palpita una discusión propia de la historia de las ideas políticas, sino uno de los mecanismos de la estrategia de gobierno que concibe el poder político como el ordenamiento de las almas según sus dignidades y sus fines; estructura jerárquica en la que el poder se ejerce desde lo más digno a lo menos digno.

quedaban en el dilema de seguirle la corriente a Laureano o aceptar lo que este describía como una violación del espíritu y la letra de 1910.¹⁹⁶

El “problema religioso” fue la denominación dada por el liberalismo a la secularización de la Constitución nacional¹⁹⁷. Laureano Gómez, que se hallaba a la sazón como director del Partido Conservador, declaró la abstención del Partido en el proyecto reformista. El debate sobre el “problema religioso” se desarrolló durante 1935, prolongándose hasta enero de 1936. Con las firmas de Ignacio Rengifo, Pedro J. Berrío, Laureano Gómez, Mariano Ospina Pérez, Augusto Ramírez Moreno, Pedro María Carreño y el general Amadeo Rodríguez, el Directorio Conservador publicó un boletín en el que se declaraba que los dirigentes conservadores no estaban obligados a acatar reformas constitucionales en las cuales no habían participado. Sin embargo, el 9 de enero de 1936 se presentó en el Congreso una Constitución modificada, en la que el nombre de “Dios” se eliminó del “Preámbulo” y en la que se suprimía la influencia de la Iglesia en la educación pública.¹⁹⁸ En el discurso de Gómez aparecen trazos claros de su inconformidad con las reformas introducidas por sus contrincantes políticos:

La Constitución Nacional, que hubiera podido ser entonces el punto de referencia para la unificación de los criterios, tuvo tantos sentidos equívocos cuantos quiso darle el sectarismo. El texto de la Carta interpretado con sentido común hubiera sorteado todos los obstáculos del angustioso periodo de incertidumbre política que vivió el país, de no habersele añadido los elementos para su propia ineffectividad.

La Constitución de 1886 es, por no haberse plasmado jamás con éxito la penetrante visión del Padre de la Patria, la primera síntesis consciente de la personalidad Jurídica colombiana. Subsiste como expresión profundamente verídica de la mentalidad de nuestro pueblo y muchos años pasarán antes de que las modalidades de los nuevos tiempos impongan su desvertebración. La Carta de 1886, que empezó siendo el resultado práctico de una doctrina se ha convertido en el símbolo natural de una manera de ser colectiva. Es que, en cierto modo, las constituciones no se hacen, sino que nacen, mejor dicho, se encuentran, se descubren. Están en el tiempo como modalidad de la existencia de los pueblos, inscritas en el círculo de sus tradiciones, de sus sentimientos y de sus esperanzas. Las constituciones valen hasta el límite en que ellas representen las realidades nacionales; por el suave acomodo que den a la vida de los gobernados; por el descanso intelectual que propicien a quienes quieren encontrar en su contenido un trasunto lógico de su propia organización mental.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Francisco Gutiérrez Sanín, *La destrucción de una República*. Bogotá: Taurus, 2017: 374.

¹⁹⁷ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 341.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 343.

¹⁹⁹ República de Colombia, *Anales del Congreso*, 1951 (1-23).

Lo que, para Gómez, representa para la penetrante visión de Miguel Antonio Caro es un tipo de estructura jurídica que, anclada en la doctrina de la Iglesia, tiene la capacidad de dictar los fines que deben ser acatados por la población. La búsqueda de la homogeneidad se hace patente en la expresión “el punto de referencia para la unificación de los criterios”, que pretende alcanzarse para rectificar los “equivocos” introducidos por el liberalismo político. Se trata, sí, de la lucha del faccionalismo político, pero más aún de la búsqueda de un consenso social absoluto, fundamental para la gobernabilidad en términos corporativos.

La metáfora orgánica que hace brotar la Constitución de los sentimientos y las esperanzas de la población apela a un trasfondo consuetudinario que coincide con el orden doctrinario del conservadurismo. En la práctica, lo que se intenta consolidar es un proyecto de nación unificada por la fuerza del Estado, cuestión que remite a la caracterización que hace Williamson del corporativismo autoritario: “las estructuras corporativistas [que] han sido establecidas como tal para asegurar el mayor nivel de control estatal practicable”.²⁰⁰ No en vano considera Gómez que: “Las constituciones valen hasta el límite en que ellas representen las realidades nacionales; por el suave acomodo que den a la vida de los gobernados; por el descanso intelectual que propicien a quienes quieren encontrar en su contenido un trasunto lógico de su propia organización mental”. El orden lógico y obvio debía traducirse en un Estado fuerte, que valga como jerarquía natural para los gobernados y evite el descarriamiento de la sociedad.

4. La doctrina social de la Iglesia y el conflicto obrero-patronal

Continuemos, pues, con el discurso de Gómez:

²⁰⁰ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

Pero el tiempo que muda los sentimientos de los hombres y su manera de pensar, cambia también el significado inicial de las instituciones. Y así la Carta que fuera en 1886 adelanto milagroso sobre todas sus contemporáneas, ya en algunos aspectos se ha quedado a la zaga. Sin disminuir la reverencia que merece la obra que nos legaron los constituyentes, parece que ha llegado el momento de incluir lo que hay todavía de incipiente en el plexo sentimental del país y de otear hasta el detalle los episodios recientes de nuestra vida política durante los cuales se quebrantó la fe que los colombianos tenían en la hasta entonces indiscutida bondad de los principios constitucionales.

Desde cuando se idearon las bases de la estructura constitucional que hoy nos rige ha aparecido en el mundo un fenómeno nuevo, antes no presentido, que socava los fundamentos de la organización social y altera radicalmente el sentido de los conceptos políticos. El comunismo impone a las naciones que todavía hoy pertenecen a la civilización occidental un sistema de vida y de defensa que los constituyentes no estaban en capacidad de imaginar, pero que los legisladores contemporáneos no pueden desconocer.

Esta generación que supo dar en valentía y en sacrificio lo que las circunstancias más adversas quisieron exigirle, no debe dejar su obra trunca, ni puede resignarse ante las simples fórmulas después de haber pasado por una tremenda experiencia, cual si de pronto un invencible sentimiento de fatiga la dominara. No quedaron exhaustos los guerreros, sino por el contrario, ansiosos de nuevas oportunidades para dar pábulo al anhelo procreador que sobreviene a toda destrucción.

En el país han sucedido grandes cosas. Nuestra propia historia contemporánea está plagada de acontecimientos cuya trascendencia aún no nos es dado adivinar. Pero sabemos, sí, que todos ellos fueron orientados por un acerbo doctrinario que nos sirvió de guía en los momentos de confusión e incertidumbre, en aquellas horas en que temíamos que nuestro destino era el constante sacrificio sin esperanza. Ahora, cuando ya no se trata de sobrevivir sino de perdurar, con mayor razón ese caudal ideológico debe ser un elemento determinante de la culminación institucional que haya de tener la vasta empresa que hemos acometido.²⁰¹

¿Qué había en el plexo sentimental del país? ¿Qué se encuentra al otear hasta el detalle los episodios recientes de nuestra vida política? ¿Por qué se quebrantó la fe que los colombianos tenían en la hasta entonces indiscutida bondad de los principios constitucionales? La progresiva modernización del país llegó con luchas agrarias, movimientos laborales y la difusión de las ideas comunistas. A propósito, Paul Oquist arroja en su estudio una interesante hipótesis para estudiar los cambios socio-económicos y los conflictos entre clases en la primera mitad del siglo XX. Según él:

Al contrario del caso colonial, de un Estado fuerte dentro de una fuerte estructura del dominio social, o del caso republicano del siglo XIX, de un Estado débil dentro de una fuerte estructura de

²⁰¹ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

dominación social, la Colombia del siglo XX vino a caracterizarse progresivamente por un Estado cada vez más fuerte dentro de una estructura de dominio cada vez más debilitada. El fortalecimiento del Estado fue diseñado para estructurar las relaciones entre las clases y para facilitar la transformación de las estructuras socio-económicas de la nación en capitalistas modernas.²⁰²

El proyecto corporativista fue, para Laureano Gómez, la solución a la pérdida de dominio del gobierno sobre la población. Como estrategia de gobierno propia de la razón que busca asegurar la supervivencia del Estado, regresa el fundamento jurídico a la doctrina cristiana, con el propósito de solucionar los conflictos sociales que acompañaron el proceso de modernización del país. Se busca, pues, imponer el consenso y la conformidad de los diferentes grupos sociales con respecto a los valores de un sistema corporativista de carácter católico. Tal era su forma de solucionar el derrumbe parcial del Estado: recuperando el control estatal y el dominio sobre la sociedad por medio de una tecnificación de la política y una rejerarquización de la sociedad. A despecho del modelo de Schmitter, reacio a integrar los discursos en el análisis empírico, dotar de entidad histórica el corporativismo colombiano requiere considerar la red ideológica que permitía hacer de la doctrina católica una fuente válida de metas y valores para la organización estatal, aun cuando una en buena parte de la población dicho consenso no pudiera ser conseguido más que mediante la coerción. En este sentido, vale mencionar de paso el trabajo de Saether a propósito de la Federación de Cafeteros, toda vez que propone comprender la diferencia entre esta agremiación y la Sociedad de Agricultores Colombianos, justamente porque la primera, presuntamente movida por la doctrina social de la Iglesia, habría buscado abiertamente el concurso de los pequeños productores, mas no la participación exclusiva de los grandes terratenientes:

Otro aspecto interesante de la Federación es que desde 1927 ha intentado tener el mayor número posible de asociados. Mientras que la SAC en 1927 sólo tenía 177 miembros, para finales de 1928 la Federación ya contaba con dos mil y el número aumentó rápidamente en los siguientes años. En contraste con la vieja SAC, que principalmente estaba compuesta por terratenientes y comerciantes de Cundinamarca y Tolima, la Federación sería integrada por todos "los interesados en la industria del café de las diferentes secciones del país", como decía en los estatutos.

¿De dónde provenían estas ideas de crear una organización cuasiestatal de productores tanto pequeños como grandes de todo el país? Lo más probable, aunque difícilmente demostrable con base en los informes publicados en la misma Federación, es que se fundamentaban en las ideas

²⁰² Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, 217.

propuestas por el Papa León XIII en su *Rerum Novarum* en 1891, que después fueron acogidas y fomentadas por muchos conservadores tanto en Europa como en América y que llegaban a formar parte de la ideología política que a veces se llama catolicismo social o simplemente corporativismo. Estos términos son suficientemente ambiguos para que sea necesario definir específicamente el modo de utilizarlos en este contexto.²⁰³

El carácter pastoral y policlasial de la doctrina social de la Iglesia, su imbricación con la Carta de 1886 y su firme arraigo institucional en el territorio permitía suponer que sus principios eran susceptibles de ser propuestos como fin último de la cooperación social. Las ventajas logísticas que tenía la Iglesia para su difusión, su coherencia con la estructura paternalista en la que coincidían buena parte de los grandes y pequeños productores, permite a Saether suponer que esta fue el elemento distintivo entre ambas Federaciones. Los réditos políticos que pretendía sacar Gómez de tal recurso eran, pues, expectativas razonables de un observador de la realidad social del país. El problema estaba, sin embargo, que lo que se presentaba a Laureano Gómez como un movimiento razonable en su esfera de observador político, chocaba con obstáculos intolerables en su esfera de creyente doctrinario: el disenso. El estudio de Mary Roldán, por ejemplo, explica con detalle para el caso de Antioquia cómo la disidencia con respecto al modelo cultural departamental, que la investigadora asocia al modelo católico-paternalista, fue una de las fuentes de Violencia en los sectores periféricos que no se identificaban con este patrón.

Ahora bien, lo interesante del caso del corporativismo laureanista es que, aunque ha sido catalogado como un intento radical de regresar a un Estado confesional, visto desde la perspectiva de la arqueología religiosa de Michel de Certeau, podría comprenderse como hito en la descristianización del Estado. Esto sucede porque del uso que el corporativismo laureanista le da al hecho religioso resulta la disolución definitiva en ética de la experiencia de lo religioso. Aquí, el argumento central es que solo como ética, mas no como experiencia religiosa, puede integrarse la doctrina social de la Iglesia a la razón de Estado. Es esta comprensión de la religión la que permite que sea

²⁰³ Steinar Saether, “Café, conflicto y corporativismo: una hipótesis sobre la creación de la Federación Nacional de Cafeteros de Colombia en 1927”, 159.

potencialmente integrada como apéndice de la racionalidad estatal, que busca conseguir un consenso total para sostener un determinado estado de cosas.

La disolución de la religión en ética, instrumentalizable como mecanismo de rejerarquización social, no pretende, pues, “poner en práctica” una verdad religiosa, sino afinar una forma de moralidad social con el fin de preservar un orden. Dicho desplazamiento de lo religioso hacia lo ético arrastra, las características ideológicas de la comunidad religiosa, sin arrastrar lo específico de su relación con el hecho religioso. A esto llama Michel de Certeau la formalidad de las prácticas: el paso de la organización religiosa a la ética política o económica. Para de Certeau, disolver en ética la relación con el hecho religioso significa desplazar de los marcos de referencia, luego de lo cual: “el contenido de las prácticas no cambia casi nada, cambia más bien lo que yo llamo su formalidad”. El corporativismo laureanista, al hacer de la ética contenida en la doctrina social de la Iglesia una práctica estatal de construcción de consenso, dio un viraje decisivo hacia la formalización de las prácticas.

El uso de la práctica religiosa como razón de Estado no fue, sin embargo, exclusivo de Laureano Gómez. La misma estructura puede rastrearse en el diagnóstico de la violencia hecho por Belisario Betancur:

Si los partidos políticos colombianos continúan moviéndose como en el pasado, estarán clausuradas todas las esperanzas. Hay un momento en que las explosiones populares se salen de su control, escapan a su manejo para fomentarlas y desde luego para disminuirlas. En la urdimbre de nuestra tragedia el rencor político obra poderosamente. Pero hay situaciones locales con su propia mística salvaje. De no pocos poblados en las zonas neurálgicas de la violencia suelen salir expediciones punitivas que quizás no vivan de esa industria atroz pero son gentes enceguecidas por la guerra santa de los partidos, que buscan vengar la muerte de copartidarios a quienes no conocieron y a quienes identifican políticamente porque cayeron en una zona geográfica que creen pertenencia exclusiva de su respectivo partido. A veces parece que el discernimiento contuviera la orgía, pero de nuevo se presentan los pávidos hechos sangrientos en la ronda de los sacrificios humanos.

En la lucha contra esta insensata violencia irracional, contra ese veneno de la sociedad, los dirigentes deben retomar sus responsabilidades, sin salvedades de colores políticos, ni de grupos sociales. Porque a todos compete una responsabilidad en esta cruzada de entendimiento; y porque cada colombiano, sea cual fuere su nomenclatura política o su posición en la sociedad, puede ser determinante de una cuota no exigua de reflexión y de apaciguamiento.

Para este propósito es necesario civilizar las agitaciones públicas, modernizar las herramientas, acercar las capas directivas al pueblo en forma que cada colombiano -habitante de la ciudad, de la aldea o del campo-, se sienta permanentemente vinculado a las jerarquías, los programas, a los depósitos de cada partido. Acercar sinceramente los partidos al pueblo, a sus necesidades auténticas, a sus urgencias, a su anhelo de educación, de asistencia hospitalaria, de dirección técnica, de crédito barato. Y, primordialmente, insistir hasta la fatiga en que el recobro de los resortes morales que son freno tan eficaz para el hombre mismo, para Colombia es el contrapunto inexorable de su reincorporación histórica.²⁰⁴

Dispuestos a resolver el problema del comunismo, de la modernización y la violencia, los políticos conservadores se decantaron por el corporativismo, una tecnificación de la política que, prometiendo restaurar las jerarquías y solucionar el conflicto social, consolidó el proceso de descristianización del Estado formalizando las prácticas religiosas. La remoralización de la sociedad a partir de la doctrina social de la Iglesia católica fue parte modelo del modelo de “reconciliación” nacional, por medio del cual se intentaba recomponer el lazo entre población y Estado para resolver un problema de gobernabilidad. Sin embargo, dado el escaso consenso con respecto a la doctrina impuesta y la debilidad del gobierno para imponerlo autoritariamente, la solución ideológica terminaría por hacerse obsoleta en una sociedad moderna en la que la pluralidad de grupos de interés ya no admitía consenso con respecto a los fines últimos. El anterior estallido no significaría el fin del corporativismo, sino la necesidad de su reedición en otros términos. El corporativismo de estrategia ideológica laureanista sería recompuesto en la dictadura de Rojas Pinilla como forma de gubernamentalidad tecnocrática, que ya ha atravesado por la “limpieza social que conduce progresivamente de las convicciones a las técnicas, de los programas ideológicos a los objetivos económicos, o incluso de las finalidades a los procedimientos”.²⁰⁵ En este, el ideal de armonía económica fue desplazando los principios cristianos, sin abrirle necesariamente un espacio a la creación de estructuras democráticas de carácter pluralista en las que se pudiese gestionar la participación de intereses contrapuestos a través del diálogo. El Estado, entonces, se descristianizó, mitigó el recurso a la normalización de la sociedad en

²⁰⁴ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

²⁰⁵ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

clave de doctrina católica, pero no dejó de proscribir el disenso, agravado luego por la emergencia de los grupos guerrilleros. Esta cuestión, que habrá que dejar apenas mencionada por ahora, será materia de proyección en las conclusiones de este trabajo.

La unificación, la restauración del orden y la imposición de consenso fueron delegados por Laureano Gómez a la vía de hecho, representada por la coacción partidista de la policía conservatizada, y a la vía de derecho, representada por la propuesta de una reforma Constitucional en clave corporativista :

El gobierno os propone, señores Congresistas, la convocatoria de una Asamblea Constituyente que revitalice el contenido doctrinario de la Carta, que dé actualidad a sus preceptos, que elimine las incoherencias funcionales reveladas por el uso, y que adopte jubilosamente, anticipándose a todos los presagios, las innovaciones características destinadas a imprimir la fisonomía propia de esta nueva de la historia colombiana.

Esta Constituyente debe ser excelsa por la selección de sus miembros, ecuánime por la medida de sus disposiciones, eficaz por la agilidad de sus deliberaciones. En ella todos los colombianos deben encontrar su representación genuina, libre del rigorismo artificial que exigen los partidos, por encima de los sistemas de proporcionalidad a los que el hombre contemporáneo se empeña en subordinar sus actuaciones públicas.²⁰⁶

El papel desquiciante de la retórica partidista en los años de la Violencia sería reconocido posteriormente por Laureano Gómez: “no son escasos ni afortunados los rastros que la Generación del Centenario deja”.²⁰⁷ El castigo del “rigorismo artificial que exigen los partidos” es otra forma de cuestionar el disenso, que se veía, en últimas, como la principal causa del conflicto y el responsable de que las doctrinas comunistas de la lucha de clases encontraran oídos dispuestos. En la eliminación del disenso está, pues, la clave de la integración del corporativismo al mantenimiento de la República:

Y por añadidura el Gobierno estima que, en los actuales momentos, conviene a la tranquilidad pública la participación de todos los partidos en la discusión de estos graves problemas del Estado y que la Constituyente brinda la ocasión de invitar al adversario para que patrióticamente colabore en una misión que solo busca garantizar a los colombianos un futuro de paz y progreso. Como todos vosotros comprendéis, una reforma constitucional realizada por el Congreso no podría satisfacer este sincero y cordial propósito de la actual Administración.

²⁰⁶ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

²⁰⁷ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 611.

La convocación de una Constituyente mediante un acto legislativo es un procedimiento extraordinario que no rompe la continuidad Jurídica de la Nación, y que tiene antecedentes en nuestra historia constitucional.

La opinión pública señala desde hace mucho tiempo algunas reformas constitucionales indispensables y urgentes. En círculos menos numerosos, pero de mayor versación en estas materias, se indican otras de carácter más técnico, que busca una mayor armonía jurídica y un desarrollo funcional más lógico. Las unas y las otras tienen por fundamento la experiencia que muestra los inconvenientes y fracasos de cada uno de los preceptos que se pretende modificar.

Hay en Colombia un sentimiento unánime: no volver a transitar el camino que nos ha conducido al caos y a la violencia. Pero muy pocos han advertido que ese camino se inició hace muchos años, cuando por desidia intelectual o por indebida sumisión a los mitos imperantes se sometieron todas nuestras instituciones jurídicas a un lamentable proceso de generalizaciones que tenía invariablemente a la política como elemento igualitario.

Porque no ha sido solo falta de imaginación o de inventiva la causa de que las distintas creaciones de la organización jurídica colombiana tengan todas un mismo origen, una actividad determinada por una misma fuerza, un resultado idéntico: la política. Y no la política en su noble sentido de ciencia que permite la ordenación de la comunidad al bien común, sino en el dudoso concepto de ser siempre el resultado numérico de una agregación artificial y caprichosa de voluntades.

Jamás el mayor número podrá destruir a la menor de las razones. Pero en nuestra organización Jurídica, después de idear instituciones benéficas que fueron creación prodigiosa de la inteligencia, se las entregó, para su funcionamiento, al arbitrio irresponsable de los sentimientos multitudinarios. Se ha confiado la dirección de los negocios públicos a los elementos que solo pueden proporcionar ímpetu; se ha pretendido hallar la verdad mediante la fijación de referencias extrínsecas que nada tienen que ver con la esencia de ellas, y que no poseen más fuerza de convicción que la que cada cual les quiere atribuir.

Los colombianos se han dejado engañar por los mitos y las fórmulas. Mitos que se reputan verdades axiomáticas, fórmulas que se tienen como expresión intangible de la juridicidad. Pero ha llegado la hora de deszocar los ídolos que nos impuso la propaganda demagógica, y de establecer una saludable distinción entre el formulismo casuista e infecundo, y el derecho, universal y creador.

El pretexto para que la política invada el ámbito nacional es el sufragio universal. Este sistema se ha apoderado, sin pena ni gloria de todo el andamiaje de la vida pública, y ha invadido también el ámbito de la actividad particular. Está en la raíz de todos los sucesos y parece ser el término de todas las acciones.

Con la generalización del sufragio universal se ha eliminado el sentido de responsabilidad de los colombianos. En el anonimato de los electores o votantes gregarios tienen disculpa toda gestión equivocada o la ineficacia de cualquier iniciativa. La pluralidad de opiniones no se resuelve por raciocinio, sino mediante operaciones aritméticas. Se delega en el dogma de la mitad más uno el compromiso individual de cumplir con el deber.²⁰⁸

²⁰⁸ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

En este aparte del discurso de Laureano Gómez no solo se concreta su propuesta de reforma constitucional, sino que se ofrece al “adversario” una curiosa forma de participar en la “discusión de los graves problemas del Estado”. Los “círculos menos numerosos, pero de mayor versación en estas materias” será la cohorte de intelectuales católicos y corporativistas liderada por la figura del padre Félix Restrepo, laureado intelectual cuya trayectoria académica mereció el encomio de liberales y conservadores. Las medidas “de carácter más técnico, que busca una mayor armonía jurídica y un desarrollo funcional más lógico” tendrán el sello corporativista, que se presentaba a sí mismo como una forma de tecnificación de la política que ofrecía a los gremios profesionales una representación política significativa en el congreso, a despecho de la representación asociada exclusivamente a la participación en los partidos políticos. Para Gómez es claro, por lo visto, que el camino del desorden, aquél que condujo a la violencia bipartidista, es el que labraron las reformas hechas a la Constitución de 1886 y la irrupción de las masas, irracionales y revolucionarias, en la lucha por la representación política. Idólatras y mitófagos, los grupos disidentes tendrían que plegarse a la observancia de la ley eterna para discutir desde un punto de vista que pueda ser considerado “inteligible” a los ojos del político conservador. De lo contrario, cualquier argumento sería rechazado como motivado por los apetitos, la envidia y la insubordinación. Curiosa forma, pues, de plantear las condiciones de la discusión, que elimina *a priori* la participación de la muchedumbre irresponsable que, por no ser capaz de reconocer los prodigios de la inteligencia de Caro, ha perdido el sentido de la responsabilidad.

La arremetida de Laureano contra la multitud el sufragio universal no solo recuerda el problema planteado por Aristóteles para las repúblicas y también su concepción de la política como la búsqueda del bien común. Podría decirse que, ante el problema de las violencias, dará a la minoría experta –al círculo corporativista de Félix Restrepo que observa la ley eterna y está iniciado en la economía política– el papel del ayo y a la masa asignará el papel del niño que es constantemente vencido por los apetitos. El restablecimiento del orden será, en este sentido, la rejerarquización de la sociedad y el

descrédito de las estructuras pluralistas de la democracia liberal en las que “la pluralidad de opiniones no se resuelve por raciocinio, sino mediante operaciones aritméticas”. De esta leonina manera pretendió convencer Laureano Gómez a los miembros del partido opositor al gobierno de que participaran en su proyecto político: tildando de antemano sus principios políticos como extravíos y voces vacías.

Pero nada será suficiente a torcer de nuevo el destino histórico de Colombia. El pueblo tiene fe en sus conductores actuales y marcha resueltamente a la conquista de un venturoso porvenir. Cuanto más difícil y laboriosa ha sido la recuperación de la Patria, tanto más duraderos y firmes serán los bienes de la paz, de la justicia, del progreso y de la libertad dentro del orden en los años venturosos. Lo que se ha sembrado con sacrificio, con fe y con extinguido amor a la República no muere ni puede morir.

Honorables Senadores y Representantes:

Os corresponde una exigente tarea de servicio en la culminación de este ambicioso empeño de reconstrucción nacional. Estoy seguro de que la cumpliréis elevando las mentes y los corazones a la altura del sueño glorioso que presidió la vigilia y el heroísmo de los fundadores de la nacionalidad.²⁰⁹

De esta manera termina un discurso de Laureano Gómez que, como se ha visto hasta ahora, resulta una pieza fundamental del proyecto de reforma corporativista del Estado colombiano y, más aún, de la consolidación de una forma de gubernamentalidad contraria al disenso y al pluralismo. En adelante se caracterizará la “minoría experta” de intelectuales católicos que, en la primera mitad del siglo XX, defendieron el proyecto corporativista desde las más variadas tribunas.

5. Conclusiones

La propuesta de convocar una Asamblea Nacional Constituyente que tuviera la tarea de llevar a cabo una reforma estatal de corte corporativista fue lanzada por Laureano Gómez el 31 de agosto de 1951 en el Congreso nacional. Como se ha visto hasta ahora, los cambios contemplados por la propuesta del político conservador fueron coherentes con su diagnóstico de los problemas que atravesaba el país. Según él, las reformas hechas por

²⁰⁹ República de Colombia, Anales del Congreso, 1951 (1-23).

el liberalismo a la Constitución de 1886 y la difusión de las doctrinas comunistas habían tenido un efecto desestabilizador en una República asaz maniatada por los excesos del sufragio popular característicos de las democracias liberales.

Se ha defendido que lo característico de su proyecto de reforma estatal no fue el hecho de que diese un paso atrás en la secularización y modernización del Estado intentando restaurar las viejas alianzas entre el Estado y la Iglesia. En cambio, se puede afirmar que la reforma se caracteriza por su interés en la tecnificación de la estructura política. Se pretendía, en efecto, delegar a las estructuras de intereses organizados el papel de mediar entre el Estado y la población civil. Dicha reforma pretendía no solo contrarrestar el efecto que la vehemencia partidista había tenido sobre las dinámicas políticas, sino salirle al paso a los conflictos sindicales y al progresivo escalamiento de la violencia por causa de la tensión en las relaciones obrero-patronales. Ahora bien, de al consolidar una forma de gubernamentalidad pastoral que aparecía como la forma de resolver los problemas de la modernización del país.

Hecho esto, se despliega a continuación la red de escritores corporativistas colombianos, en la cual se presenta como nodo principal la obra del Félix Restrepo, quien, por el lugar que ocupaba en el sistema eclesial, acedémico y político, fungió como principal difusor de dicho proyecto en el país. El estudio presentado a continuación se mueve, entonces, entre los años de 1930 y 1951, entre la refundación de la Pontificia Universidad Católica Javeriana y la publicación de la encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pío XII, y la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente hecha por Laureano Gómez. Para el capítulo siguiente se deja la revisión del resultado de la Asamblea y la pregunta por el éxito o el fracaso del corporativismo en Colombia.

Capítulo III

La imprenta del Sagrado Corazón de Jesús: corporativismo, anticomunismo y doctrina social

*La Iglesia no se resigna a sepultar en un decente olvido a sus defensores.
Tarde o temprano ayuda a profanar sus tumbas.*

Nicolás Gómez Dávila, *Escolios II*

1. Introducción: las publicaciones de la Compañía de Jesús en Bogotá

La historia de la difusión de la doctrina social de la Iglesia en los años treinta está ligada a los avatares de la refundación de la Pontificia Universidad Javeriana, pues fueron sacerdotes jesuitas los que asumieron la tarea de confeccionar publicaciones de distintas cataduras para alcanzar a diferentes segmentos de la población con la noticia de las doctrinas de León XIII y Pío XI a propósito de la cuestión social.

La Universidad de San Francisco Javier fue reconocida por vez primera en la documentación de la Real Audiencia de Santa Fe en la Pascua del Espíritu santo de 1624, pese a haber estado funcionando desde 1622. Suspendida siglo y medio, luego de la expulsión de los jesuitas que en 1767 sancionase Carlos III, la Universidad Javeriana fue restablecida el 1° de octubre de 1930 por el Provincial de la Compañía de Jesús en Colombia, el Padre Jesús María Fernández S.J. En la sala rectoral del Colegio de San Bartolomé se reunieron los Padres Consultores de la Provincia, el Padre socio Félix Restrepo S.J., José Salvador Restrepo S.J., Gabriel Lizardi S.J. y Ricardo Calderón S.J. con los Padres Consultores del Colegio, Santiago Sádaba S.J., Elías Botero S.J. y Luis David S.J. Como secretario fungió Félix Restrepo S.J., el activista católico que habría de liderar la minoría selecta del corporativismo colombiano. El secretario grabó la

decimonovena resolución fundacional: “La universidad será integralmente católica, totalmente neutra en cuestiones políticas. Ni a los profesores ni a los alumnos se les permitirá ninguna actividad política dentro del recinto de la Universidad, ni en nombre de ella”.²¹⁰

Esta resolución, demasiado optimista como para resultar verdaderamente normativa en la década de los treinta, sería ignorada. Desde luego, bajo una concepción estrecha de política, bien podría defenderse que ninguno de los padres jesuitas y miembros fundadores estuvo involucrado directamente en actividades de dirección partidista, pero lo cierto es que su concepción de la educación y el humanismo distaba considerablemente de un modesto apostolado científico. Su intervención en la opinión pública se basó, como se dijo anteriormente, en un conjunto de publicaciones que, con diferentes precios y propósitos, brotaban del corazón de la Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, para alcanzar a diferentes grupos poblacionales. Son estas: *La Revista Javeriana*, *El mensajero del corazón de Jesús*, *Cruzados de la hostia*, *Fe, acción, sociología* y *Destellos*.

La Revista Javeriana se presentaba al público como una revista mensual de interés general. Su atractivo estaba en que “colaboran en ella muchos de los hombres de estudio más distinguidos de la capital”.²¹¹ Si otras publicaciones, con un público objetivo más modesto, se ahorraban el tratamiento de las cuestiones “abstractas”, en esta revista cabrían “todas las cuestiones que puedan interesar a la cultura nacional: filosofía, derecho y economía, arte y literatura, ciencias, sociología, pedagogía, historia, crónicas de los países hispanoamericanos, revista de libros y revista de revistas”²¹². Sus directores eran Félix Restrepo S.J., eminente intelectual jesuita cuya figura pasará a primer plano en el siguiente capítulo, y Simón Sarasola S.J., a la sazón Director del Observatorio Meteorológico Nacional.²¹³ El jefe de redacción era José Celestino Andrade S.J., director de la Biblioteca

²¹⁰ Antonio Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 105.

²¹¹ Félix Restrepo, “Nuestro nombre y nuestro propósito”. *Revista Javeriana*, año 1, no. 1 (febrero 1934): 3.

²¹² *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935): 26.

²¹³ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 117.

Javeriana, persona relevante en la creación de la Facultad de Letras y primer Decano de la misma en el año de 1935²¹⁴. El administrador fue Antonio Torres S.J., quien se encargó de la administración de todas las publicaciones de la Compañía, y el precio de la suscripción anual era de tres pesos, precio relativamente abultado si se tiene en cuenta que las otras publicaciones ofrecían suscripciones anuales de 15 0 30 centavos. Como se verá luego, tanto el precio como la presentación son consecuencia de la misión de la *Revista Javeriana*: servir como República de las letras de la élite conservadora.

El mensajero del corazón de Jesús era, en cambio, “el órgano oficial del Apostolado de la Oración”²¹⁵ y ofrecía lecturas selectas, amenas e instructivas. Su atractivo radicaba no solo en que formaba parte del orbe católico al ser uno de los 63 Mensajeros que se publicaban en 48 idiomas, sino en que “a sus lectores ha concedido Su Santidad el Papa indulgencia plenaria para la hora de la muerte”.²¹⁶ El director era el padre Luis R. David, S.J., quien participó en la refundación de la Universidad como ya fue dicho, y el administrador Antonio Torres S.J. La suscripción anual tenía el precio de un peso. Como veremos más adelante en este mismo capítulo, las publicaciones católicas sacaron enormes réditos de su capacidad de informar al lector de los hechos ocurridos en otras partes del mundo. En un contexto de progresiva modernización, donde la información corría cada vez con mayor facilidad, esta característica era una importante ventaja competitiva en el mercado de folletos.

Los *Cruzados de la hostia* era un “boletín mensual ilustrado, órgano oficial de la Cruzada Eucarística y de la obra misional pontificia de la Santa Infancia en Colombia”.²¹⁷ Su director y administrador era José Luis Niño S.J. y la suscripción anual tenía el costo de 15 centavos de peso. Por otra parte, el opúsculo *Destellos* consistía en “hojas de propaganda católica al alcance del pueblo, propias para repartir gratuitamente después de

²¹⁴ Cacia prada, *Félix Restrepo S.J.*, 112

²¹⁵ *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935): 26.

²¹⁶ *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935): 26.

²¹⁷ *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935): 26.

la misa o en los catecismos”.²¹⁸ Su director era Luis R. David S.J. y el administrador Antonio Torres S.J. Podían recibirse 100 hojas semanales durante un año por el precio de 13 pesos, o 100 hojas sueltas por 30 centavos. Lo que ambas publicaciones tienen en común es el que resultan ejemplares típicos de las publicaciones que se diseñaban para convertirse en ayuda del párroco en sus quehaceres evangélicos. *Los cruzados de la hostia*, por ejemplo, podía prestar una gran ayuda a la falange juvenil de la la Acción Católica, encargada de realizar la propaganda católica y de luchar contra la prensa liberal; *Destellos*, en cambio, podía servir a la falange femenina de la Acción Católica en las tareas del catecismo y la educación popular.

Una verdadera mina de oro del anticomunismo católico es la publicación quincenal creada por la iniciativa de Alberto Moreno S.J.,²¹⁹ *Fe, acción, sociología*: “publicación destinada a formar una enciclopedia popular católica al alcance de todos”.²²⁰ Inestable y combativo, el folleto bisemanal cambiará de título un par de veces en pocos años (1935-1937), pasando de ser “enciclopedia” a ser “propaganda” y, luego, un folleto expedido “por el triunfo social de Cristo Rey”. Se publicaban 24 folletos al año, divididos en tres secciones: fe, acción y sociología. Su director era Daniel Restrepo S.J. y su administrador era Antonio Torres S.J. La suscripción anual costaba 60 centavos de peso, mientras que cada folleto podía conseguirse en el mercado por cinco centavos.

El anterior capítulo de este trabajo defendió la tesis según la cual el corporativismo colombiano solo pudo integrarse plenamente a la razón de Estado al ser avalado como

²¹⁸ *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935): 26.

²¹⁹ Humanista, filósofo, teólogo, traductor, escritor, archivista, educador. Nace en la ciudad de Medellín el 19 de abril de 1899. Ingresó a la Compañía de Jesús el 19 de marzo de 1916 y es ordenado sacerdote el 24 de agosto de 1929.

Fue maestro de la Escuela Apostólica (La Merced) y del Colegio de San Pedro Claver de Bucaramanga. Ejerce simultáneamente diversos cargos: fue socio del Padre Provincial de 1932 a 1935; vicerrector del Colegio San Bartolomé en 1935; rector de la Universidad Javeriana durante 4 meses y medio en 1935, hasta que es nombrado nuevo Provincial de la Compañía de Jesús en Colombia desde 4 de abril de 1935 hasta 1941. Promueve los Ministerios y la educación en tiempos difíciles cuando el gobierno rescinde los contratos de administración de los colegios de Bogotá, Bucaramanga y Ocaña. Impulsa el espíritu misional entre los jesuitas, colabora con el Vicariato de Anking, China.

²²⁰ *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935): 26.

proyecto capaz de imponer un consenso doctrinario entre la población para resolver el problema de las violencias que, desde la perspectiva conservadora, aparecía como un descarrío de la nación y del espíritu jurídico del Estado ocurrido a causa de la difusión de doctrinas erróneas: el liberalismo y el comunismo. Pues bien, en este capítulo se pretende mostrar cómo, tras la refundación de la Universidad Javeriana, dos publicaciones de la Compañía de Jesús en Bogotá contribuyeron a difundir tanto la doctrina social de la Iglesia, como la interpretación de la realidad económica y política según la cual el conflicto obrero-patronal no podía ser dirimido por medios democráticos o comunistas, sino únicamente por el recurso a la caridad cristiana. Estas publicaciones fueron la *Revista Javeriana* y la *Enciclopedia popular católica: Fe, Acción, Sociología* (FAS). En el análisis de ambas publicaciones puede rastrearse: primero, una estrategia de comunicación diferente cuando se intenta llegar al pueblo y cuando se intenta llegar a los intelectuales; segundo, la difusión de la doctrina social de la Iglesia acompañada de la difusión del pensamiento de autores corporativistas; tercero, la radicalización del discurso católico en respuesta a las reformas liberales y su defensa acérrima de la conservación del *status quo* con el recurso a argumentos de corte neo-tomista y positivista.

2. Fe, Acción y Sociología: La Enciclopedia Popular Católica

FAS, el folleto que tenía a la masa obrera por público objetivo, trató los más variados temas: el catecismo, vidas de santos, fiestas religiosas... incluso publicó, en diferentes entregas, una sección llamada “Vocabulario ético”, en la que el director de la publicación, Daniel Restrepo S.J., como si se tratase de un diccionario de buenas maneras, definía palabras como “Amor” o “Amistad” mientras transmitía preceptos religiosos destinados a promover la castidad, el pudor y el rechazo a la doctrina de la lucha de clases. Ahora bien, entremezclados con estos números dulces y conciliadores, FAS puso también en las manos de sus lectores folletos aguerridos en los que se daba rienda suelta al anticomunismo, se pasaba una generosa cuenta de cobro al anticlericalismo liberal y se

organizaba a los obreros en la jerarquía de la Acción Católica; organización integrista y no partidista que pretendía dirigir la base laica organizada de la Iglesia católica.

González Arbeláez también fue nombrado asistente nacional de Acción Católica. Este movimiento fue promovido internacionalmente desde El Vaticano como una manera de reivindicar las injusticias de la sociedad industrial moderna, de acuerdo con las enseñanzas sociales de la Iglesia. Aunque era claro que afrontaba al socialismo marxista, por un lado, y al liberalismo capitalista, por el otro, la Acción Católica, en teoría, no se involucraría en la política partidista de ningún país. Tal vez por eso, la Conferencia Eclesiástica aprobó en 1933 como símbolos de la Acción Católica en Colombia un escudo y una bandera diseñados con partes iguales de azul y rojo, los colores tradicionales de los partidos Conservador y Liberal, respectivamente. La comunidad jesuita estaba vinculada estrechamente con la Acción Católica.²²¹

Como muestra Williford en su artículo, la Compañía de Jesús evitó participar directamente en la política caldeada de principios de los años treinta. Sin embargo, la doble crítica al socialismo marxista y al liberalismo capitalista y la adopción de la doctrina social de la Iglesia como sustento de la relación con la masa obrera, organizada progresivamente en la Acción Católica, tendría consecuencias políticas directas en cuanto a la expresión del programa corporativo en el gobierno de Laureano Gómez.

A continuación, realizaremos una revisión de algunos artículos que resultan especialmente llamativos en este sentido y que, como se dijo antes, permiten comprender hasta qué punto se había encargado la Compañía de Jesús de instalar en el sentido común la idea según la cual la difusión de los errores comunistas era causante de violencia, desmanes e incitadora a la barbarie.

La primera entrega de *Fe, Acción, Sociología* de 1935 se tituló “A favor del obrero” e incluyó los artículos “La Cuestión Social y la solución evangélica”, de Guillermo González Quintana S.J., y “¿Soluciona el Catolicismo el problema del salario?”, de Vicente Andrade Valderrama, S.J.²²² El primer artículo de esta publicación,

²²¹ Thomas J. Williford, “Aspectos del debate sobre la 'cuestión religiosa' en Colombia, 1930-1935”, *Revista de Estudios Sociales*, (diciembre 2011): 37.

²²² *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935).

que se presentaba a los obreros en un papel sencillo y en un formato de folleto que podía conseguirse por un módico precio, abre con las siguientes palabras:

Vamos a fijar por breves momentos nuestra atención, en el grave problema, que aflige hoy a la sociedad humana; problema que por su dificultad y compleja solución, parece esperar que otra inteligencia superior a la del hombre, y una voluntad misericordiosa y omnipotente, derrame sobre la humanidad herida el caudal de sus luces y el óleo cariñoso de la salud.²²³

Advirtiendo que el esfuerzo de la atención no tendrá que ser prolongado, Guillermo González ofrece a sus lectores una definición de la “cuestión social”. Designa esta el “gravísimo problema que presenta hoy un numeroso proletariado, enfrente de un pequeño número de opulentos propietarios”.²²⁴ En seguida se dispone a desarrollar el problema, examinando sus causas y revisando las posibles soluciones. A propósito afirma que la principal causa sería la implantación de un orden económico basado en el libre mercado en el que los trabajadores fueron aplastados sin misericordia. Recordando la encíclica de León XIII, González realiza un memorial de agravios del capitalismo en el que resalta principalmente el hecho de que bajo este sistema queda el obrero, que es dueño únicamente de su fuerza de trabajo²²⁵, a merced de la codicia del capital y de la producción acelerada que busca únicamente incrementar las ganancias.

Ahora bien, la clave del problema no está en la situación de los obreros, sino en que, según González, su mendicidad los hace susceptibles de atender a doctrinas que se apartan del seno de la Iglesia:

Sin embargo, el otro aspecto del problema es quizás más sombrío. Ante la propia miseria y el hambre de sus hijos ve el obrero el lujo y la saciedad de su patrono; y si éste no basta para suscitar en su corazón la envidia y el odio, hay hombres que dicen a su oído frases recibidas por el proletario como medios de la liberación de la necesidad que les oprime: “la propiedad es un robo”, “el obrero tiene derecho completo sobre su trabajo”.²²⁶

²²³ *Fe, acción, sociología*, no. 25 (enero 1935): 3.

²²⁴ *Ibidem*, 5.

²²⁵ *Ibidem*, 5.

²²⁶ *Ibidem*, 5.

Tales discursos encontrarían las heridas de los obreros y sembrarían en ellos la codicia. El agravante sería, además, que los obreros “persuadidos que por ningún medio pacífico se podrán apoderar de las riquezas de los patronos, se les presenta como necesaria para conseguir su objeto la revolución social”²²⁷. La revolución aparece en el texto de González, que continúa la exposición doctrinal de León XIII, como una solución incluso peor que la enfermedad, toda vez que: “significa la expropiación forzosa que sume a la sociedad en un estado peor que el actual”²²⁸.

La solución del problema recaerá, como se ha tenido la oportunidad de ver en el discurso de Laureano Gómez, en la sujeción de patronos y obreros a los preceptos de la caridad cristiana. “Es verdad que el capitalismo como orden económico es malo, pero no conduce necesariamente a las consecuencias antes citadas, sino mediante la mala voluntad humana”.²²⁹ No es que el sistema sea perjudicial, sino que los hombres son de mala fe: luego hay que proteger el sistema, pero cambiando el comportamiento de los hombres. En otras palabras, el error se encuentra no en la relación entre trabajo y capital, sino en la voluntad humana, que alberga la codicia y, en ella, la explotación y la venganza. Desde las doctrinas agustinianas sobre el libre albedrío establece el catolicismo que el error es un alejamiento del hombre de la ley eterna. Pues bien, si la época moderna es pródiga en mala voluntad, esto se debe a que esta: “depende a su vez de un concepto erróneo sobre el fin del hombre. En efecto: sobre una filosofía que niega a Dios, y por lo tanto la finalidad nobilísima de la vida del hombre, no se puede más que amontonar ruinas”.²³⁰ La Ilustración, que trastocó la relación entre Dios y el hombre, habría sido el error que conduce a la dislocación de la sociedad. Según González, el ateísmo priva al hombre de realizar la búsqueda del fin que le es propio, que no es otro que la búsqueda de Dios. En clave aristotélica, la asociación es natural entre los hombres y el resultado de dicha asociación es que estos puedan cumplir el fin que les es propio. Ahora bien, si la

²²⁷ Ibidem, 6

²²⁸ Ibidem, 6.

²²⁹ Ibidem, 7.

²³⁰ Ibidem, 7.

asociación entre los hombres pierde la armonía es porque los hombres no persiguen ya el fin que establece la ley eterna.

¿Cuál es, según González, este fin? El sacerdote jesuita escribe: “Era necesario orientar el hombre hacia su verdadero fin; y una palabra precisa, luminosa, riquísima, en sentidos y armonías viene a esclarecer su mente: ¡buscar el reino de Dios!”.²³¹ La oposición, vista con anterioridad en el pensamiento de Laureano Gómez, entre el reino de Dios y el reino de los hombres, entre ley eterna y ley humana, establecerá las condiciones propias de la solución que conjurará el fantasma de la lucha de clases y el conflicto social. El mundo del hombre, la ley terrena que cubre las interacciones entre capital y trabajo, empresarios y obreros, debe trazarse según la ley moral del evangelio y buscar el reino de Dios. La Iglesia se convierte, de esta manera, en la solución del conflicto social, porque, como custodia de la ley eterna, puede resolver el conflicto reencauzando a los hombres hacia el fin que les es propio y exigiendo de ellos el comportamiento que deben a la autoridad de Cristo:

Pero aún se extiende más allá el pensamiento de Cristo. La riqueza y la pobreza llevadas bien son fuente de perfección y de merecimientos, hacen al hombre semejante a Dios. En los ricos se puede reflejar su misericordia y caridad; en los pobres, la magnanimidad en saber soportar noblemente las privaciones mirando más alto que a su destino terreno. ¡Y esto al mismo tiempo es el reino de Dios interior! ¡Armonía admirable!²³²

La caridad cristiana y la obediencia a la Iglesia es, en el artículo de González, la forma de resolver la cuestión social. No hay, sin embargo, nada original en la solución o el desarrollo del problema expuesto por el sacerdote jesuita, se trata de una continuación de la doctrina social de la Iglesia. El tópico, sin embargo, de la solución ética de los problemas económicos y políticos queda firmemente establecido.

El padre Vicente Andrade completa la primera entrega de la revista en el año de 1935 con un artículo dedicado al salario. Sus argumentos siguen el mismo esquema, pero

²³¹ Ibidem, 10.

²³² Ibidem, 12.

abundan sobre otros problemas prefigurados en la doctrina. Discute directamente con las doctrinas sociales y asume la postura de los “sociólogos católicos”²³³, afirmando que estos denunciaron primero los excesos del capitalismo sin buscar la solución en la “utopía de las revoluciones sociales”.²³⁴ Según él: “la Iglesia Católica tiene la experiencia de los siglos, y la seguridad de su perpetuidad; y por eso puede esperar tranquilamente a que el tiempo ilumine los problemas sin el convulso afán de los que quieren arreglarlo todo antes de desaparecer”.²³⁵

Para Andrade la cuestión social surge porque “los principios cristianos habían sido desterrados de la industria; la diosa economía, como en otros tiempos la diosa razón, exigía el sacrificio de víctimas humanas...”.²³⁶ Así, ante la tiranía del capital, los socialistas reaccionaron con violencia. “El grito de rebelión fue el manifiesto comunista de Marx y Engel en 1848”.²³⁷ Pero para Andrade el grito de Marx, como el de Espartaco, no es sino un grito de odio incapaz de solucionar un problema que solo puede solucionar la “obra de amor de la Iglesia Católica”.²³⁸ Sus doctrinas fueron, en todo caso, “los primeros albores de una aurora de redención del proletariado. Marx y sus secuaces querían producir enseguida la plenitud de luz con el resplandor de los incendios”.²³⁹ Desde este punto de vista, la difusión de las doctrinas socialistas era sinónimo de revolución inminente; pero la revolución, para estos tratadistas católicos, no era una cuestión política, sino un retorno a la barbarie, toda vez que esta representaba la consecución por vías violentas de beneficios injustos.

La solución al problema estará lejos de las doctrinas socialistas y no deberá ser buscada sino en las encíclicas de León XIII y Pío XI, por lo que su artículo sobre el salario

²³³ Ibidem, 16.

²³⁴ Ibidem, 18.

²³⁵ Ibidem, 18.

²³⁶ Ibidem, 19.

²³⁷ Ibidem, 19.

²³⁸ Ibidem, 20.

²³⁹ Ibidem, 20.

será una explicación de la doctrina social. Su confianza en la infalibilidad Papal se muestra con claridad en las siguientes palabras:

Cual sea el principio inspirador de la doctrina social católica en éste como en todos los demás problemas económicos, nos lo pone admirablemente de manifiesto las palabras del Papa, al cerrar la parte de la encíclica destinada al salario: ... La apreciación de los valores humanos está aquí en su verdadero punto. Por eso la solución que da el catolicismo a la cuestión del salario es la única que manteniéndose en el campo de las realidades, sin deprimir en nada la dignidad humana, hace servir los bienes materiales para su realce y los pone al servicio de los valores morales, únicos indeficientes.²⁴⁰

La estrategia, similar a la que ya fue revelada tras el estudio del discurso de Laureano Gómez, es la siguiente: instalar el problema socioeconómico en un contexto moral en el cual la Iglesia puede legislar con legitimidad y sin competencia de otras doctrinas, pues solo ella custodia las leyes eternas.

Las acciones violentas no son rebeldía política, sino furia de una muchedumbre irresponsable e inmoral. En el número 42, correspondiente al 15 de septiembre de 1935, se refuerza la idea de que los más necesitados de estructura moral, por ser los más golpeados por el sistema capitalista y los más susceptibles de recibir la influencia de las doctrinas socialistas, son los obreros. En efecto, esta entrega contiene un único escrito de F. García de Andóin, S.J., titulado “¡Pueblo, ven a mí!”. En la segunda parte de este opúsculo se lee, en el subtítulo “Cristo y el obrero”, lo siguiente:

La figura fascinadora de Cristo, bajo cualquier aspecto que se la contemple, arrastra con su irresistible atractivo a las grandes almas; pero, al igual que los diamantes heridos por una ráfaga de luz, tiene una faceta que por su brillo aprisiona de modo especial la mirada y el corazón: Jesús fue el amigo de los humildes, de los trabajadores, de los obreros.²⁴¹

Este escrito ensaya una estrategia distinta de diálogo con el lector. En vez de culpar a la Ilustración, la Revolución Francesa, al capitalismo, a Marx, al socialismo y al comunismo por el desenfreno y la inestabilidad de la situación actual, ofrece una imagen dulce y angelical de Cristo, que se dirige a los obreros como un hombre de origen humilde

²⁴⁰ Ibidem, 24.

²⁴¹ *Fe, acción, sociología*, no. 42 (septiembre 1935): 11.

que desea salvar a los hombres de origen humilde. La cordialidad y amabilidad de su llamado permite que el autor plantee las siguientes preguntas retóricas: “Ahora bien, ¿quiénes son los enemigos más decididos en esta lucha a muerte contra las ideas cristianas? Tal vez los obreros. ¿Cuál es el motivo de esta persecución? El anhelo febril de la igualdad”.²⁴² Andóin regresa al esquema de argumentación al establecer que tal anhelo de igualdad resulta escandaloso si se tiene en cuenta que dicha búsqueda no es el verdadero fin del hombre, pues no puede la igualación socioeconómica suplantar la verdadera igualdad profesada por el Evangelio:

La Iglesia naciente enseña que los hombres han sido criados por un Dios todo bondad, rescatados de las cadenas del pecado con la sangre redentora de Cristo, y llamados a gozar una eternidad de la visión beatífica en la herencia celestial. Todos tienen el mismo origen y el mismo fin: salen de las manos de Dios para volver al seno de su gloria.²⁴³

La igualdad en el origen es sellada por la igualdad en el destino. Así pues, la Iglesia Católica es custodia tanto del secreto del génesis como del misterio del destino ultraterreno, en el que las desigualdades accidentales del mundo social se borran merced a la gloria de Dios. Los hombres, como enseña Aristóteles, son desiguales. No obstante, la doctrina cristiana enseña que, pese a las desigualdades terrenas que deben aceptarse con resignación, tienen los hombres un origen y un destino de igual pertenencia a Dios. El ateísmo moderno yerra, pues, al querer igualar en el mundo de los hombres las desigualdades que solo pueden ser borradas por la gracia de Dios. Se trata, entonces, del problema que surge al solucionar con las leyes de los hombres los problemas que solo pueden ser resueltos en la ley eterna de Dios. Por eso:

Muy triste es ver hoy en día a tantos obreros extremistas, saturados de socialismo, lanzándose a una revolución niveladora, pretendiendo allanar aun las desigualdades accidentales de la sociedad. Les deslumbra un espejismo engañoso: su furor no les deja ver la naturaleza de las cosas; y la naturaleza de las cosas nos enseña que hay en el hombre una gama variadísima de temperamentos físicos, de constituciones mentales, de donde surge esa variedad de aptitudes, condición indispensable del buen funcionamiento del organismo social.²⁴⁴

²⁴² Ibidem, 15.

²⁴³ Ibidem, 18.

²⁴⁴ Ibidem, 19.

La legitimación del orden social como producto divino coyuntado por las diferencias naturales del hombre y armonizado en un todo orgánico será una imagen frecuente en la literatura corporativista colombiana que desciende, como se puede ver, del análisis del mundo moderno hecho desde los principios de la filosofía católica, el neotomismo. Según esta perspectiva, dichas diferencias no deben generar ningún conflicto, pues son accidentes característicos de la naturaleza del hombre que se encuentran armonizados por su sujeción a la autoridad de la ley eterna.

Contra una noción tan clara de ley eterna, todas las otras doctrinas podían resultar desvaríos. Poca venía se le hizo al ímpetu reformista del partido liberal en la administración de López Pumarejo. Por ejemplo, el primero de octubre de 1935 se publicó el folleto número 43, intitulado: “¡Lo exige el pueblo!”. En este volumen se presentan los “Frutos del Segundo Congreso Eucarístico Nacional Colombiano” con una retórica cada vez más inflamada. La coyuntura, marcada por las reformas que ya se encontraban en curso en el Congreso de la República y que serán refrendadas a principios de 1936, modifica el lenguaje y endurece la postura católica. Se pone, entonces, en boca del “pueblo” la siguiente demanda:

Que se reconozca a la Iglesia Católica, maestra de los espíritus por institución divina, el derecho de presidir y realizar la educación religiosa de los colombianos.

Que el Estado respete y proteja los derechos de los padres de familia y de la Iglesia, y coadyuve de manera práctica, eficaz y cordial a la mejor educación de la niñez y la juventud, esperanza de nuestra Patria...

Y finalmente: que laboremos todos los colombianos en noble y fraternal inteligencia, para hacer de Colombia el Ideal de Patria que anhelaron en sus pensamientos y en sus sacrificios nuestros mayores, y que nosotros anhelamos trasmitir inviolado y radiante a las generaciones de colombianos del Porvenir.²⁴⁵

El enfrentamiento con la República Liberal y la defensa del catolicismo nacional y la Constitución de 1886 se hace evidente en las páginas de la “Enciclopedia popular católica” en el interés dedicado a la organización de las masas católicas. La formación del

²⁴⁵ *Fe, acción, sociología*, no. 43 (octubre 1935): 5.

movimiento de base correrá por cuenta de la Acción Social Católica, cuestión que, junto a la Juventud Obrera Cristiana, será reforzada en los números que van hasta el primero de junio de 1937 cuando, tras haber sido aprobadas las reformas liberales a la Constitución, se realiza un cambio sustantivo en la línea editorial de la publicación que pretende volverla un órgano todavía más vehemente de defensa de los intereses católicos. El primero de diciembre de 1935 se publica, pues, el folleto número 47. Recibiendo la participación de Jesús M. Fenández, S.J., Provincial de la Compañía de Jesús durante los años de la refundación de la Universidad Javeriana,²⁴⁶ esta entrega se dedica a difundir las “Actividades de la Acción Católica”. La idea de organismo se articulará, de aquí en adelante, con la noción de jerarquía:

Pero la acción, para llevarse a cabo ordenada y sistemáticamente, es preciso que proceda de un organismo. Los seres vivos, mientras más perfectos, requieren organización más desarrollada: cada operación especial debe proceder de un órgano adecuado; y las diversas operaciones del viviente deben ir subordinadas unas a otras, y todas ellas al provecho del individuo.

El pueblo cristiano, en cuanto tal, es el rebaño de Cristo, y no tiene organización. En cambio la Jerarquía eclesiástica es un cuerpo organizado; y esta organización y especialización de funciones diversas es lo que hace de la Iglesia católica un ejército bien ordenado, que, además de la asistencia del Espíritu Santo, cuenta para su conservación y desarrollo, con la fuerza propia de la unión y con la subordinación de los inferiores a los superiores. Esta jerarquización será muy provechosa a la Acción Católica, no sólo en los factores directivos, sino también en las masas, que deben movilizarse no ya de una manera pasiva para ser conducidas y para recibir pasivamente la acción salvadora de la Jerarquía, sino para ponerse en acción y para convertirse en fuerzas de conservación y de avance.²⁴⁷

En un lenguaje castrense y desafiante, la Acción Católica se organiza en una parte directiva compuesta, en la cumbre, por el “Romano Pontífice”²⁴⁸, seguido en cada diócesis por el Obispo acompañado por el Consejo Diocesano de la Acción Católica. La siguiente escala de la jerarquía estaría ocupada por el párroco y el Consejo Parroquial de la Acción Católica. A la masa católica del pueblo cristiano se le proponían distintos fines para los cuales podían trabajar. “El interés religioso, el moral, el cultural, el higiénico, el económico abarca todos los bienes que perfeccionan al hombre ya en su vida sobrenatural,

²⁴⁶ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 104.

²⁴⁷ *Fe, acción, sociología*, no. 47 (diciembre 1935): 4.

²⁴⁸ *Ibidem*, 4.

ya en las dos facultades espirituales, ya en su cuerpo, ya en los bienes externos a su propia persona”.²⁴⁹ Los fines económicos, culturales e higiénicos de la masa de trabajadores cristianos son mencionados al mismo nivel de los fines religiosos y morales, concesión hecha a las desigualdades y cuitas terrenales que aquejan a los obreros. Está acá expresada claramente la extensión o generalización del cuidado pastoral a la economía política. Esto es lo que en la literatura histórica ha sido denominado con el término de “catolicismo integral”.²⁵⁰ Y es, también, lo que, desde otra perspectiva conceptual, se presenta en esta investigación como gubernamentalidad pastoral.²⁵¹

Ahora bien, por tratarse de un modelo organizativo jerárquico que debe funcionar como un cuerpo, se entiende que no todos los miembros podrán abrigar los mismos fines: “Asignemos a los casados el interés moral, higiénico y económico de su hogar; a las casadas el interés religioso; a las jóvenes el interés del culto y a los jóvenes el de la propaganda para conseguir esos fines”.²⁵² Los hombres casados, la falange masculina,

²⁴⁹Ibidem, 8.

²⁵⁰ “Movimiento que, a inicios del siglo XX, consideraba indisoluble la vida privada de la pública (“Integralidad”), por lo mismo exigía a los laicos católicos la reivindicación militante de su fe y que combatieran a los propulsores de la laicización de la sociedad, tanto en ámbitos político-electorales como en la política callejera (Poulat, 1969: 49 y 78-80; Isambert, 1978: 608).

Poulat, E. (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la 'sapinière'* (1909-1921). Francia: Ed. Casterman.

Isambert, F. (1978). Du Syllabus à Vatican II, ou les avatares de l'intransigeantisme. *Revue française de sociologie*, 19 (4), 603-612.

Para Colombia, ver: Arias, Ricardo. “Estado laico y catolicismo integral en Colombia. la reforma religiosa de López Pumarejo”. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit19.2000.05>

²⁵¹ Por gubernamentalidad entiende Michel Foucault: “con esta palabra ‘gubernamentalidad’, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otro el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizó poco a poco’” (Michel Foucault, Seguridad, territorio, población, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 136).

²⁵² Ibidem, 9.

debían ocuparse de las cuestiones económicas de aprovisionamiento familiar y del mundo público, así como evitar la impureza del adulterio, luchar contra las bebidas alcohólicas y los pequeños robos; mientras que las mujeres, la falange femenina, debía ocuparse de preservar los ritos de confesión, comunión, misa dominical y recaudo de fondos para la Iglesia parroquial. Los miembros de la Juventud Católica (AJC) eran los encargados de formar el Comité parroquial de prensa católica, realizar la propaganda de la prensa informativa sana y evitar la difusión de la mala prensa en la parroquia. Por su parte, las integrantes de la Juventud Católica femenina (AJFC) debían, en cambio, ayudar a fundar escuelas rurales, realizar la instrucción popular, prestar un servicio como catequistas y contribuir a propagar la influencia de la educación católica.

Cumplidas las reformas liberales, la publicación bisemanal, cada vez más consciente de su rol de vanguardia en la organización de la Acción Católica y el combate del liberalismo y el comunismo, atraviesa por algunos cambios. A partir del número 50, publicado el 15 de enero de 1936, FAS tendrá un nuevo subtítulo: “Propaganda popular católica”. El número estará enteramente dedicado a celebrar la Juventud Obrera Católica (JOC), fundada en Bruselas por el abate Cardijn en 1924. Del “organismo yocista” dice: “La Juventud Obrera Católica (JOC)²⁵³ es una asociación de jóvenes obreros y empleados que quieren defender sus intereses morales, religiosos y profesionales, y trabajan por la formación obrera del mundo”.²⁵⁴ La organización pastoral, armónica y renuente a la lucha de clases, se enorgullecía de contar con el apoyo de los empresarios católicos. Así:

Tres elementos contribuyen poderosamente a la realización de su programa: la juventud de sus miembros llena de entusiasmo desbordante ante el sacrificio por su ideal cristiano; su dirección netamente obrera, cuenta con el apoyo de las clases elevadas, pero con dirigentes y métodos de propaganda obreros; perfecta prescindencia de hombres y partidos políticos según las normas de la Acción Católica.²⁵⁵

²⁵³ Para una historia general de la JOC revisar: Florentino Sanz, “La juventud obrera cristiana: un movimiento educativo popular.” *Historia, educación*, no.20 (2001): 95-115.

²⁵⁴ *Fe, acción, sociología*, no. 50 (enero 1936): 3.

²⁵⁵ *Ibidem*, 3.

La proyección a futuro, la organicidad del cuerpo y un supuesto carácter apolítico eran, como se dijo anteriormente, características centrales del proyecto. La formación que ofrecía la Acción Católica se presentaba como un “inmenso bien que se está realizando en todo el país desde el punto de vista económico, técnico y religioso”.²⁵⁶ La insistencia en su carácter técnico no es casual. Si los obreros son la punta de lanza de la amenaza comunista, son estos los que deben ser atraídos con mayor eficacia al proyecto eclesial, de tal forma que las puertas permanezcan cerradas para las doctrinas erróneas. El yocismo ofrecía, pues, círculos de estudios en los que no se trataba de “cuestiones abstractas, sino de ejemplos vívidos y concretos en la vida de los trabajadores: jornal, fábrica, higiene y moralidad... de los talleres y las fábricas, con el fin de precisar las conclusiones, su conducta y sus actividades para el porvenir”.²⁵⁷ Es interesante notar que, mientras que en los diferentes artículos que aparecen en el folleto FAS se pide la concentración de los lectores y se les promete que no serán expuestos a las cuestiones “abstractas”, *La Revista Javeriana* se dará el lujo de publicar ensayos teóricos sobre la naturaleza de la propiedad privada sin sospechar siquiera el más mínimo agobio por parte de sus lectores.

Otro de los puntos fundamentales de la educación yocista era el ahorro, cuestión que se veía como un ejercicio educativo valioso para aliviar “la miseria de la clase obrera, que gasta con frecuencia pingües salarios”²⁵⁸. Hay que recordar que el adulterio, la bebida y el robo eran problemas morales, luego la mala administración de los recursos era, en últimas, un asunto moral. La responsabilidad problema del salario pasa, entonces, de las manos del empresario a las manos del obrero, pues incluso ganando altos salarios, los obreros pueden malgastar su dinero en prostitución, alcohol y negocios deshonestos.

La institución de la Acción Social, tarea en la que la Compañía de Jesús asumió un rol de liderazgo, fue desde finales de 1935 un problema constante de la publicación. Vale la pena notar aquí que Jorge Fernández Pradel, sacerdote jesuita chileno que

²⁵⁶ Ibidem, 9.

²⁵⁷ Ibidem, 11.

²⁵⁸ Ibidem, 17.

colaborará frecuentemente con la *Revista Javeriana* fue enviado desde Chile exclusivamente para que apoyara el proceso de formación de la Acción Católica Colombiana.²⁵⁹ En este sentido, es interesante el título del folleto número 52, publicado el 15 de febrero de 1936: “El hombre que combate y el hombre que triunfa”, pues entrega estuvo dedicada a difundir un “Breve Catecismo de la Acción Católica”, que viene en la misma línea que se ha advertido con anterioridad. La definición de la Acción Católica es, en esta ocasión, más desafiante: “La Acción Católica es la participación de los laicos organizados en el apostolado jerárquico de la Iglesia, fuera y por encima de los partidos políticos, para trabajar a favor del establecimiento del reino universal de Jesucristo”.²⁶⁰ Aun resistiendo la politización partidista, el mensaje resulta cargado de connotaciones políticas en un ambiente reformista en el que el Partido Liberal había hecho cabildo permanente para llevar a cabo su programa de reformas constitucionales en las que la Iglesia y la Compañía de Jesús no salían muy bien paradas. En todo caso, la resistencia al Estado es interesante porque pone de manifiesto cómo la base de la confrontación era la demostración de fuerza que se hacía al organizar una parte de la población en una jerarquía alternativa:

En primer lugar ¿qué se debe entender por apostolado jerárquico de la Iglesia?

Por ello se entiende que Jesucristo, al establecer la Santa Iglesia, confió a los legítimos pastores el cuidado de conducir las almas a su fin sobrenatural, lo cual es propiamente el objeto del apostolado.²⁶¹

Importan las palabras anteriores porque muestran de qué forma se expresa la forma de gubernamentalidad pastoral ejercida por la jerarquía eclesiástica. Aunque más adelante se tenderán los puentes con mayor claridad, por ahora puede decirse que el corporativismo no era un modelo que buscaba ser impuesto sobre una realidad que le era ajena. El cálculo

²⁵⁹ En el artículo de Willford se lee: “Como apoyo intelectual, los jesuitas empezaron a publicar el folleto bisemanario F.A.S.—Fe-Acción-Sociología. Véase, especialmente, Jesús M. Fernández, “Actividades de la Acción Católica”, FAS, 1 de diciembre de 1935. El jesuita Jorge Fernández Pradel fue enviado exclusivamente desde Chile para ayudar en la organización de este movimiento. (Thomas J. Williford, “Aspectos del debate sobre la 'cuestión religiosa' en Colombia, 1930-1935”, 37)

²⁶⁰ *Fe, acción, sociología*, no. 52 (febrero 1936): 2.

²⁶¹ *Ibidem*, 2.

político era relativamente simple: la forma de gubernamentalidad pastoral que se ha puesto a prueba con la masa católica para solucionar la amenaza de violencia que sucede al problema del comunismo puede extenderse a todo el país para solucionar la violencia de hecho que ha causado el problema del comunismo. Si la gubernamentalidad pastoral eclesial estaba basada en jerarquías y fines ultraterrenos superiores a la política partidista, puede integrarse el mismo modelo de jerarquías y fines para aliviar la lucha partidista, asegurar el consenso de la población y mantener el Estado a flote.

Si el gobierno que los pastores ejercen sobre la población en la jerarquía de la Acción Católica puede relacionarse de alguna manera con el corporativismo es porque el mismo folleto se encarga de hacer explícita la coherencia entre la doctrina social de la Iglesia Católica que inspira la creación de dicha institución y las ideas de los pensadores reaccionarios Alberto Mun y el Marqués la Tour de la Pin. Así pues, en junio de 1936 se publica el número 59 de la revista dedicado a “Alberto de Mun”. Encargado esta vez a Lucio Pabón Núñez, “alumno de San Bartolomé” cuya cercanía con Laureano habría de granjearle cierta celebridad, el opúsculo transmite la vida y la obra de un reaccionario francés que se opuso al “movimiento enloquecido de la filosofía del siglo XVIII, encauzado pérfidamente para desbaratar el influjo de la Iglesia en la vida de los pueblos”²⁶². Expone Pabón convenientes apartes del pensamiento de Mun, por ejemplo:

El liberalismo es ídola empecatado del *individualismo*. El socialismo gira en sentido inverso: la supresión de la propiedad privada y la administración del orden económico por la *colectividad* son “antípodas del individualismo”. Por un lado, exceso de libertad; por el otro, exceso de autoridad. Sólo la escuela cristiana -ya lo señaló Monicat- está en el punto exacto: conciliación de los derechos individuales con los derechos colectivos.²⁶³

La catadura corporativista de Alberto de Mun queda no solo esbozada en su búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo y el comunismo, sino del todo dibujada cuando Pabón Núñez nos muestra que “en colaboración con La Tour du Pin, funda la obra

²⁶² *Fe, acción, sociología*, no. 59 (junio 1936): 2.

²⁶³ *Ibidem*, 9.

de los Círculos católicos de obreros”.²⁶⁴ La línea de argumentación a favor de la Acción Católica no se desvía, pues, con la publicación del folleto sobre Alberto de Mun, sino que se refuerza con la exposición de las doctrinas de uno de los principales reaccionarios corporativistas franceses al lado de La Tour du Pin.

En julio 15 de 1936 se publicó número 62, a cargo de L. E. Torres Pineda S.J, con el título de “La Iglesia, su autoridad, sus grandezas, sus prerrogativas”. Incluye, como es de esperarse, una apología de la Iglesia que interesa en este trabajo por su rechazo a las ideas democráticas y su insistencia en el carácter sagrado de las jerarquías. Así, rechazando el protestantismo por democratizar la administración de los asuntos sagrados, se lee:

Sociedad jerárquica. Y es además sociedad jerárquica: es decir, que según la voluntad de su fundador Jesucristo, tiene superiores y súbditos. La doctrina contraria es herética, enseñada por Lutero, quien dijo que en la Iglesia no hay división alguna, ni clérigos ni laicos, ni ungidos ni no ungidos, sino que el Pueblo cristiano es absolutamente *simple*. (Es un colmo de democracia que ha fascinado a algunos católicos ignorantes, quienes al oír estas cosas han creído hallar en ellas un medio excelente de hacer más amable a la Iglesia como más democrática). De modo semejante se expresó Calvino. Para estos heresiarcas todo cristiano es sacerdote que ofrece a Dios hostias espirituales; y las magistraturas eclesiásticas no fueron obra de Jesucristo sino que se debieron a la elección popular, la cual destinaba a algunos al cargo de pastores, predicadores de la Palabra divina y administradores de las cosas religiosas. Estas monstruosidades condenó el sacrosanto Concilio Tridentino.²⁶⁵

La Iglesia amable y democrática era, desde el punto de vista de los años treinta, una herejía redomada. El exceso de democracia, asociada para siempre con la Revolución Francesa, la búsqueda pecaminosa de igualdad y el irrespeto a las jerarquías, debía ser purgado de la Iglesia, maestra de jerarquía. Como se ha visto, según esta perspectiva, el problema del gobierno en la modernidad no es el sistema, que puede naturalizarse y ser cobijado por el aura de sacralidad que reviste a las jerarquías, sino la moralidad de los hombres, que aspiran a beneficios impúdicos que poco merecen.

²⁶⁴ Ibidem, 11.

²⁶⁵ *Fe, acción, sociología*, no. 62 (julio 1936): 4-5.

Al dirigirse a una miserable masa obrera, y presuponiendo sus anhelos censurables de igualdad y la propagación del irrespeto malsano a las jerarquías, es importante abundar en la enseñanza de la resignación. Del primero de diciembre de 1936 es el número 71: “Jesucristo y los pobres”. A cargo de Samuel Botero S.J., el artículo irá en la línea de pastoral dulce en la que se ofrecen palabras de apoyo a los oprimidos y se presentan imágenes conmovedoras, como la del niño obrero o la de Jesús, el maestro amigo de los pobres. La cuestión de la igualdad despunta nuevamente: “las diferencias sociales son una necesidad de la naturaleza. El socialismo y el comunismo proclaman ‘igualdad completa de todos los ciudadanos’. En esto hay un error que se desliza en medio de muchas verdades”.²⁶⁶ La igualdad, como se ha visto anteriormente, es la igualación de los hombres en la gloria de Dios. Sin embargo, en la tierra “siempre habrá, por ley de la naturaleza, hombres de más talento, de más ciencia, de más virtud, de más riqueza, de más prestigio: y esos tienen derecho a ocupar los puestos distinguidos de la sociedad, esos han de ser los dirigentes.”²⁶⁷ ¿Qué sucedería si se desencajara esta ley natural que mantiene unidos a los hombres desiguales en la armonía de la sociedad jerárquica?

Atropellos religiosos. Poco a poco se van conociendo los atropellos religiosos cometidos por los partidarios del llamado Gobierno, siendo en esto desafortunadas las regiones ‘rebeldes’. Estas son las verdaderas defensoras de la religión y de la cultura española, contra las que se han rebelado y tratan de destruir los partidarios del gobierno.

Madrid. Se sabe que muchas iglesias, conventos y colegios católicos, incluso la catedral de San Isidro, han sido destruidos o incendiados. No se precisa el número. De una sola iglesia, la de la Concepción en la calle, de Goya se dice que al ir a incendiarla se advirtió que estaba cerca de un gran depósito de petróleo, y se desiste de ello; pero se destruyó todo cuanto había en su interior.²⁶⁸

La amenaza de la descomposición definitiva de la sociedad y la difusión de desmanes hiperbólicos fue una práctica común en la prensa católica de la época. En la edición del sábado 30 de julio de 1938 del periódico “El obrero católico” se podía leer lo siguiente:

Como practican los gobiernos radicales la educación de la niñez

²⁶⁶ Ibidem, 20.

²⁶⁷ Ibidem, 20.

²⁶⁸ *Fe, acción, sociología*, no. 71 (diciembre 1936): 342.

Los niños españoles

De tiempo en tiempo aparece por la prensa alguna noticia sobre la vida de los infelices niños españoles, obsequiados por el gobierno 'leal' de la España roja a su simpático camarada el gobierno mejicano, y apadrinados por el presidente de la república. He aquí como se expresa 'Excelsior' de la capital:

Malas noticias siguen llegando de Morelia acerca de los 'españolitos' que allí asiló el gobierno federal. La disciplina falta en el colegio donde se EDUCAN. En grupos se ve a los niños y a las niñas por todos los sitios de la ciudad, desde antes del medio día hasta horas muy avanzadas de la tarde y aun de la noche, implorando -esta es la verdad- la caridad pública. Parece que de este modo -nos decí persona bien informada- los directores del colegio se ahorran gastos de manutención, y, por lo que se ve a los estudios, nadie sabe a qué horas asisten a las clases y a qué horas se dedican a aquellos. Muchos hay que reciben hospitalidad, a la hora de comer especialmente, en casas particulares. Su indumentaria es pobre y astrosa; se les puede ver sin calzado o con los zapatos rotos.²⁶⁹

Todavía a pocos años de las reformas "ateas" del gobierno liberal, en este tipo de noticias podía verse el rechazo a la Segunda República Española y a la coalición de izquierdas conocida como el Frente Popular, que dio mucho de qué hablar a la prensa católica entre 1936 y 1939 bajo el gobierno de Manuel Azaña.

Ahora bien, en el plano nacional, la prensa católica reprodujo sistemáticamente las asociaciones entre actos de violencia y auge del comunismo, por lo que poco puede sorprender el hecho de que, llegado el 9 de abril, para Laureano Gómez fuese más que obvia la relación de tales eventos con la acción revolucionaria del comunismo internacional. Un episodio semejante, en el que el comunismo se asocia a la destrucción del núcleo familiar y, por lo tanto, al órgano sagrado en el que descansa la configuración social según la tradición conservadora, es citado por Henderson:

Augusto Ramírez Moreno, enfurecido, denunció que las reformas "ateas" de Alfonso López Pumarejo estaban dirigidas a convertir a las hermanas de todos los colombianos en prostitutas. Luis Serrano Blanco reaccionó de manera similar ante una bandera roja enarbolada por los delegados comunistas en un congreso de trabajadores que se realizaba simultáneamente en Medellín: "Los trapos rojos significan las sábanas ensangrentadas en las primeras noches del matrimonio", dijo, y continuó, "y ese trapo es mentiroso, porque en el Frente Popular nadie es virgen. Ni la mujer, ni la madre, ni la hija, ni la novia". Las palabras de Serrano causaron el efecto deseado, pues la enorme muchedumbre abucheó a los comunistas y a los miembros del Frente Popular.²⁷⁰

²⁶⁹ *El obrero católico*, sábado 30 de julio de 1938 del periódico "El obrero católico", 7.

²⁷⁰ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 341.

La imprecación del comunismo continuará el primero de febrero de 1937, en los números 74 y 75, cuando se publique “Contra el comunismo. Pastoral Colectiva del Episcopado Colombiano: con comentarios populares de la redacción de FAS”. También las publicaciones del primero de abril de 1937, “La Iglesia frente al ateísmo”, y el primero de mayo de 1937, “Patronos y obreros”; números 79 y 81 dirigidos por Pastor María Gutiérrez, S.J. y Jorge González Quintana, S.J. respectivamente, ambos cargados de anticomunismo. En el número 79, “La Iglesia frente al ateísmo”, puede, por ejemplo, leerse:

Teniendo el obrero una fe tan insegura, no es extraño que algún jefe comunista le busque con tanta preferencia para pintarle con los colores más negros el peso de su infortunio, lo degradante de su situación, el despotismo y la tacañería de los ricos y la injusticia de las clases altas. No es extraño que en esa mente, ya antes seca por la falta de la savia de la fe, ante tales cuadros, brote la chispa del odio más refinado, odio que atropella los derechos humanos y devasta cuanto encuentra a su paso; como se enciende un enorme pajonal al contacto de la chispa más insignificante; y brama al abrasar con sus llamas voraces cuanto encuentra a su alcance. Esta es la situación de la clase obrera en muchas partes. En nuestra patria estamos palpando también este malestar; y si los católicos no obramos a tiempo, el obrero será arrastrado por el comunismo con peligro de causar males sin cuento a la Iglesia y a la sociedad.²⁷¹

Al comunismo seguía, casi por necesidad lógica, el fuego. No es pues, sorprendente que fuese bastante simple el diagnóstico de Laureano Gómez sobre las llamas que arreciaron en los tranvías en el “Bogotazo”: comunismo.

Tras cuatro años de publicación, FAS, primero vendido como enciclopedia y, desde el principio de 1935, como propaganda popular católica, realizó un cambio definitivo en su línea editorial. A partir del número 83, publicado el primero de junio de 1937, deciden hacer del folleto un “ariete” de la doctrina social del catolicismo. En adelante, cada número tiene el encabezado “Por el triunfo social de Cristo Rey” y el contenido deja de limitarse a uno o dos escritos firmados por sacerdotes jesuitas, para componerse por al menos siete artículos, muchos de los cuales se publican anónimos como productos del comité de redacción del folleto. El primer editorial es enfático:

FAS se transforma

²⁷¹ *Fe, acción, sociología*, no. 79 (abril 1937): 342.

Y hé aquí el número primero de la nueva manera, del nuevo ser.

A ver el intenso interés de Nuestro Santísimo Padre el Papa frente a la lucha con el ateísmo; y al oír el eco de sus paternas angustias, hemos creído hacer una obra de más gloria de Dios, si convertimos esta nuestra humilde publicación en un ariete de combate por la causa de la religión, contra sus soberbios y temerarios enemigos.

Enemigo de la verdadera religión es el protestantismo.

Enemigo de la verdad religiosa es el indiferentismo reinante.

Enemigo de la religión es el principio laicista, que procura naturalizarlo todo, especialmente la vida social, negándose a reconocer los derechos de Dios en la vida de las humanas sociedades.

Pero hoy el enemigo más peligroso y más activo, es el ateísmo, y la política que lo encarna: la cual no es otra que la del Soviet, esa revolución universal que en Rusia, Méjico y España ha hecho correr ríos de lágrimas y de sangre.

Anhela FAS hacer algo por detener ese torrente destructor. Anhela enseñar las verdaderas doctrinas sociales; contribuir más activamente al bien del pueblo, del amado pueblo que es para la Iglesia objeto de tantos desvelos y tan desinteresado amor; proporcionar, juntamente con la instrucción, informaciones copiosas acerca de la lucha anticomunista en Colombia y el mundo todo, y acerca de los triunfos de la religión sobre el ateísmo. Queremos suministrar a los señores párrocos y a los conferencistas de la *Acción Católica*, materia para sus trabajos de propaganda.

Esperamos que aquí encontrarán dirigentes y dirigidos, pero especialmente los primeros, un arsenal de armas para la lucha, no menos que útiles lecturas relativas a ella. Pero no dejaremos en el olvido otras materias: procuraremos sazonar cada número con algo que rompa la monotonía. Verbigracia, terminaremos la publicación del opúsculo *Vocabulario ético*, del cual sabemos ha tenido alguna aceptación, y cuya suspensión no sería aprobada por muchos lectores.

La presente mudanza es un ensayo: talvez el año entrante, FAS sea una revista de más vuelo, y adornada de ilustraciones.

Bendiga el Señor nuestras labores, y haga que ellas contribuyan, siquiera en grado mínimo, al triunfo social de Cristo Rey.²⁷²

La publicación, que obedeciendo los mandatos del Papa busca castigar los excesos que el ateísmo ha producido en Rusia, España y México, dice que se dedicará de lleno a la lucha anticomunista. Interesa señalar, en todo caso, que parece que en esta transformación no teme separarse de sus antiguos lectores. En efecto, según el editorial FAS se convertirá en una revista de “más vuelo y adornada de ilustraciones”. Mitigada quedará, pues, la vocación popular y obrera del folleto, que en adelante servirá como caja de herramientas de los intelectuales tradicionales más numerosos: los párrocos. Las cuestiones “abstractas”, en todo caso, seguirán siendo dominio de la revista que usaba la élite intelectual católica para comunicarse: la *Revista Javeriana*. De ella será la responsabilidad de transmitir el sistema de economía-política que podría hacer del

²⁷² *Fe, acción, sociología*, no. 83 (diciembre 1937): 241-242.

gobierno pastoral ya ensayado en la Acción Católica un programa gubernamental y una forma de estatalidad coherente con la doctrina social de la Iglesia: el corporativismo.

3. La *Revista Javeriana*: cuestiones abstractas para lectores cultos

Según Cacia Prada, para el proyecto de publicar la *Revista Javeriana* una imprenta fue instalada en una parte vieja de la Universidad Javeriana en la esquina de la plaza Bolívar. La máquina, comprada por Félix Restrepo S.J., tendría la tarea de imprimir dicha revista y sería custodiada por Filiberto Godoy, Pablo Emilio Niño y Gabriel Betancourt Mejía, quienes en adelante entenderían máquina y grupo de trabajo con el nombre Editorial Pax.²⁷³ La *Revista Javeriana* comenzaría a ser editada en el año de 1933, cuando se alcanzaron a publicar los primeros cuatro números. Sin embargo, el proyecto fue rápidamente transformado y, para febrero de 1934, Félix Restrepo S.J., su director, ya había decidido reeditar y relanzar la revista para hacer de ella una publicación mensual de carácter católico y sin filiación partidista, pero fuertemente involucrada en la realidad nacional.

Vale la pena detenerse en el primer editorial de la revista, titulado: “Nuestro nombre y nuestro propósito”. Publicado en el primer número del primer año, febrero de 1934. En esta presentación del proyecto editorial Restrepo explica que la publicación se hizo cumpliendo “deseos de personas de alta autoridad, cuyos deseos no podemos menos de acatar” y con el propósito de contribuir “al fomento de la cultura en el amplio horizonte de los ideales cristianos”.²⁷⁴ El proyecto quedará, además, consagrado a la figura de San Francisco Javier, que adquiere, en la representación hecha por Restrepo, el carácter de un católico universal y un inquieto civilizador cristiano. La idea de la civilización cristiana

²⁷³ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 117.

²⁷⁴ Félix Restrepo, “Nuestro nombre y nuestro propósito”. *Revista Javeriana*, año 1, no. 1 (febrero 1934): 3.

se extiende hasta América, donde los misioneros y evangelizadores habrían “convertido a los indios a la cultura cristiana”.²⁷⁵

La civilización cristiana se asocia, de paso, con la educación universitaria, por lo que en seguida nombra Restrepo una serie de instituciones educativas fundadas en el territorio americano durante el periodo de la colonia, como la Universidad de San Francisco Javier en Charcas y la Universidad Javeriana en Santa Fe; haciendo una alusión directa a la tarea educativa emprendida por la Compañía de Jesús antes de la llegada de Carlos III. En seguida hace referencia Restrepo a la estampa que adorna la portada, a la cual se refiere como un “bello recuerdo colonial”. La ilustración, llamada “Óleo de San Francisco Javier”, encarecía el precio de la Revista Javeriana en comparación con las otras publicaciones y fue impresa en una lámina a todo color.²⁷⁶

Félix Restrepo incluye, en seguida, una copiosa lista de colaboradores que bien cumple el propósito de aclarar la vitalidad del proyecto y las redes intelectuales que lo nutren. Hacia el final de la editorial se ocupa, en cambio, de hacer una descripción de las siete secciones de la revista: I. Boletines. II. Crónicas. III. Vida colombiana. IV. Revista de libros. V. Revista de revistas. VI. Página de arte. VII. Variedades. La primera sección estaría consagrada a hacer adelantos de los “descubrimientos” e innovaciones científicas en distintas áreas del conocimiento, en las que destaca la literatura y las artes y la ingeniería. La sección de crónicas se dedicaría especialmente a dar información sobre la realidad de los países hispanoamericanos. La tercera, desde luego, discutiría hechos de la vida nacional. La cuarta y la quinta sección se ocuparían de hacer reseñas de libros y revistas. La sexta presentaría una reproducción artística con una “explicación” y buscaría que los lectores fueran coleccionando las reproducciones en un álbum. La séptima sección sería una miscelánea donde se encuentran distintos tipos de composiciones.²⁷⁷

²⁷⁵ Ibidem, 4.

²⁷⁶ Ibidem, 4.

²⁷⁷ Ibidem, 6.

De esta ambiciosa presentación editorial llama la atención el hecho de que Restrepo insista en que la revista cuenta con especialistas calificados en todas las áreas; escritores, pues, capaces de mantener el ritmo de publicación mensual y expertos enterados de la realidad mundial. Este rasgo de cosmopolitismo contrasta con la atención que sin ambages le es prodigada a la realidad nacional e hispanoamericana. ¿Por qué? Porque será en estas secciones en donde se juegue muy en los límites de la prohibición de participar en política. El fantasma del comunismo habrá de recorrer los pasillos de la *Revista Javeriana* por la doble vía del cubrimiento de la “sombria” realidad rusa, española y mexicana, y en la defensa de los intereses de la Iglesia y la propiedad privada, sostenida en sendos artículos jurídicos, teológicos y periodísticos que coincidirán con el álgido desarrollo de los debates del “problema religioso” en el Congreso de la República.

Desde la primera entrega, el padre Simón Sarasola habría de aportar el toque de cosmopolitismo anticomunista en su artículo “Crónica de España”. Con agilidad presenta Sarasola la situación de España:

Dos años y medio de gobierno republicano, una constitución ultra-radical, leyes exóticas, menosprecio de las tradiciones españolas, servil imitación de lo extranjero, desmoralización del pueblo, relumbrón de cultura, decretos, contradecretos, confiscaciones, sectarismos, persecuciones; hé aquí el cuadro que presentaba España poco antes de las elecciones del 19 de noviembre último. “España necesita escuelas, va uncida al carro del clericalismo” era el grito de Azaña y sus secuaces; votemos pues millones para la enseñanza, sacudamos el yugo de la Iglesia, y el pueblo español será feliz. ¿Qué sucedió?²⁷⁸

En la misma línea que se ha revisado con respecto a FAS, según el sacerdote jesuita, el resultado de dislocar a la Iglesia de la vida nacional no es otro que violencia, desequilibrio y desintegración de la sociedad. Hay, sin embargo, una característica del discurso de Sarasola que vale la pena destacar aquí. El autor apela a la autenticidad española, en la cual el socialismo de Azaña no tiene cabida: “Azaña quiso volver al revés a España, vestirla de un traje extranjero, quiso modelar el carácter del español en el del ruso comunista, el de un labriego castellano en el del socialista ateo”.²⁷⁹ La metáfora del

²⁷⁸ Ibidem, 54.

²⁷⁹ Ibidem, 54.

traje es interesante, pues apunta a la formalidad de las estructuras políticas. En el contexto de los años treinta, marcado por agudas crisis y revisiones de las democracias liberales, la organicidad de las estructuras políticas será un problema de discusión frecuente. Se trataba de distinguir, justamente, si había un modelo político que se ajustara al “alma nacional”. Ahora bien, será cuestión debatida qué proyecto político logra capturar para su bando el toisón de oro del “alma nacional”.

El tono nacionalista de Sarasola recuerda, por ejemplo, las palabras de José Luis de Arrese: “En España, en este pueblo de hidalgos, en el que tan noble es el alma que se encierra en una levita como la que se encierra en una blusa o en una zamorra, no puede haber clases al estilo materialista de la economía de Marx”.²⁸⁰ Arrese, quien fuera tiempo después Ministro y Secretario General de la Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista entre 1941 y 1957 y Ministro de Vivienda del régimen de Franco de 1957 a 1960, fue uno de los principales teóricos del falangismo español. Su libro *La revolución social del nacional-sindicalismo* es un memorial de agravios del capitalismo y el comunismo, así como un intento de encontrar un sistema de gobierno que se compadezca con lo que considera es la “esencia” del pueblo español.

En todo caso, estas crónicas cumplían la misión de hacer explícito el carácter cosmopolita y erudito de la Revista Javeriana, que iluminaba sus publicaciones con alguna página ilustrada de arte antiguo e incluía en la nómina de sus artículos discusiones sobre poesía, arte y crítica literaria. Ahora bien, si el folleto bisemanal *Fe, Acción, Sociología* debía cumplir la tarea de adoctrinar a los obreros en la doctrina social de la Iglesia, en la Revista Javeriana se realizaría la filigrana científica de dicha doctrina, que iría a dar en la propuesta corporativista que Félix Restrepo publicase en 1939. El artículo de Valerio

²⁸⁰ José Luis Arrese, *La revolución social del nacional-sindicalismo*. Madrid: Editora Nacional, 1940: 171.

Botero Isaza es, como bien ha señalado Figueroa,²⁸¹ un claro antecedente del programa corporativista.

Valerio Botero Isaza había sido uno de los políticos que, junto con Hernando Uribe Cualla, Silvio Villegas y Mario Fernández de Soto, integró la comisión conservadora para el estudio de la reforma electoral propuesta por Alfonso López Pumarejo el 13 de febrero de 1934.²⁸² En el tercer número de la revista, publicado en abril de 1934, Botero, político conservador y abogado experto en derecho público, sacaría a la luz la primera parte de su artículo “La propiedad como derecho natural y como función social”. Lo interesante del artículo de Botero no es tanto su defensa de la propiedad privada, como los discursos a los que acude para llevarla a cabo. No era para nadie un misterio que la Iglesia defendía la propiedad privada, pues, siguiendo a León XIII, se afirmaba doctrinariamente que la socialización de los medios de producción iría, en últimas, en desmedro de la sociedad entera y de los mismos trabajadores. La defensa no es, entonces, nueva. Lo que logra hacer el artículo de Botero es una articulación útil para el caso colombiano entre el positivismo comteano y la doctrina social de la Iglesia. En efecto, su artículo pretende demostrar que la propiedad privada es una función social y un derecho natural, y se ampara en Comte para demostrar lo primero:

El individuo propiamente dicho –afirma Comte– no es más que una pura abstracción; solo es real la humanidad. La descomposición de la humanidad en individuos propiamente dichos, no constituye más que un análisis tan irracional, como inmoral, porque no es aplicable más que cuando la asociación cesa. No niega Comte la propiedad individual, al contrario, la justifica y la defiende, pero cree que la propiedad es social en su origen y en su destino. En su origen, porque “ninguna propiedad puede ser creada y transmitida por su solo poseedor, sin una indispensable cooperación pública, a la vez especial y general; su ejercicio debe ser puramente individual”. Pero esa cooperación no sólo es de la humanidad presente o contemporánea, sino principalmente de las generaciones anteriores. Cada generación “hereda siempre, antes de todo trabajo, el resultado acumulado de todos los trabajos anteriores. En proporción de este capital subjetivo, su propia participación objetiva es mínima y disminuye, por otra parte, cada vez más.”²⁸³

²⁸¹ Helwar Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo*, 167.

²⁸² *Revista Javeriana*, año 1. No.2 (febrero 1934), 140.

²⁸³ Valerio Botero Isaza, “La propiedad como derecho natural y como función social”, *Revista Javeriana*, año 1. No.3 (abril 1934), 190.

La llave del pensamiento de Botero se encuentra en cómo justifica el que la propiedad deba ser social en “su origen y su destino”. Es social porque descende del trabajo, que es un hecho social, y de la herencia, que es el resultado del trabajo acumulado. Buscando un intermedio entre el puro individualismo y la negación de la propiedad privada, Botero se decanta por una noción de propiedad que representa la adquisición de un lugar en la sociedad a partir del nacimiento, en tanto hecho determinante de la herencia, y del trabajo, única acción creadora de valor en el seno de la sociedad. No sorprende, entonces, que al final del párrafo anteriormente citado se encuentre una referencia a un artículo de Lucio Pabón Núñez titulado: “Positivismo y sociedad”. Pabón Núñez, vulgarizador de Alberto de Mun y de La Tour de la Pin, estaba perfectamente familiarizado con la doctrina de la Iglesia y el problema científico de hallar un principio intermedio al liberalismo y al comunismo para fundamentar las dinámicas políticas y económicas de una sociedad moderna. Botero agrega lo siguiente:

Desde el año de 1850, al hablar Comte de la propiedad, había dicho: “el positivismo ve, sobre todo, una indispensable función social destinada a formar y a administrar los capitales con los cuales cada generación prepara los trabajos de la siguiente”. Aquí la solidaridad se hace extensiva no sólo a los hombres que habitan el globo, sino también a las generaciones que han de sucederle. Pero los positivistas consideran que si la afectación de una cosa a la utilidad social está protegida, es ante todo a causa de la utilidad social que de ello resulta.²⁸⁴

La función social de la propiedad es, para decirlo con pocas palabras, la conservación del orden social. La gratitud con respecto al trabajo de las generaciones anteriores, emoción que embargaba a Laureano siempre que hacía referencia a los padres fundadores, es fundamental en esta configuración, porque dicho capital es la base sobre la que la generación siguiente puede integrarse en el mundo del trabajo. La propiedad privada es útil, pues, en virtud de la utilidad social que reporta. Continuando con la línea del derecho positivista, Botero cita a León Duguit, jurista francés especialista en derecho público que fue profesor en la Universidad de Burdeos y publicó, en el año de 1901, el libro *El Estado, el derecho objetivo y la ley positiva*:

²⁸⁴ Ibidem, 191.

Todo individuo –dice Duguit y esto sintetiza su pensamiento acerca de la función social de la propiedad– tiene la obligación de cumplir en la sociedad una cierta función en razón directa del lugar que en ella ocupa. Ahora bien, el poseedor de la riqueza, por lo mismo que posee la riqueza, puede realizar un cierto trabajo que sólo él puede realizar. Sólo él puede aumentar la riqueza socialmente a realizar esta tarea, y no será protegido socialmente más que si la cumple y en la medida que la cumpla. La propiedad no es, pues, el derecho subjetivo del propietario; es la función social del tenedor de la riqueza.²⁸⁵

De nuevo, lo interesante no es que Botero legitime la propiedad privada, pues eso es apenas previsible. Lo interesante es que su texto amalgame sin ninguna dificultad el derecho positivo, de ascendencia comteana, con la doctrina social de la Iglesia, de ascendencia neo-tomista. Huelga decir que ambas vertientes de pensamiento estarán presentes en el corporativismo latinoamericano, como ha señalado un destacado historiador de las ideas políticas. Según Charles Hale:

Aunque a menudo entrelazados, el corporativismo fue una respuesta tanto a la democracia liberal como al socialismo; tal y como han aparecido en los contextos que ya hemos examinado. A pesar de la importancia de los modelos europeos contemporáneos, el corporativismo emergente tomó incluso más de la herencia positivista, tanto de las políticas científicas como del pensamiento social determinista. Como el positivismo, el corporativismo estuvo basado en una hostilidad al rol de las ideas en la organización política, sin embargo, sus abogados se vieron con frecuencia a sí mismos como idealistas.²⁸⁶

La defensa positivista de la propiedad privada presupone una forma de determinismo social, en tanto la obligación del individuo con la sociedad se traza “en razón directa del lugar que en ella ocupa”. La riqueza da al hombre rico desde su nacimiento la obligación de realizar un trabajo que solo él puede realizar, así como la pobreza da al hombre pobre desde su nacimiento un trabajo que solo él puede realizar. El orden social está, entonces, sellado, pues cada uno tiene una función asignada; la objetividad del derecho reside en su resistencia a modificar el orden social por el derecho subjetivo del propietario o por ideas e intereses subjetivos, así como la positividad de la ley en que el entramado jurídico se atenga al estado de cosas actual. Proscrito queda, desde

²⁸⁵ Valerio Botero Isaza, “La propiedad como derecho natural y como función social”, 193.

²⁸⁶ Charles Hale «Political ideas and ideologies in Latin America, 1870 – 1930», 200.

luego, el deseo de la revolución. Para poner un ejemplo es posible adelantar algo del pensamiento de Félix Restrepo:

6) Sabios e ignorantes. Masa y clases directoras. Una de las mayores desgracias que desató sobre la humanidad la revolución francesa fue la confusión de las capas sociales, la subversión de toda jerarquía, el prescindir de los hombres selectos en el gobierno y entronizar a la plebe, impreparada, irresponsable e indocta.

Explicable esta reacción después de los gobiernos absolutos que no tenían en cuenta para nada los derechos y necesidades de la gran masa artesana y campesina; pero funesta, porque privó a la sociedad de sus naturales conductores. Restablecido ya el orden social en el sentido de que todo gobierno tiene por fin el bien común, o sea el bienestar de las más amplias capas sociales, y no el bien de unos pocos privilegiados; reconocido ya el derecho que todo ciudadano tiene para influir con su voto en la elección del jefe de Estado y del poder legislativo, hay que restablecer el orden natural y la jerarquía social, haciendo que solo los que se hayan preparado para la tarea de gobierno tengan acceso a los puestos de comando.²⁸⁷

Desde la perspectiva de Restrepo, la confusión de las capas sociales y la subversión de la jerarquía que trajo consigo la Revolución Francesa fue funesta, pues desencajó el orden social y lo privó de sus conductores naturales. El orden natural y la jerarquía social son para él los principios sobre los cuales puede construirse un gobierno que garantice la búsqueda del bien común, esto es, que realice el fin que le es propio a la comunidad humana. Aun cuando se enuncia en términos aristotélicos, la intervención de Restrepo es coherente con el principio del derecho positivista según el cual cada individuo tiene “la obligación de cumplir en la sociedad una cierta función en razón directa del lugar que en ella ocupa”.²⁸⁸ Desde este punto de vista, resulta un escándalo la subversión del orden social, pues confunde las capas sociales y, de esta manera, impide que los individuos cumplan con la función, o fin, que les es propio.

Según Herbert Marcuse, el principio anterior es característico del positivismo, pues, como diría Hale, siendo hostil al rol de las ideas en la organización política, legitimaba el orden social y, con él, el estado de cosas dado. Ahora, vale la pena preguntarse: ¿qué significa ser hostil al rol de las ideas en la organización política? Podría

²⁸⁷ Félix Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. Bogotá: Prensas del Ministerio de Educación Nacional, 1951: 136.

²⁸⁸ Valerio Botero Isaza, “La propiedad como derecho natural y como función social”, 193.

recurrirse a Marcuse para responder esta pregunta. Para comenzar, hay que tener en cuenta que, según el filósofo alemán, las antípodas del positivismo son, en la filosofía occidental, el hegelianismo y el marxismo, toda vez que:

La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía, era el proletariado. La existencia del proletario contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón. El destino del proletario no es la realización de las potencialidades humanas, sino lo contrario.²⁸⁹

Según Marcuse, ni Hegel ni Marx consideran que la realidad dada significa un punto de referencia último y estable por sí mismo. Veamos este problema con la ilustración de la cuestión del proletariado. La existencia del proletariado en condiciones miserables era un hecho del mundo. Desde una perspectiva positivista, el problema debía ser visto como un hecho dado, objetivo, positivo de la organización social: hay personas que heredan riqueza (trabajo acumulado) y hay personas que no heredan riqueza (trabajo acumulado), luego los herederos deben cumplir una función distinta en la sociedad a la que cumplen los trabajadores. El orden social dado es, pues, legitimado, pues se trata de que cada uno comprenda los determinantes objetivos de su lugar en él.

En cambio, desde el punto de vista marxista, la existencia del proletariado en tales condiciones podría ser considerada un escándalo, pues, aunque sucede y es un hecho del mundo, parece que su sola existencia niega la “realidad de la razón” y permite pensar que hay potencias que no se han llevado a cabo y que, por lo tanto, debe negarse el orden dado. Es decir, el orden social, lejos de ser legitimado por el pensamiento, resulta negado, pues se critica el hecho de que dicho orden no se encuentre conectado en el proceso de la Razón con las ideas de libertad o justicia. Por eso Marcuse afirma que, en las antípodas del positivismo, el hegelianismo-marxismo es una tradición de pensamiento negativo: pues se

²⁸⁹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial, 1971: 257.

atreve a criticar el orden de cosas dado con el propósito de hallar uno que se acomode más a las ideas ilustradas de la justicia o la razón.

Por lo anterior, para Marcuse el positivismo es un acérrimo rival del racionalismo y del idealismo. Según él, Comte, Stahl y Stein compartirían el interés por naturalizar el estado de cosas en el que se encuentra el hombre. Los filósofos positivistas parten de la tesis según la cual el mundo humano puede comprenderse con la misma exactitud que el mundo natural y, por lo mismo, se encuentra regido por serie de leyes naturales frente a las cuales no hay acción posible del hombre. Si no hay acción transformadora, lo único que queda es la resignación. Por eso el filósofo alemán no duda en mostrar esta corriente de pensamiento como una línea en completa contravía de los ideales de la Revolución Francesa y, todavía más, en considerarla como una claudicación del pensamiento, útil para validar los regímenes presentes y afín al fascismo. Dirige, pues, su crítica al positivismo y señala su acción legitimadora de las pretensiones políticas de una clase social determinada.

Ahora que se ha contextualizado al positivismo como una corriente filosófico-política y, expresamente, como una de las metafísicas científico-ideológicas que compitieron por el gobierno de los sujetos a lo largo del siglo XI,²⁹⁰ se puede decir que lo interesante del estudio de Valerio Botero es que tiene la bondad de compaginar con suavidad, mostrando su coherencia interna, la noción de propiedad desde el derecho público de corte positivista con la doctrina social de la Iglesia. En su trabajo, iluminado por las palabras tomadas de las encíclicas de León XIII y Pío XI, llega incluso a permitirse

²⁹⁰ Las principales metafísicas científico-ideológicas en concurrencia en este período fueron, según Saldarriaga, además del positivismo, el neotomismo, el marxismo y el evolucionismo. Serían productos intelectuales destinados a producir adhesión entre los sectores subalternos (ideologías), pero legitimados por su alegada fundamentación científica positiva, y constituyendo cosmovisiones holísticas (metafísicas) de los tres principales objetos de las ciencias humanas: la Vida, La Riqueza y el Lenguaje (Foucault). Cfr. Óscar Saldarriaga, “Caro o la modernidad del tradicionalismo”.

una paráfrasis no muy creativa del quinto apartado de *Rerum Novarum*, que cualquier lector conservador de la época hubiese podido descubrir al punto:

Esto se ve aún con mayor claridad si se estudia íntimamente la naturaleza del hombre. Abarca él con la inteligencia innumerables cosas, junta a las presentes las futuras, es dueño de sus acciones y está por lo tanto sujeto a la ley eterna y a la potestad de Dios que todo gobierna con providencia infinita. El hombre al mismo tiempo se gobierna a sí propio con la providencia de que es capaz su razón y tiene libertad de elegir aquellas cosas que juzgue más a propósito para su propio bien, no sólo en el tiempo presente, sino aun en el que está por venir. De ahí que el hombre deba tener dominio no sólo sobre los frutos de la tierra, sino también sobre la tierra misma, porque vé que de ella proceden y que puede ponerlos a su servicio el necesitar de ellos más tarde.²⁹¹

La resignación del hombre frente al orden social en el positivismo empata, entonces, con la resignación del hombre ante un sistema que, siendo producto de la ley terrena, está sujeto a la veeduría de la invariable ley eterna. Dicho en otras palabras: positivismo y doctrina social tienen en común el hecho de establecer un fundamento invariable para el orden social. En tales sistemas de pensamiento, el orden social no es, como en el pensamiento de filósofos como Vico o Marx, el resultado de la acción humana, sino que se considera, en últimas, la contracara falible del orden perfecto de la divina providencia.

Las necesidades de todo hombre dan en cierto modo perpetuas vueltas: satisfechas hoy reaparecen mañana; de ahí que fuera imprescindible que la naturaleza diera al hombre algo estable y duradero que alivie y satisfaga sus necesidades, cosa que no se logra sino por medio de la tierra y sus frutos. La propiedad, por tanto es un derecho natural.²⁹²

Esta es una adaptación (católica) de la teoría comtiana de la sociedad y de la historia, que consiste en una articulación circular entre dos dimensiones, la estática y la dinámica; la propiedad es el punto fijo mientras las necesidades se mueven.²⁹³ Con este argumento sella Valerio Botero una parte central de su demostración de la propiedad privada como función social y como ley natural. La mezcla entre filosofía del derecho positivista y doctrina social de la Iglesia no será, en todo caso, exclusividad suya. Los sacerdotes jesuitas Jorge Fernández Pradel, chileno, y José María Uría, venezolano,

²⁹¹ Valerio Botero Isaza, “La propiedad como derecho natural y como función social”, 193.

²⁹² *Ibidem*, 195.

²⁹³ Óscar Saldarriaga, “Caro o la modernidad del tradicionalismo”.

eruditos en asuntos políticos, económicos y sociales, establecerán también dicha relación, que permite tenderá el puente hacia la defensa del proyecto corporativista.

En la quinta entrega de la Revista Javeriana, publicada en junio de 1934, Fernández Pradel S.J. se ocupa de la sección “Boletín del movimiento social”. La primera parte de esta sección es un escrito llamado “Hacia la corporación”. En este, Fernández repasa cómo el hitlerismo ha seguido los pasos del fascismo al poner en vigencia una “Carta del trabajo” basada en tres principios que se encuentran en abierta contradicción con la doctrina marxista:

El primero es el que establece en toda empresa un patrón jefe responsable no sólo del negocio sino del personal; el segundo hace solidarios en la empresa al patrón y al obrero, oponiendo la unión a la lucha de clases, y el tercero, que es consecuencia del segundo, prevé el acuerdo entre patrones y obreros para los contrators de trabajo y la formación de tribunales especiales compuestos de patrones y obreros calificados para dirimir las diferencias que se susciten.²⁹⁴

Para Fernández, tales principios no tienen ninguna novedad, aunque la difusión de las cartas del trabajo haya venido acompañada de halagadoras promesas. ¿Por qué no hay novedad en tales medidas, según Fernández? “Vuelta hacia el régimen corporativo, dicen algunos, y no sin razón”²⁹⁵. Luego de aclarar que Italia y Portugal “no tienen reparos en declarar que quieren la vuelta hacia la corporación”²⁹⁶, Pradel se concentra en el caso italiano. Referencia su Ministerio de las Corporaciones y su Consejo Central Corporativo, pero afirma que solo hasta la entrada en vigor de la carta del trabajo se avanza hacia una organización de las corporaciones. Importa señalar que, para Fernández, es evidente que, aunque se trata de una vuelta a la corporación, las corporaciones modernas “sólo se asemejan a las antiguas corporaciones en que se basan ambas en la organización de la profesión”²⁹⁷. Haciendo un balance del caso italiano, Fernández cita las palabras de Mussolini, quien afirma “esta ley consagra definitivamente el paso de la economía liberal

²⁹⁴ *Revista Javeriana*, año 1, no. 5 (junio de 1934), 358.

²⁹⁵ *Ibidem*, 358.

²⁹⁶ *Ibidem*, 358.

²⁹⁷ *Ibidem*, 358.

a la economía corporativa”²⁹⁸. En esta transición ve el sacerdote jesuita “la sana intención de sustituir, como en la carta de trabajo de Hitler, la unión a la lucha de clases”²⁹⁹. Manifiesta, en todo caso, un escrúpulo:

Habría que recordar las advertencias de Pío XI en *Quadragesimo anno* a este régimen nuevo: “Debemos decir que hay quien teme que en esa organización el Estado se sustituya a la libre actividad... que la nueva organización sindical y corporativa tenga carácter excesivamente burocrático y político...”³⁰⁰

Tras revisar el caso de Italia, pasa al caso de Portugal. Las figuras de Hitler y Musolini despertaban alguna sospecha en Fernández, pero el corporativista católico Oliveira Salazar será, en cambio, aplaudido sin ambages, pues “nada hay en estos decretos que no revele un espíritu netamente social cristiano”³⁰¹. Se refiere a los decretos de septiembre de 1933, que hacen de Portugal un Estado Corporativo. El éxito de Salazar en Portugal y de Dollfus en Austria era importante, pues a la postre significaría la demostración empírica de la infalibilidad del Papa:

Si Dollfuss en Austria y Salazar en Portugal logran reconstruir sus respectivas naciones sobre la base de verdaderos Estados Corporativos, como lo pretenden, tendremos dos nuevos ensayos importantes, que servirán de normas para la transformación social y política que se recomienda en la encíclica *Quadragesimo anno*. La Confederación Sindical Cristiana ya ha tomado posición clara y definida a favor del régimen corporativo. La trascendencia de estos ensayos la hacen notar eminentes sociólogos en sesudos artículos en numerosas revistas de tanta importancia como *Revue Politique et Parlementaire*, *Razón y Fe*, *Dossiers de l'Action Populaire*, *Etudes*, *Dossiers de l'Action Social Catholique*, *Politique*, etc.³⁰²

El corporativismo fue, según se ve, el modelo de economía política recomendado por la Iglesia durante la primera mitad del siglo XX, ya que se trataba de un tipo de Estado que, sin deshacerse del todo del libre mercado, conjuraba la amenaza comunista de la lucha de clases. Los experimentos corporativistas de Salazar y Dollfus fueron seguidos con expectativa, ya que su erección como Estados eficientes habría sido el espaldarazo ideal a las elucubraciones sociológicas, económicas y políticas que hacían del corporativismo el

²⁹⁸ Ibidem, 359.

²⁹⁹ Ibidem, 359.

³⁰⁰ Ibidem, 359.

³⁰¹ Ibidem, 359.

³⁰² Ibidem, 360.

regimen adecuado para el catolicismo del mundo moderno. El proyecto, encabezado por la anuencia papal que significó la encíclica *Quadragesimo anno*, tuvo vigencia global y articuló una vasta red de intelectuales, revistas y libros corporativistas, de los cuales una buena cantidad, mas no todos, tuvieron inspiración católica.

Por eso se declara en un reciente libro, (*Régime temporel et Primauté du spirituel*), Jacques Maritain decididamente por el régimen corporativo. Se puede decir que la corriente hacia el corporativismo arrastra a la mayor parte de los sociólogos católicos, quienes han encontrado en la encíclica *Quadragesimo anno* oficial apoyo del Sumo Pontífice. Eso sí; no se trata de encajar la economía moderna en el marco estrecho de la corporación medioeval, sino de acomodar la idea corporativa a las condiciones económicas y sociales del momento presente.³⁰³

Portugal, Holanda, Suiza, Austria... Los ensayos corporativistas parecían multiplicarse, así que Fernández ve con optimismo la difusión de las ideas del Marqués de la Tour du Pin, uno de los principales escritores reaccionarios. El avance del corporativismo será objeto de expectativa: “estaremos atentos a sus resultados, ya que ellos pueden sernos de salvadora utilidad”³⁰⁴.

Habiendo venido de Chile expresamente para ayudar a solucionar la “cuestión social”, el segundo tomo de la revista, a finales de 1934, incluirá otro aporte de Fernández Pradel. Se trata, esta vez, del artículo: “Cómo concibe el sindicalismo la Escuela social católica”. Este documento, que ofrece una síntesis de las encíclicas de León XIII y Pío XI, contiene un interesante aparte sobre la organización corporativa. Para evitar la existencia de sindicatos únicamente de obreros o únicamente de patronos, Fernández asegura que: “si se pudiese unir en un mismo sindicato mixto a patronos dirigentes y obreros, tendríamos ya un esbozo de profesión organizada, de corporación acomodada a los tiempos presentes, sobre todo, si se estableciese un jurado con las atribuciones del jurado de las antiguas corporaciones”.³⁰⁵ La organización de los intereses no debía hacerse a

³⁰³ Ibidem, 360.

³⁰⁴ Ibidem, 360.

³⁰⁵ *Revista Javeriana*, tomo II. (febrero-junio 1934): 169.

partir del antagonismo, sino propugnando por la unión en el cuerpo profesional. Fernández hace una referencia interesante al caso colombiano:

Y en Colombia?... En Colombia creo que hay que hacer una distinción. En ciudades como Bogotá, donde a su tiempo no se cooperó al esfuerzo organizador de un sacerdote de gran empuje, tal vez llegamos tarde. Pero en muchas otras ciudades, si empezamos inmediatamente, con estudio y tesón, llegamos a tiempo. Aún más, dadas las ventajosas condiciones que tiene Colombia de subdivisión de propiedad agrícola, y de comprensión y religiosidad de los campesinos, podemos llegar a una organización sindical agrícola modelo. Pero mañana, ciertamente será tarde!!!³⁰⁶

Los artículos de Pradel, encargado de los boletines del movimiento social y de muchas páginas en las que se cuenta la “verdad de Rusia”, dejan muy claro en qué sentido una de las estrategias del anticomunismo pasaba por la configuración de sindicatos católicos que formaran en contra de la doctrina de la lucha de clases y funcionaran según el modelo de corporativismo defendido en la doctrina social de la Iglesia. Es evidente que este problema articula, como se propuso en la introducción, dos de las principales publicaciones de la Compañía de Jesús en los años treinta: *FAS* y *Revista Javeriana*.

Así como Valerio Botero permite hacer la articulación entre positivismo y neotomismo vía doctrina social de la Iglesia, un escrito del jesuita venezolano José Uría permitirá integrar en esta estructura de saberes al corporativismo, completando un conjunto coherente de saberes sobre el hombre, la sociedad, la economía y la política: neotomismo, positivismo, doctrina social de la Iglesia y corporativismo. Así, en el tercer tomo, número 12, de marzo de 1935, aparece una interesante reseña de libro escrita por José M. Uría que permite, sin más, realizar la articulación mencionada. Reseña este autor el libro *Corporativismo e Cristianesimo*, publicado en 1934 en Napoli por la editorial “Lo Stato Corporativo”. Este corto pasaje de la reseña es lo suficientemente vívido:

Nada más interesante, en las actuales circunstancias, que el contenido de esta obra, encaminada a hacer ver que los principios fundamentales del que hoy llaman *Estado Corporativo* coinciden con las enseñanzas de la Iglesia Católica sobre la naturaleza de la sociedad civil. El autor es decidido fascista y a la vez ferviente católico. Admirador del Aquinate y los principios básicos del *Corporativismo*: “La teoría de Sto. Tomás relativa a la materia en que nos ocupamos,

³⁰⁶ Ibidem, 176.

fundada como se halla en el realismo aristotélico, vivificado por la luz resplandeciente de la revelación, responde con plenitud a la esencia del Estado Corporativo”.

Termina la obra con estas preciosas palabras: “El régimen fascista, que con el Estado Corporativo se gloria de haber preparado al capitalismo un funeral de primera clase, no se detendrá en el camino de las reformas drásticas y necesarias para el incremento de la verdadera civilización.”³⁰⁷

Aunque en la reseña el autor continúa debatiendo la noción de propiedad privada del escritor fascista italiano, la referencia anterior sirve para completar el panorama de tránsitos entre la doctrina social de la Iglesia, el neo-tomismo, el positivismo y el corporativismo. Sobre este conjunto de saberes se articuló la doctrina de economía política que, convertida en razón de Estado, representó el núcleo de la propuesta de reforma del político conservador Laureano Gómez.

Finalmente, en el tomo XI, en la edición de febrero-junio, de 1939, se publicaron los artículos “Las casas de pueblo del corporativismo portugués”, de J. D. Gutiérrez O’Neill S.J. y uno de los artículos doctrinales de mayor peso: “El corporativismo al alcance de todos”, de Félix Restrepo S.J.

Mussolini, hablando con el periodista Antonio Ferro, consideró las *casas do povo* como una ‘feliz organización que le interesaba notablemente’.

Las palabras del eminente organizador corporativista, no pudieron ser una simple manifestación de cortesía, porque para ello hubiera fijado su atención en otras de las células corporativas portuguesas de mayor exterioridad. Las *casas do povo* son creación original de Salazar, nacidas del choque de los principios corporativos con el ambiente determinado de la población rural portuguesa.³⁰⁸

Así comienza el artículo de Gutiérrez, mezcla de entusiasmo ante el proyecto corporativista de Oliveira Salazar y admiración por los encomios que dicho proyecto mereciera a los ojos de Benito Mussolini, hombre fuerte del corporativismo mundial de los años treinta. El foco del sacerdote jesuita estará en una política muy especial: las casas del pueblo portugués, una iniciativa de vivienda popular y rural que ponía en práctica los principios corporativistas e iba acompañada de un programa moral patriarcal, católico y nacionalista. La inquietud por la pérdida de la autenticidad nacional en los Estados

³⁰⁷ *Revista Javeriana*, tomo III, no. 12, (marzo de 1935): 146

³⁰⁸ *Revista Javeriana*, tomo XI, (febrero-junio, de 1939): 19.

integrados al mercado internacional es, como se ha visto a lo largo del trabajo, un tópico corporativista; nada sorprendente si se tiene en cuenta que los intelectuales abanderados del corporativismo buscaban una forma de dirigir la economía y la política del país sin dar prebendas al capitalismo, ni campo a la amenaza del comunismo, sino buscando una forma de gobierno que coincidiese con el “alma nacional”, núcleo sentimental que solía encontrarse enraizado en las tradiciones católicas.

Otra de las simpáticas notas características de las *casas do povo* portuguesas, quizás no pretendidas directamente por el legislador es, sin duda, el sano patriotismo y el sólido nacionalismo que sabe inocular en las venas rígidas y escleróticas del medio rural apartado de las noticias internacionales y del tráfico de la política parlamentaria, adormecedora de los más nobles ideales patrióticos.³⁰⁹

Se critican, como puede verse, los efectos adormecedores de las noticias internacionales y la política parlamentaria, y se ve a la población rural como el medio propicio para el rejuvenecimiento del patriotismo. Con este rasgo nacionalista, que no estuvo apartado de la versión colombiana del corporativismo, terminamos el recorrido hecho hasta el momento por el folleto *Fe, Acción, Sociología* y la *Revista Javeriana*.

³⁰⁹ Ibidem, 22.

Capítulo IV

Félix Restrepo: corporativismo, pacificación y pastorado

“Utilidad social” es criterio que degrada un poco lo que pretende justificar.

Nicolás Gómez Dávila, Sucesivos Escolios a un Texto Implícito

1. Introducción

Este estudio del corporativismo ha ofrecido, en el primer capítulo, una discusión del concepto de corporativismo y de las principales perspectivas teóricas desde las cuales ha sido considerado el problema; en el segundo capítulo, una comprensión de las circunstancias en las cuales se integró el corporativismo como razón de Estado; en el tercer capítulo, una revisión de dos de las principales publicaciones de la Compañía de Jesús en Bogotá, *FAS* y la *Revista Javeriana*, a partir de las cuales se ha mostrado un núcleo de problemas y temas recurrentes que propusieron la despolitización del conflicto partidista y la búsqueda de caminos alternativos a la democracia liberal y al socialismo para el Estado colombiano. En este capítulo se analizará la trayectoria de Félix Restrepo, sacerdote jesuita que, por la eminencia del lugar que ocupó en la academia y por su consagración a la difusión de las doctrinas corporativistas, resalta como un líder intelectual del conservadurismo. A propósito, se defenderá en lo sucesivo que su formulación del programa de economía-política corporativista fue la que dotó al proyecto colombiano de los rasgos pastorales que le son propios. Comencemos, pues, por un breve recorrido por su trayectoria académica.

El sacerdote jesuita Félix Restrepo, fundador de la *Revista Javeriana* en 1934, fue una de las voces más autorizadas de la Academia en la Colombia de primera mitad de siglo. Restrepo, que fungió como secretario en el acta de restablecimiento de la

Universidad Javeriana,³¹⁰ fue nombrado por el padre general Wlodomiro Ledochowski S.J. el dos de octubre de 1932 como Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Económicas de la Universidad Javeriana —institución que había sido reabierta en el año de 1930 y que en 1937 recibiría estatuto pontificio por un “Decreto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, aprobado por Su Santidad el Papa Pío XI”³¹¹—. Tras nueve años de ejercer como Decano, el sábado primero de febrero de 1941 recibiría la Rectoría de la Universidad, lugar que ocupara hasta el lunes 19 de febrero de 1950. Al final de su paso por la Universidad Javeriana, el educador jesuita diría lo siguiente:

Diez y ocho años -nueve como Decano y nueve como Rector- he estado consagrado por entero a la organización de esa Universidad, que hoy, adornada con el título de Pontificia y con sus 1.400 alumnos en once Facultades, Eclesiásticas, Civiles y Femeninas, es uno de los más completos y eficaces institutos de educación superior en nuestra América. Mis primeros ideales de dedicarme a la educación de la juventud quedaron pues realizados en una forma mucho más alta de lo que yo hubiera podido sospechar.³¹²

La actividad periodística en la Revista Javeriana y la actividad pedagógica y administrativa de la Universidad sería combinada por el sacerdote jesuita con una intensa actividad académica. El 17 de octubre de 1933 fue nombrado Académico de número en la silla P de la Academia Colombiana, donde ocupó el lugar que hasta el 2 de abril de 1927 ocupase don Marco Fidel Suárez.³¹³ El 24 de noviembre de 1933 sería, además, nombrado académico de número de la Academia de Ciencias de la Educación, que fuera creada por decreto de Enrique Olaya Herrera y en la que estuvo acompañado de otros nombres fundamentales en la historia de la pedagogía colombiana, como Monseñor José Vicente Castro Silva, Daniel Samper Ortega, Leopoldo Borda Roldán, Ramón Zapata, Agustín

³¹⁰ 1 de octubre de 1930. Cfr. Cagua Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 104

³¹¹ Cagua Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 113

³¹² Cagua Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 183

³¹³ Cagua Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 120

Nieto Caballero, Martín Restrepo Mejía, Tomás Rueda Vargas, José Joaquín Casas, Luis Tomás Fallón, José Miguel Rosales y Manuel J. Huertas G.³¹⁴

El quince de septiembre de 1938 fue elegido miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia.³¹⁵ El 23 de noviembre de 1938 ingresó a la Academia Colombiana de Jurisprudencia como miembro de número. De hecho, su discurso de posesión, que revisaremos más adelante, se llamó “Corporativismo y democracia”. El 16 de febrero de 1940 sería nombrado Vicepresidente del Ateneo Nacional de Altos Estudios, institución creada por Jorge Eliécer Gaitán –a la sazón Ministro de Educación Nacional en el gobierno de Eduardo Santos– para continuar la obra de Rufino José Cuervo. En 1942, con el centenario de Miguel Antonio Caro, esta institución pasaría a ser el Instituto Caro y Cuervo, desde 1944 bajo la dirección de Restrepo.

Otra institución en la que participó el padre Félix Restrepo y que surgió por iniciativa suya fue la Cooperativa Obrera de Bogotá, fundada en marzo de 1936 en el barrio Samper Mendoza. Treinta socios, cada uno donando un peso de aporte, dieron principio al proyecto que sobrevivió a su fundador y que, al año, ya contaba con más de dos mil afiliados y oficinas en cinco barrios distintos. La Cooperativa “prestaba servicios generales de médico, drogas, abogado y entierros, completamente gratuitos. Servicio de crédito para los obreros y construcción de casas baratas en los barrios periféricos”.³¹⁶ La Cooperativa, que formaba parte de la estrategia de la Acción Católica, también ofrecía préstamos entre uno y quinientos pesos y logró negociar deudas e hipotecas de sus afiliados con otras entidades bancarias.

El privilegiado lugar que, como se puede ver, ocupaba Restrepo en el mundo académico y político, sería bien aprovechado para difundir el corporativismo y las encíclicas *Rerum novarum* (1891), de León XIII, y *Quadragesimo anno* (1931), de Pío

³¹⁴ Anuario de la Academia Nacional de Ciencias de la Educación, (Colombia) : 1936

³¹⁵ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 145

³¹⁶ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 125

XI³¹⁷. Como quedó claro en el capítulo anterior, no estuvo solo en esta tarea. En tales faenas fue escudado por José María Uría S.J., profesor de Derecho Canónico en la Universidad Javeriana, y Jorge Fernández Pradel S.J., profesor del Curso de Estudios Sociales de la Facultad de Derecho y ágil alfil del anticomunismo, todos colaboradores de la *Revista Javeriana* con artículos a propósito. Como se vio, también, en el capítulo anterior, existieron diferencias en las perspectivas que los anteriores autores asumieron frente al corporativismo. Restrepo y Fernández, por ejemplo, siempre abrigaron escrúpulos frente al fascismo italiano, que Uría y Gutiérrez O'Neill elogiaron sin reservas. Estos pliegues en la defensa del proyecto corporativista son relevantes, pues demuestran que los intelectuales católicos de esta época no se decidieron por un "corporativismo" monolítico y definido por un solo modelo estable; por el contrario, este hecho permite apreciar que este modelo de economía política fue, desde un principio, polisémico y que su instauración como proyecto estatal dependió en buena medida de las circunstancias políticas, económicas y sociales propias de cada Estado. Así pues, los autores mencionados coincidían, sí, en la denostación del liberalismo y en un anticomunismo vehemente, pero no hacían todos una lectura idéntica y sin fisuras de la realidad política internacional. Se puede decir, también, que, en el fondo, todos ellos estaban siendo alimentados por la doctrina social católica y, aún más, que cumplían obedientemente con sus votos solemnes al emplear todos los medios a su alcance para su difusión y para la estructuración de la Acción Católica en Colombia.

Ahora bien, la primacía de la figura de Restrepo se debe no solo a su posición en una red de intelectuales jesuitas, sino a que él fue el encargado de hacer la síntesis del corporativismo que más difusión tuvo. A partir de 1938, sus ideas aparecieron en publicaciones, fueron leídas en conferencias y fueron promocionadas en seminarios dictados en la Facultad de Derecho y Ciencias Económicas durante su mandato como

³¹⁷ Por ejemplo: "Así los pequeños problemas de cada profesión se resuelven por sí mismos; y solo queda al poder supremo el oficio de estimular, vigilar u coordinar todas las actividades nacionales, como tan sabiamente lo aconseja el Sumo Pontífice Pío XI en su encíclica *Quadragesimo anno*", en Restrepo, Félix, *Corporativismo*. Bogotá: Ediciones de "Revista Javeriana", 1939, p. 48.

Rector de la Pontificia Universidad Javeriana en los años 1941-1950. La propuesta terminaría de ventilarse a nivel nacional mediante ocho conferencias radiales que fueron leídas entre los meses de junio y julio de 1951 durante el gobierno de Laureano Gómez. Revisemos, pues, algunos hitos de su obra corporativista.

2. La obra corporativista de Félix Restrepo

Laureano Gómez pronunció su discurso en el Congreso el 31 de agosto de 1951 y propuso crear una Asamblea Nacional Constituyente para realizar una reforma de la Carta que lograra tecnificar la estructura política, disminuir los efectos de “la tiranía de la mitad más uno” –como le llamaba Gómez al mecanismo de sufragio universal de la democracia directa– y acotar la influencia de los partidos políticos en los cuerpos colegiados. Salvo algunos incautos, los rasgos de corporativismo de la reforma preconizada por el político conservador no debieron ser difíciles de identificar para un auditorio que, desde finales de los años treinta y durante toda la década del cuarenta, habría tenido la oportunidad de conocer el proyecto por múltiples medios, como las noticias que al país llegaba de Italia, Portugal, Alemania, España y Austria, pero en particular por los discursos y escritos doctrinales del sacerdote jesuita cuya trayectoria nos ocupa.

Para 1951, Félix Restrepo había alcanzado una serie de publicaciones que lo acreditaban como cabeza visible de la “minoría de expertos” responsables del proyecto ante la opinión pública. Su primer artículo publicado en la prensa con un asunto expresamente corporativista se llamó “El Estado corporativo”, y apareció el 31 de agosto de 1938, número 5107, página 3ª de *La Patria*, de Manizales.³¹⁸ Esta información fue reproducida el siguiente 9 de septiembre en *El Colombiano*, de Medellín, núm. 7834, págs. 2, 7 y 8.³¹⁹ En la *Revista Javeriana*, faro de la inteligentzia católica, publicó los siguientes

³¹⁸ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 143.

³¹⁹ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 143.

artículos: “Corporativismo de Estado y corporativismo gremial”³²⁰ —conferencia dictada en Buga en agosto de 1938—, “La Iglesia y el corporativismo”³²¹ y “El corporativismo al alcance de todos”³²². Nuevamente, en los periódicos conservadores *La Defensa*³²³ de Medellín, y *La Patria*³²⁴ de Manizales, circuló el artículo “Corporativismo y democracia”. Además, en el periódico bogotano *El Trabajo* reeditó “El corporativismo al alcance de todos”.³²⁵ Así también el discurso *Corporativismo y democracia*,³²⁶ leído en 1938 en la Academia Colombiana de Jurisprudencia ante un público conformado, entre otros, por el nuncio apostólico. Por último, el libro *Corporativismo*,³²⁷ publicado en 1939 por Ediciones *Revista Javeriana*. La década del cuarenta viene acompañada de un retiro parcial de la opinión pública, en la que la difusión del corporativismo abandonó las páginas de los periódicos y se integró, a manera de seminarios, en las aulas de la Universidad.

En junio y julio de 1951 regresaría Restrepo a la difusión masiva por medio de los micrófonos de la Radiodifusora Nacional, cuando, por invitación de Arturo Abella —entonces director de dicha institución—, ofreció siete conferencias que fueron publicadas, casi inmediatamente después de ser pronunciadas, por las Prensas del Ministerio de Educación Nacional en la forma de un libro titulado *Colombia en la encrucijada*.

De este recorrido por sus publicaciones queda claro que no fue tímida la divulgación del proyecto. Al contrario, se realizó con decisión y, como aliados suyos en

³²⁰ Restrepo, Félix. «Corporativismo de Estado y corporativismo gremial.» *Revista Javeriana*, 1938, núm. 49: 214-223.

³²¹ Restrepo, Félix. «La Iglesia y el corporativismo.» *Revista Javeriana*, 1938, núm. 50: 310-313.

³²² Restrepo, Félix. «El corporativismo al alcance de todos.» *Revista Javeriana*, t. XI, núm. 52, Bogotá, marzo, 1939.

³²³ 3 de diciembre de 1938, núm. 5000, págs. 9, 10, 11 y 26. Cfr. Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 143.

³²⁴ 3 de diciembre de 1938, págs. 5, 6 y 8. Cfr. Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 143.

³²⁵ 3 de junio de 1939, núm. 144, págs. 2 y 4. Cfr. Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 143.

³²⁶ Restrepo, Félix. «Corporativismo y democracia.» *Revista de la Academia Colombiana de Jurisprudencia*. Bogotá: Imprenta Nacional, núms. 139 y 140, julio y agosto de 1939.

³²⁷ Restrepo, Félix. *Corporativismo*. Bogotá: Revista Javeriana, 1939.

esta tarea, Félix Restrepo encontró un bastión en la prensa conservadora y en las conferencias ofrecidas por las Academias, cuerpos colegiados en los que el sacerdote era muy bien recibido. También interesa señalar la publicación *El trabajo*, como intento de llegar directamente a los trabajadores, objetivo esencial de la doctrina social de la Iglesia y aliados necesarísimos en la lucha contra el comunismo internacional.

Interesa señalar el que en la difusión de este proyecto figure una articulación diferenciada de las redes de tránsito del contenido ideológico, y su participación en las estructuras de diferenciación política al interior del conservatismo, toda vez que periódicos como *La defensa* o *El colombiano*, de Medellín, o *La Patria* de Manizales, eran a la vez fortines de los intereses políticos del ospinismo y el alzatismo, proyectos de estatalidad conservadora que, a mediados de siglo, competían directamente con el laureanismo por la dirección del Estado. A este propósito resulta inquietante el que ninguno de los artículos mencionados se haya publicado en *El Siglo*, institución filial del laureanismo, pues permite suponer que el corporativismo era la punta de lanza de un intento de reunificación del conservatismo bajo la figura tutelar de Laureano Gómez y con una forma de estatalidad católica, en el que Félix Restrepo jugaba el papel fundamental de intelectual creador de consenso.

Revisaremos, a continuación, dos libros representativos de dos etapas de la obra corporativista de Restrepo. La primera etapa estaría conformada por los artículos publicados a finales de la década de los treinta; tres de los cuales serán recogidos luego en *Corporativismo*, libro publicado en 1939 por Ediciones “Revista Javeriana” e impreso en la famosa Imprenta del Corazón de Jesús. Se caracterizan estos opúsculos por realizar una defensa del proyecto corporativista cuya principal estrategia es la exposición doctrinaria. Los escritos recogidos en el libro de 1939 permiten, entonces, identificar tres cuestiones: primero, los autores corporativistas seguidos por Restrepo; segundo, su diferenciación entre corporativismo estatal y corporativismo gremial; tercero, su

articulación entre la naturaleza social del hombre, los errores de la democracia liberal y el socialismo y su defensa de la doctrina social de la Iglesia.

La segunda etapa de la obra corporativista de Restrepo está marcada por las conferencias pronunciadas en la Radiodifusora durante el gobierno de Laureano Gómez y su publicación como *Colombia en la encrucijada* (1951). Este libro representa por excelencia la forma pastoral del corporativismo colombiano, toda vez que los problemas relacionados con la “cuestión social”, que ya habían sido diagnosticados y difundidos prolijamente en la prensa de la Compañía de Jesús, donde el pastorado paternal sobre las almas se integra en una estructura metafísica finalista marcada por el origen cristiano de la civilización occidental y que, logran el efecto de unir el pastorado religioso en un proceso teleológico con un fin definitivo que la doctrina de la Iglesia le marca al Estado y a la sociedad colombiana.

2.1. El corporativismo ayer y hoy

Ante un público compuesto por el “Excmo. Sr. Arzobispo Coadjutor de Bogotá, Asistente Nacional de la Acción Católica Colombiana”, Juan Manuel González Arbeláez,³²⁸ Restrepo leyó su conferencia en el Colegio Académico de Buga, ciudad que celebraba la proclamación de su nueva Basílica. A pesar de ser una ocasión festiva y adornada también con los discursos literariamente aderezados de Rafael Maya, el sacerdote jesuita decidió resolver en “árida exposición” la cuestión del régimen corporativo. Denuncia, ante todo, la confusión reinante en la comprensión del fenómeno:

³²⁸ Monseñor González Arbeláez, (1882-1966) por su cargo, era el sucesor legítimo del Arzobispado. Fue el promotor del 2º Congreso Eucarístico Nacional, y representó el ala más intransigente del catolicismo integral, hasta el punto que la Santa Sede presionó, con éxito, para que renunciara a su cargo y a la sucesión archiepiscopal, relegándolo al arzobispado de una sede lejana, Popayán. Por razones aún confusas, se autoexiló en la España franquista durante los últimos 21 años de su vida. http://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Juan_Manuel_Gonz%C3%A1lez_Arbel%C3%A1ez ; <http://juanmanuelgonzalezarbelaez.blogspot.com/>

“Constantemente se publican sobre él libros en todas las lenguas, y artículos en todas las revistas. Sólo que la misma abundancia de información y de críticas, de alabanzas o simples comentarios, hace difícil destacar el núcleo de la cuestión para que uno pueda saber a qué atenerse”.³²⁹ Ante la polisemia e indeterminación del término, características que habrían de resultar perennes según lo establecido en el primer capítulo de esta disertación, intenta el conferencista desmarcar el proyecto político de algunos referentes que, según él, son inadecuados, como el “Estado totalitario de Hitler y Mussolini”, el corporativismo como dictadura del proletariado o el corporativismo incompatible con la democracia.

Para comenzar, hay que señalar que Restrepo parte de un principio antropológico aristotélico-tomista:

El hombre es, por su naturaleza, social. La asociación es connatural al hombre. No solo las formas de asociación que son absolutamente necesarias para su subsistencia en la tierra, como son la familia y alguna forma de sociedad civil, sino también aquellas que sin ser absolutamente indispensables favorecen en gran manera la consecución de los fines de la vida terrena, y responden a una íntima aspiración del ser humano.³³⁰

El principio antropológico de la asociación natural es relevante por varias razones. Primero, establece un contexto de pensamiento de lo humano en el cual quedan, de entrada, obstaculizadas las ideas liberales y socialistas. Lo anterior porque, por una parte, prepara la crítica a la atomización social –el individuo se asocia espontáneamente y el núcleo de su asociación primera es la familia–, que será uno de los principales argumentos de Restrepo en contra de la Revolución Francesa y de la democracia; por otra parte, la sociedad civil se forma para que los individuos cumplan sus fines, por lo tanto, no puede el Estado usurpar el privilegio que le es dado al individuo, pues si la sociedad civil tiene sentido es para que este pueda realizarse en ella. Segundo, permite integrar la idea del bien común como fin del gobierno de la sociedad civil, pues si todos los individuos se asocian

³²⁹ Félix Restrepo, S.J. “El Corporativismo ayer y hoy”, en: Restrepo, Félix, S.J. *Corporativismo*. (Bogotá: Ediciones de la Revista Javeriana, 1939), 5-40.

³³⁰ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 7

para formar la sociedad civil, el gobierno de esta debe favorecer que cada uno de ellos cumpla el fin que le es propio. Tercero, permite pasar con toda naturalidad a la cuestión de los gremios, toda vez que “como el trabajo es una ley de la vida humana”³³¹, los hombres, en consecuencia, se asocian naturalmente para “trabaja[r] en una misma profesión, o en profesiones o actividades semejantes”.³³²

Para Restrepo, la característica anterior tiene el valor de ley natural y, por lo mismo, en los meandros de la Historia universal pueden encontrarse ejemplos a granel de las agremiaciones profesionales. Es por eso que “libros antiguos de la India nos dicen que todos los hombres están repartidos en sociedades que se rigen según las leyes por ellas mismas establecidas, y que atienden cada una de ellas a un oficio o arte transmitidos de padres a hijos”.³³³ También “en Roma, desde la más remota antigüedad, y siguiendo las tradiciones del pueblo etrusco, existieron asociaciones de trabajadores”.³³⁴ Los *Collegia*, o gremios romanos, fueron interrumpidos por voluntad cesárea y descomposición bárbarica del Imperio, así que habría que esperar la manifestación de que “una fuerza había aún intacta entre tantos escombros: era la fuerza de la Iglesia”.³³⁵ La Iglesia cambiaría la historia de Occidente:

Con la aparición del régimen feudal y de las ciudades libres aparecieron de nuevo los gremios favorecidos y patrocinados por la Iglesia, en los cuales se manifestaba de nuevo la innata tendencia a la agrupación que ya hemos visto ampliamente realizada en los colegios de Roma, y que en estado rudimentario encontramos también en las *guildas* de los bárbaros.³³⁶

Si la injusticia de las leyes terrenales hizo que se apartara el hombre de instituciones saludables y correspondientes a su naturaleza, la Iglesia, custodia de las leyes eternas, podía patrocinar un regreso a “la tendencia hacia la asociación” que “tomó entonces la forma de cofradía, cuyo carácter era principalmente religioso y de mutuo

³³¹ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 8

³³² Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 8

³³³ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 8-9

³³⁴ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 8

³³⁵ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 11

³³⁶ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 11

apoyo”.³³⁷ De hecho, tanta importancia cobraron las asociaciones profesionales auspiciadas por la Iglesia que “el gobierno dependía de los gremios de artesanos y de comerciantes, especialmente en Italia”.³³⁸

Sin embargo, de la institución formada por la tendencia natural del hombre a la asociación e inscrita, por lo mismo, en la ley eterna, puede alejarse el hombre por voluntad suya, entendiéndose que, en virtud de la doctrina del libre albedrío, puede errar el hombre lejos de la providencia divina. Por eso advierte el sacerdote jesuita:

Pero tampoco eran los gremios una institución perfecta, ni ponían al hombre al abrigo de las concupiscencias. Al declinar el siglo XIII empezaron a fundarse entre los comerciantes e industriales grandes fortunas que dieron origen a una nueva clase social, llamada significativamente ‘el pueblo gordo’ Estos primeros representantes de nuestra burguesía capitalista, fundaron las primeras grandes empresas y se dedicaron a producir para el mercado internacional. Esta situación creó dentro de la organización corporativa un feroz antagonismo entre las corporaciones de los opulentos industriales, llamadas ‘artes mayores’, y las de los modestos patronos de taller, conocidas con el nombre de ‘artes menores.’³³⁹

La concupiscencia a la que se refiere Restrepo es la *ambitio saaeculi*, o codicia terrenal. El pueblo gordo, henchido de codicia de bienes terrenos, habría promovido la integración de los mercados internacionales a despecho de los intereses de los modestos patronos de taller. Estos últimos recibirían como un aldabonazo siniestro el edicto de Turgot de 1776, “por el cual quedaban abolidas las corporaciones”³⁴⁰, en beneficio de las doctrinas fisiocráticas que postulaban, con el célebre moto de Legendre y Gournay: *Laisser faire, laisser passer*. En la historia de Restrepo del nacimiento del capitalismo, los artesanos asociados en gremios terminarían por recibir el golpe de férula de los empresarios capitalistas cuando:

La revolución francesa no tardó en desatarse, echando por tierra todo el antiguo régimen, no solo las corporaciones desvirtuadas por el egoísmo, sino también toda clase de asociaciones benéficas y todo el orden jurídico y social.³⁴¹

³³⁷ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 12

³³⁸ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 13

³³⁹ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 17

³⁴⁰ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 21

³⁴¹ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 22

Se denuncia lo que habría sido un error central al liberalismo que, como reza una expresión afín a la época –popularizada por León XIII en la encíclica *Rerum novarum*–, aplicó un remedio peor a la enfermedad. Para Restrepo:

La revolución francesa quiso ser generosa para con el obrero, devolviéndole su libertad absoluta, y prohibió toda asociación con que los obreros pudieran defenderse. Así vino a quedar el obrero desvalido y solo, frente a la ambición de empresarios sin corazón y sin conciencia.³⁴²

Desde la perspectiva eclesial, hombres regidos por leyes contrarias al orden natural de asociación, degeneraban en sociedades dislocadas por el azote de la mala voluntad de sus integrantes. Según Restrepo, la reacción de los obreros no se hizo esperar, pero su respuesta trajo un problema todavía más escandaloso:

Entonces, como reacción contra este inhumano sistema, surgieron el socialismo y el comunismo, y tomaron la delantera, organizando en todas partes la resistencia de los trabajadores. También en el campo católico se oyeron las voces de alarma de los católico-sociales, y sobre todo la autorizada e infalible voz del Pontífice León XIII, el cual en su admirable encíclica sobre la triste condición de los trabajadores, descubrió las llagas del sistema liberal y señaló los remedios necesarios.³⁴³

En la lectura del sacerdote jesuita, a la atomización y la explotación capitalista, respondieron los obreros con una doctrina equivocada y, si se quiere, todavía más alejada de la ley eterna, representada por los sociólogos católicos encabezados por León XIII:

No se puede negar que los sindicatos socialistas, los más numerosos y potentes en todos los países europeos, consiguieron mejorar notablemente la triste situación de los obreros. Pero en cambio, recortaron su horizonte espiritual, los empujaron como viles animales al materialismo, y sembraron en su corazón el odio y la lucha de clases. Así, lo que ha conseguido en bienestar material el obrero, lo ha perdido en satisfacción espiritual. Porque el odio no es un programa para una vida, sino veneno para llevar a los hombres a la desesperación.³⁴⁴

El comunismo es, desde este punto de vista, un conjunto de doctrinas que promueven la envidia, el resentimiento y el odio. Su marcado ateísmo representaba,

³⁴² Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 23

³⁴³ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 4

³⁴⁴ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”,

además, la bestialización del hombre y la defensa de una vida materialista, despojada de los intereses espirituales. Esta lectura del comunismo tendría profundas consecuencias en la historia política del país en los años cuarenta, pues, tras el “Bogotazo” avaló la interpretación que los políticos conservadores hicieron de la Violencia. Desde esta perspectiva, el evento significaba la victoria del comunismo en las clases obreras y, en consecuencia, un triunfo del odio, de la violencia y del alejamiento con respecto al orden moral eterno; sobre tal diagnóstico se perfiló como una solución apropiada una remoralización de la sociedad, que pusiera coto al materialismo desbordado, y una rejerarquización de las relaciones obrero-patronales, que obligara a obreros y empresarios a cooperar y evitara la difusión de la doctrina de la lucha de clases.

Las corporaciones aparecen, pues, como la clave de la armonización de los conflictos entre obreros y empresarios y, en particular, como la forma de deshacerse de las consecuencias incómodas de las luchas sindicales obreras:

Estas lecciones que deja la experiencia de muchos siglos ha dejado a los trabajadores, y a la sociedad en general, son las que tratan de aprovechar los Estados modernos en el régimen corporativo.

Procuremos, pues, enfocar bien el concepto de un régimen corporativo.

La corporación es el conjunto de los sindicatos de obreros y patronos de un mismo oficio. A ella corresponde, en primer lugar, atender al bien de los obreros, mirar por la seguridad de los capitales invertidos en las respectivas empresas, evitar la ruinosa competencia e impedir que el monopolio se convierta en precios excesivos. La corporación ayuda al Estado a formar estadísticas completas, a fin de que se pueda adaptar la producción al consumo, y si no hay exceso de producción, le busca mercados extranjeros o mercados nuevos para que el exceso de la oferta no venga a deprimir los precios. La corporación favorece con préstamos a los pequeños productores, para que no sucumban en la competencia con los poderosos, y asegura para los productos de todos un precio alto cuanto sea posible sin perjudicar al bien común, o mejor dicho, alto cuanto sea necesario para que todos los que intervienen en la empresa tengan ganancia equitativa, y bajo en beneficio de los consumidores, por cuanto se impiden ganancias excesivas. La corporación hace la huelga imposible, y, más aún el cierre de las fábricas, y termina con la lucha de clases. Une en verdadero espíritu de colaboración patriótica y de caridad cristiana a todos los que trabajan en un mismo oficio: capitalistas, directores, técnicos, y simples obreros, y hace que todos tengan la debida participación en las ganancias, o en las pérdidas. De este modo todos, aun los más pequeños obreros, miran la empresa como propia, la consideran como fuente de su subsistencia y de su legítima ganancia, y la esperanza de su porvenir. De este modo se acaban los odios, las envidias y la lucha de clases, y aumenta la capacidad productora de las empresas. Y como al mismo tiempo con el reparto de las ganancias ha aumentado la capacidad de consumo de las grandes masas, se

puede aumentar también la producción de las fábricas y crecen las ganancias de todos. Hay que recordar que valen más muchos pocos que pocos muchos.³⁴⁵

El modelo de corporaciones tenía la capacidad de quebrar el espinazo de la democracia liberal colombiana, pues desbancaba el pluralismo como esquema de asociación de intereses en la sociedad civil y reemplazaba al mercado liberal como sistema de control de que parte del libre juego de la oferta y la demanda. Al pluralismo se opone con la institución de gremios en los que participen obreros y patronos: obreros bien atendidos y que reciban el beneficio de la caridad cristiana, patronos a los que la ausencia de conflicto brinde la seguridad suficiente para garantizar el bienestar de sus capitales. El libre mercado se limita por medio del control de precios que puede ejercer el Estado, por medio de las corporaciones, para evitar el monopolio de los grandes productores, favorecer la competitividad de los pequeños productores y sostener la capacidad adquisitiva de los consumidores. Es importante señalar que, aunque la historia de las corporaciones se confunde con las raíces del mundo antiguo y la Edad Media cristiana, el sistema propuesto por Restrepo tiene un marcado -y técnico- carácter de economía política moderna. Sus problemas son el incremento de la producción, el crecimiento de la industria, el ahorro y el gasto de las masas, así como el flujo del capital en el mercado internacional. La doctrina católica no entra en el modelo de Restrepo, entonces, como una evocación inane de la Edad Media, sino como un presupuesto pastoral en la reorganización del Estado: todos los individuos que conforman la nación deben aportar, desde la función que les es propia, al “espíritu de colaboración patriótica y de caridad cristiana”. Dicho sea con toda claridad: el corporativismo de Restrepo es católico y nacionalista y presupone una sociedad homogénea y sin conflicto de clases.

Las consecuencias políticas de esta economía de Estado entran en franca desavenencia con uno de los principales rasgos de la organización republicana en Colombia: el partidismo político.

³⁴⁵ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 27-29

Ahora bien, en los Estados individualistas de corte antiguo, no se reconocen más entidades que el individuo y el poder público. En el Estado corporativo entre el individuo y el poder público se pone otra entidad: la corporación...

En el Estado corporativo se agrupan los individuos, no en caprichosos, tornadizos, absorbentes, ocasionales, artificiales partidos políticos, sino en las agrupaciones naturales, estables y fijas que forman las diversas profesiones. Quedan entonces representados en el gobierno no los partidos, que hoy son y mañana no parecen, que, o no tienen programa fijo, o si lo tienen no lo cumplen, y que la mayor parte de las veces degeneran en puros personalismos, sino más bien los intereses vitales de la nación: los agricultores, los comerciantes, los industriales según sus diversas ramas, los intelectuales, los maestros y hasta los empleados públicos.³⁴⁶

El sistema corporativo elimina el disenso, que considera conflictivo, y establece fines homogéneos a partir de la cooperación ordenada por los valores católicos en pro de la Patria. Desde la perspectiva de Restrepo, si la estructura política se deshace del materialismo y la explotación, podría aspirar a establecer instituciones “estables y fijas”, que administren a los hombres según sus fines naturales. Ante esta posibilidad, los tornadizos programas de los partidos políticos -y por tanto sus ideologías- aparecen como un mal innecesario. Se cumple de esta manera la advertencia de Charles Hale, para quien: “como el positivismo, el corporativismo estuvo basado en una hostilidad al rol de las ideas en la organización política, sin embargo, sus abogados se vieron con frecuencia a sí mismos como idealistas”³⁴⁷. Bajo el ala del idealismo católico y nacionalista, en el corporativismo de Restrepo aparecen las ideas que identifican en los programas políticos una fuente de inestabilidad y “personalismo” (en sentido de caudillismo), que impide que el Estado se concentre en la representación de los intereses que son “vitales” para el organismo estatal: los de las corporaciones. Podríamos pensar que, tras largos años de fanatización política bipartidista, para la Iglesia Católica el corporativismo aparecía como una elegante manera de autoenmendarse, y a la vez quedar como señora del campo político y moral. Pero ¿qué implicaba diseñar una sociedad sobre la base de una economía política católica? Este era el paternalismo empresarial que el padre Félix veía encarnado en el mito de la “raza antioqueña”.

³⁴⁶ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 29-30

³⁴⁷ Hale, “*Political Ideas and Ideologies...*”, 200.

El ataque a las estructuras partidistas, a la democracia liberal y al socialismo, así como la sola defensa del corporativismo, no podía menos que resonar con los proyectos políticos de Hitler y de Mussolini. Realizar distinciones entre los modelos era, entonces, necesario, so pena de ser tachado como un defensor del totalitarismo:

En algunos países, como Alemania e Italia, un dictador se ha encargado de disolver los partidos políticos, y poner en su lugar a las corporaciones. Pero ambos países, Alemania más que Italia, han invadido los fueros de la libertad humana, sacrificando al individuo en aras del Estado totalitario, y por lo mismo, antes han contribuido a desacreditar que a recomendar ante los países demócratas el régimen corporativo.

Ejemplo más digno de tenerse en cuenta es el de Portugal, donde la atrayente figura de Oliveira Salazar ha hecho el prodigio de convertir un pueblo pobre con un gobierno quebrado, en un país próspero y solvente- Y lo que es más, en pocos años y sin medios violentos, ha acabado con la anarquía que era endémica en Portugal desde el principio del siglo, y ha restablecido por todo el territorio y en las vastísimas colonias portuguesas la paz social, la armonía, y con esto, la facilidad para el trabajo, y el ambiente indispensable para el bienestar del pueblo.³⁴⁸

La diferencia, que Restrepo retoma de Manoilescu, apunta a separar el corporativismo estatal del corporativismo gremial. Como corporativismo estatal aparecen los sistemas que, organizados por arbitrio del jefe de Estado, instauran un orden autoritario que invade la libertad humana y “sacrifica al individuo en aras del Estado totalitario”. Como corporativismo gremial aparece, en cambio, el sistema corporativo que surge orgánicamente de la articulación de las diferentes corporaciones en un orden afín al alma nacional que promete paz, armonía y bienestar económico. Además de estas diferencias señaladas por Restrepo, puede decirse que el aliento católico era una afinidad electiva que hacía deseable el corporativismo portugués. La presuposición de la semejanza estructural se afincaba en la memoria del Concordato y en la posibilidad de que, en Colombia, país católico, obreros y patrones aceptaran con entusiasmo armonizador los principios de la Iglesia Católica como sistema económico-político.

³⁴⁸ Restrepo, “El Corporativismo ayer...”, 32

2.2. Corporativismo y democracia

El 23 de noviembre de 1938, tras ser nombrado como miembro de número en la Academia Colombiana de Jurisprudencia, el Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas de la Universidad Javeriana leyó, ante un público honrado con la asistencia del nuncio apostólico, la conferencia titulada “Corporativismo y democracia”, que revisaremos a continuación.

Principia Restrepo con una referencia *El siglo del corporativismo*, obra “llena de erudición y de ingenio” de Mihail Manoilescu, “profesor de economía política y antiguo ministro en Rumania”.³⁴⁹ Lo que llama la atención del sacerdote jesuita es su teoría de los espacios económicos. Siguiendo al autor rumano, establece que en ciencias económicas hay espacios diferentes “es decir, hay campos caracterizados por condiciones fijas, y cambiadas ellas tienen que cambiar los fenómenos y las leyes respectivas”.³⁵⁰ Los espacios económicos que Restrepo presenta, según su lectura de Manoilescu, son tres: el espacio liberal, el espacio comunista y el espacio corporativo.

El espacio liberal es caracterizado por “la libertad económica completa, o sea libertad para poseer toda clase de bienes, aun los medios de producción, y libertad omnímoda para celebrar contratos”³⁵¹. Dicho espacio establece las condiciones para una forma concreta de sociedad. El sistema resultante se define de la siguiente manera:

Supone este sistema que el bien social máximo resulta automáticamente del libre juego y concurrencia de los individuos aislados que se suponen movidos por el deseo de mejorar su suerte. Su divisa es el *ius abutendi*; su tipo representativo es el *negociante*.³⁵²

³⁴⁹ Félix Restrepo, S.J. “Corporativismo y Democracia”, en: Restrepo, F. *Corporativismo*. (Bogotá: Ediciones de la Revista Javeriana, 1939), 41-78. La obra en referencia es: Mihail Manoilescu. *El siglo del corporativismo: doctrina del corporativismo integral y puro*. (Santiago: Taller Gráfico El Chileno, 1941, 319 páginas) Sobre este influyente economista corporativista rumano, ver *infra*.

³⁵⁰ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 42

³⁵¹ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 42

³⁵² Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 42

Este espacio social sería de carácter neutro y presupondría que las únicas fuerzas actuantes estarían representadas por los impulsos egoístas de los individuos. En esto se encuentra en flagrante contradicción con el espacio comunista, caracterizado por Restrepo de la siguiente manera:

El espacio comunista se distingue por la opresión económica absoluta, o sea por la supresión de toda propiedad individual, a lo menos la de los medios de producción, y la supresión de todo contrato celebrado libremente por los individuos aislados. Supone la economía comunista que el máximo bien social se realiza por la concentración de todas las actividades económicas en el Estado omnipotente. Su divisa es: *nada puede el individuo*; su tipo representativo, el *funcionario*.³⁵³

En el espacio comunista, según Restrepo, todo se encuentra determinado por el Estado y no hay lugar para las iniciativas de los ciudadanos. En el siglo XX habría surgido, empero, otro espacio, alternativo a los anteriores, marcados por la libertad y la opresión. Se trata del espacio corporativo:

El Estado corporativo se caracteriza por la organización. En él funciona la libertad, se reconoce la propiedad privada de los medios de producción, pero se introduce el control de la sociedad en los contratos. Supone la economía corporativa que la mayor suma de bienestar colectivo se consigue por la disciplina y por el orden de las actividades en armonía con los fines del Estado. Su divisa es el *interés nacional*; su tipo representativo, el *organizador*.³⁵⁴

El corporativismo supone, pues, un gobierno fuerte capaz de organizar la sociedad civil con arreglo a los fines propuestos por el Estado. El control estatal no se ejerce sobre la propiedad privada, que se legitima por su función social y natural, sino sobre el trabajo, que es regulado por medio de licencias otorgadas por el Estado a los gremios profesionales a los que se les reconoce representatividad política y capacidad para tramitar jerárquicamente las demandas hechas por la sociedad civil al Estado. Un elemento central en la propuesta corporativista de Restrepo es el vínculo orgánico que debe envolver al Estado y a la sociedad civil: son los fines del Estado contemplados en la divisa del interés nacional. La libertad de los individuos no es absoluta, se encuentra limitada por los fines supremos del Estado:

³⁵³ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 42

³⁵⁴ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 43

En el espacio corporativo no desaparecen los impulsos egoístas de los individuos, se fomenta la iniciativa particular, pero se le abre cauce para que todas ellas converjan a la realización de los fines supremos de la sociedad.

Podríamos decir, tomando otra comparación de la física, que el espacio corporativo es un campo magnético cruzado por “líneas de fuerza” nacionales, y en donde todas las actividades están polarizadas para realizar con una dirección fija el bien común.³⁵⁵

La orientación hacia el bien común es tarea de los gobernantes que, como minoría selecta, son los llamados a realizar la toma de decisiones que afectarán al órgano social en su conjunto. Implícita queda la renuencia de Restrepo a aceptar la posibilidad del disenso. El corporativismo es, como sistema, una forma de lograr -obligar- el consenso entre individuo, sociedad y Estado. La armonía entre estas diferentes dimensiones será una meta definitiva de dicho proyecto político, como queda dicho en el siguiente pasaje:

En todo espacio económico real actúan las fuerzas del campo y las fuerzas de los individuos. La manera ideal como han de combinarse unas y otras para que la sociedad civil consiga plenamente sus fines, es lo que busca y quiere realizar el corporativismo.³⁵⁶

La superación armónica de las tensiones entre las fuerzas del campo y las fuerzas del individuo es el ideal corporativista que permite sospechar que, justamente, el rasgo idealista del corporativismo, como en el positivismo, está en eliminar las ideas -las ideologías- de la estructuración del mundo social y político. El modelo subsume en estructuras positivas -los gremios que representan los intereses vitales del Estado- la fuerza productiva de los disensos propiamente políticos que surgen a partir de la confrontación de ideas e ideologías en el horizonte de la opinión pública. Restrepo, que se sabe lidiando con un público en el que se encuentran juristas que no verán con agrado el desmonte de las estructuras pluralistas democráticas, defiende el valor de encapsular los disensos en las estructuras de intereses organizados, preparadas para tramitar jerárquicamente el conflicto:

Hay quien cree que en el Estado corporativo se establece una especie de materialismo donde no hay lugar para los valores espirituales, ni para las controversias ideológicas. Es un error, porque no son las únicas las corporaciones económicas, sino que a su lado existen las religiosas, las culturales, las educativas. Y en el seno de una misma corporación pueden hacerse valer las diversas ideologías

³⁵⁵ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 43

³⁵⁶ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 44

de los individuos que la forman. Así, por ejemplo, nada impide que en las corporaciones de los agricultores unos sean partidarios del libre cambio, otros del proteccionismo; o que en las corporaciones culturales unos sean partidarios de la escuela laica y otros de la educación cristiana.³⁵⁷

En una exposición menos detallista que la de la doctrina de los espacios económicos, Restrepo no deja claro si el disenso corporativo sería objeto de debate de los cuerpos colegiados, o si los conflictos de intereses nacerían para quedarse en el seno de la corporación. Lo cierto es que tales asperezas surgen del intento de poner en diálogo el corporativismo con la tradición republicana del país. Fiel a su afán de diferenciarse del corporativismo de Hitler y Mussolini, desprestigiado en el orbe democrático, Restrepo es enfático en su conferencia al señalar la conveniencia de ambos modelos y la posibilidad de realizar un tránsito orgánico:

¿Democracia y corporativismo se excluyen necesariamente?

De ninguna manera. El corporativismo es compatible con todas las formas de gobierno. Todos los países del mundo avanzan a grandes pasos hacia la organización corporativa, y ella acabará por imponerse en todos ellos. Lo que pasa es que aquellos Estados donde impera una mano fuerte y en cierta manera todopoderosa, han llegado rápidamente a la meta; mientras los Estados democráticos, que avanzan con la lentitud propia de las muchedumbres deliberantes, van despacio, pero van por el mismo camino y puede ser que lleguen más lejos que los primeros.³⁵⁸

En el anterior pasaje convive la certeza ideológica de Manoilescu al decretar al siglo XX como el siglo del corporativismo con una concepción teleológica del proceso histórico-político con la lección, aprendida en Aristóteles, según la cual las masas no pueden ser del todo excluidas del proceso político en una república. El corporativismo, según Restrepo, habría de prevalecer con el tiempo. Pero, ¿qué definición da en este escrito del sistema corporativo?

Régimen corporativo es régimen de realidades. En realidad, son los individuos los que forman el Estado, pero no en un confuso remolino de granos de arena, sino mediante una continua graduación de asociaciones, fundadas todas en la misma naturaleza humana. No existen individuos que no hayan nacido en el seno de una familia, que no pertenezcan a un municipio, a una región determinada, y que no tengan alguna función que desempeñar en la vida social. El régimen

³⁵⁷ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 52

³⁵⁸ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 45

corporativo respeta la familia, fomenta la vida municipal y regional, y reconoce las agrupaciones profesionales o mejor dicho funcionales.³⁵⁹

El recurso a la naturaleza humana sirve como ancla, como hemos visto anteriormente, a la doctrina corporativa. Así como en Dios es el origen y el fin en el que se diluyen las diferencias accidentales que los hombres expresan en su vida terrena, el Estado nacional es el horizonte que hace converger en un mismo fin el origen de los hombres y las diferencias funcionales que, para estos, se encuentran marcadas por el nacimiento. Las gradaciones sociales y políticas son connaturales a las diferencias naturales entre los hombres, pero su pertenencia común a la nación y su sumisión patrótica a los fines del Estado cumple la misión de igualar dichos accidentes. El avance del corporativismo, merced su correspondencia con la naturaleza humana y la doctrina social de la Iglesia, es el ariete discursivo que usa el sacerdote jesuita para lograr consenso entre los juristas acostumbrados a la división partidista:

También desaparecerá en el régimen corporativo, o se atenuará al menos considerablemente, la lucha de partidos; y no porque venga a ponerse en su lugar un partido único, institución contradictoria porque indica un todo dividido en una sola parte, sino porque se abren nuevos cauces más naturales para que cada uno propenda con todo su esfuerzo y todo su entusiasmo por el bien de la nación.³⁶⁰

La organización corporativa es superior a las estructuras partidistas porque se dirige con mayor seguridad a cumplir el bien común. El disenso instaurado por la lucha partidista puede ser armonizado en el camino que se propone para perseguir únicamente el interés nacional. Mediando, sin embargo, con los políticos de ambos partidos, Restrepo tiene cuidado de no echar por tierra la tradición republicana ni lanzar dardos demasiado enconados en contra de los partidos a los que, al fin y al cabo, deben fidelidad sus oyentes laicos.

No quisiera, señores, que nadie interpretara mis palabras como un ataque a nuestros partidos o a los partidos políticos en general. Los partidos tuvieron su hora y la tienen aún hoy día, pero con todo su idealismo y toda su generosidad y todos sus románticos recuerdos, no pueden aspirar a la inmortalidad. La juventud es la edad más bella de la vida; es también idealista, es romántica, pero

³⁵⁹ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 46

³⁶⁰ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 51-52

tiene que dejar paso a la edad madura. Y así como hace muy bien el padre de familia que sin renegar del idealismo de la juventud prepara no obstante a sus hijos para que a su tiempo asuman la responsabilidad íntegra del hogar, así será benemérito aquel de nuestros partidos políticos que piense que se acerca ya la mayor edad de la patria, y la vaya preparando para hacerse respetar en el concierto de las naciones por su unidad inquebrantable y su poderosa organización”³⁶¹

Los partidos políticos son de ideas, pero las ideas están para que las defiendan los jóvenes románticos. El corporativismo, como dice el sacerdote antioqueño, es un régimen de realidades. Es claro que el interés nacional es un asunto de adultos, así que la deliberación partidista sobre las materias vitales para el Estado tiene los días contados. Ahora bien, si el corporativismo no puede implementarse en Colombia prescindiendo de las muchedumbres deliberantes sin riesgo de ser tomado como un Estado totalitario sin más, queda ver a cuáles toldas corresponde el beneplácito de acompañar al Estado colombiano a su entrada en la mayoría de edad política:

El partido que ponga el corporativismo en su programa, puede estar seguro de que lo impondrá a la larga, y que si llega a desaparecer como partido, es porque ha triunfado en toda la línea, unificando a la nación.

De una manera especial quiero hacer constar mi aprecio y mi admiración por aquellos partidos políticos que en horas turbulentas han sido el dique que defiende la civilización cristiana contra las pasiones de la multitud desenfrenada y han sido el faro que guía en noches tormentosas los pueblos hacia las playas de la justicia, de la libertad y del orden.³⁶²

A los liberales se les recuerda la conferencia dictada por el caudillo Rafael Uribe Uribe en el teatro municipal en 1904, en la cual defiende la necesidad de implementar un sistema corporativo que detenga la lucha bipartidista y concentre los esfuerzos del Estado en la búsqueda del bien común.³⁶³ Sin embargo, el guiño de Restrepo se dirige cortésmente a “aquellos partidos políticos” que han defendido la civilización cristiana del embate contestatario de la multitud desenfrenada. ¿Quiénes deberían llevar la política colombiana a la nueva etapa de madurez que se correspondía con su crecimiento natural en el concierto

³⁶¹ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”, 52-53

³⁶² Restrepo, “Corporativismo y Democracia”..., 53

³⁶³ Restrepo, “Corporativismo y Democracia”..., 71

de las naciones? Los estudiantes de la Universidad Javeriana serían unos de los primeros en levantar la mano ante semejante cuestión, como se verá más adelante.

2.3. El corporativismo al alcance de todos

Este artículo, publicado originalmente en la *Revista Javeriana*, es una exposición doctrinal que sintetiza los problemas ya desarrollados en los otros dos escritos. Sirva, pues, este comentario, para hacer énfasis en tres ideas centrales al proyecto corporativista de Félix Restrepo: primero, la interpretación conservadora de la Revolución Francesa como eje de la crítica al liberalismo y del ingreso del socialismo en la historia de Occidente; segundo, los gremios como posibles instauradores de armonía entre obreros y patronos; tercero, la deriva moral de los problemas socioeconómicos.

Como quedó dicho, la Revolución Francesa fue, para Restrepo, el evento que, consagrando la atomización de los trabajadores, los entregó inermes a las manos avaras de los empresarios preocupados únicamente por el aumento de la producción.

Si el individualismo de la revolución francesa produjo el caos en el mundo económico, mucho más aún se dejó sentir su pernicioso influjo en el terreno social.

Extraña paradoja que la revolución proclamara a voz en cuello la libertad e igualdad de todos los hombres, y sin embargo negara a los obreros y artesanos la libertad para asociarse, con lo cual prácticamente los condenaba a la más triste servidumbre.³⁶⁴

Epítome del individualismo liberal, la lectura conservadora hace de la Revolución Francesa el principal antecedente del socialismo, toda vez que significa la pauperización de la clase obrera que, merced su circunstancia, se habría vuelto proclive al influjo de las doctrinas odiosas de la lucha de clase difundidas por el socialismo internacional. Buena contención de semejantes pasiones desaforadas habrían hecho los empresarios

³⁶⁴ Félix Restrepo, S.J. “El Corporativismo al alcance de todos”, en: Restrepo, Félix, S.J. *Corporativismo*. (Bogotá: Ediciones de la Revista Javeriana, 1939), 79-94

antioqueños que, guiados por la caridad cristiana, serían unos aventajados exponentes del corporativismo colombiano:

Ya hay empresas en Colombia que destinan parte de sus ganancias a favorecer a los obreros, tienen establecidos magníficos servicios para ellos, y les dan además una bonificación anual. Es lo menos que debieran hacer todas las empresas de la república; y es una gloria para los empresarios antioqueños el que vayan a la cabeza en la realización de estas mejoras sociales. Una vez más el profundo cristianismo del pueblo antioqueño se ha hecho sentir en el buen trato que muchas de sus fábricas dan a los trabajadores y en la simpatía y cariño por la empresa con que han sabido corresponder los obreros.³⁶⁵

Los proyectos de corporaciones obreras anticomunistas y vehementes impulsoras del evangelio tienen, en este punto, mucho que ver. No es de extrañar que, en la lectura de Restrepo, sean sus coterráneos la punta de lanza del corporativismo colombiano. Basta revisar el trabajo de Mary Roldán sobre la Violencia en Antioquia para conocer el arraigo del proyecto departamental antioqueño, que habría fijado su identidad alrededor de una cultura católica y paternalista. La versión -pastoral de este proyecto, incapaz de producir violencia a los ojos de Restrepo, es la que se presenta en este escrito que, desde luego, parte y regresa a la doctrina social de la Iglesia:

Mientras se realiza el corporativismo en todas sus fases (económica, social, política), los que aspiramos a ver implantados en la sociedad moderna los salvadores principios cristianos, debemos trabajar por ir venciendo el egoísmo de los de arriba y el de los de abajo, y preparando así el reino de Cristo, que es el reino de la caridad, de la justicia y de la paz.³⁶⁶

Este pasaje es una buena conclusión en este recorrido por los escritos corporativistas de Félix Restrepo en los años treinta. De nuevo, es insostenible afirmar que la doctrina corporativista anhelaba un retorno ingenuo al seno de la Edad Media clerical. El corporativismo de Restrepo es una sofisticada articulación de un modelo de economía política diseñado para resolver problemas modernos generados por la industrialización y el conflicto entre las clases sociales. Lo distintivo suyo será, sin embargo, el hecho de que las soluciones propuestas sean hechas en total coherencia con la doctrina social de la Iglesia y bajo la convicción profunda de que el catolicismo seguía teniendo un lugar

³⁶⁵ Restrepo, “El Corporativismo al alcance...,” 90

³⁶⁶ Restrepo, “El Corporativismo al alcance...,” 94

incomparable en el “alma de la nación”, por lo que podía presentarse como una forma de orientar los destinos políticos de un Estado determinado a dictar los fines supremos que habrían de incluir a todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Pero, ¿cómo se presentaría la Iglesia en este nuevo Estado? ¿Asumiría un tono pluralista y aceptaría los debates sobre la educación laica, como prometía, en tono magnánimo, el padre Félix? O ¿se presentaría triunfalista, dogmática, en suma, integrista? Estos problemas volverán a presentarse en las conferencias de los años cincuenta, con la particularidad de que en estas el proyecto logra hacerse a los rasgos estrictamente pastorales que definirán esta línea de la historia política del país.

2.4. Colombia en la encrucijada

A finales de los años treinta, Félix Restrepo defendió con vehemencia la propuesta corporativista en la opinión pública. La década del cuarenta verá un repliegue prudente del entonces Rector de la Pontificia Universidad Javeriana, años en los que apenas dictó seminarios y acompañó a Fernández Pradel y a Uría en el estudio de la economía política corporativista. Sin embargo, con el final de su periodo como Rector vendrá una nueva etapa de exposición a la opinión pública, esta vez con el signo de un compromiso directo con el gobierno de Laureano Gómez. Como la confrontación de *Colombia en la encrucijada* es decisiva para el argumento de esta investigación, valdrá la pena recapitular.

Se puede partir del siguiente hecho: según Henderson,³⁶⁷ el interés de Laureano Gómez por la organización corporativa habría crecido luego del 9 de abril de 1948, el famoso “Bogotazo”; acontecimiento que desde, la perspectiva partidista, marcó el inicio de la Violencia. A los ojos de Laureano Gómez, los hechos que sucedieron a la muerte de Gaitán fueron la demostración fehaciente de que la democracia liberal era ineficaz e

³⁶⁷ Henderson, James D., *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez, 1889 – 1965*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006.

incapaz de impedir la avanzada de una revolución comunista. El anterior acontecimiento impulsó su búsqueda de un sistema político que, sin ser totalitario, no estuviese basado tampoco en el sufragio universal. Este recorrido habría de llevarlo a ver en el régimen corporativo impuesto por el General Francisco Franco en España, por Oliveira Salazar en Portugal y defendido por Félix Restrepo en Colombia, la opción deseada.

Lo anterior interesa porque permite poner el siguiente problema sobre la mesa: aunque en el país la prensa católica había expuesto ya, con denodado empeño, muchos de los lugares comunes presentes en el diagnóstico conservador de los problemas del mundo moderno, el corporativismo no se volvería asunto de Estado sino hasta que las manifestaciones populares no hicieron temer un decidido avance de la revolución socialista en el país. Justamente, el segundo capítulo de esta investigación confirma que la referencia a los episodios de la Violencia vertebró la propuesta de reforma constitucional, al hacerla pasar como un “trascendental movimiento de salud pública”. En efecto, se ha mostrado cómo el discurso ofrecido por Laureano Gómez el 31 de octubre en el Congreso Nacional moviliza ciertos tópicos como la esperanza de iniciar una nueva era de la política colombiana, el rechazo de las consecuencias funestas de la “demagogia destructora”, la inconveniencia de las reformas a la Constitución de 1886, la necesidad de recuperar el camino del orden que corresponde con el espíritu jurídico de la Nación, el interés por limitar el poder decisorio de las multitudes enardecidas y la importancia de remoralizar a las masas para que actúen como es debido y cesen los desmanes. De lo anterior, hay que señalar que, en el diagnóstico conservador, la moralización del conflicto social es el envés de su despolitización; desplazamiento estratégico, sin embargo, si se tiene en cuenta que el programa de remoralización correrá por cuenta de la Iglesia católica, fiel defensora de la civilización cristiana.

El tercer capítulo de esta investigación se conecta con el problema anterior mostrando, a través del análisis de las principales publicaciones de la Compañía de Jesús en Bogotá (FAS y Revista Javeriana), que la consecuencia de la lectura conservadora de

la Revolución Francesa fue el señalamiento de la masa obrera como la población vulnerable al influjo de la doctrina de la lucha de clases y, por ende, proclive al desbocamiento de las pasiones fomentado por el materialismo, la envidia y el odio. La revisión del archivo permitió develar, también, que la solución adecuada al problema diagnosticado era la puesta en vigor de la doctrina social de la Iglesia, estipulada en las encíclicas de León XIII y Pío XI. Asimismo, se evidenció en qué sentido puede decirse que tales postulados doctrinarios eran compatibles con la filosofía neotomista y la configuración jurídica positivista de León Duguit, toda vez que ambas legitiman las diferencias sociales integrándolas en una estructura en la cual se establece que a cada individuo corresponde, por nacimiento, una función en la sociedad y un lugar en el organismo político. Entonces, el programa de moralización que debía responder a la violencia de la masa obrera -¿y popular?- tenía unas coordenadas filosóficas y jurídicas que eran conocidas y compartidas por una parte de la intelectualidad católica.

En lo que va del cuarto capítulo, se ha mostrado que desde los escritos corporativistas de Félix Restrepo de los años treinta, el organismo social debía enrutarse ordenada y jerárquicamente hacia un fin supremo determinado por el interés nacional y la caridad católica. Además, se han asociado los problemas desarrollados en el segundo y tercer capítulo del trabajo con un modelo específico de economía política: el corporativismo. Así pues, se ha visto bajo qué parámetros se presentaba el sistema corporativista como una alternativa a la democracia liberal y al socialismo marxista. Siguiendo la experiencia católica y nacionalista de los corporativismos portugués y español, y desligándose de las trayectorias autoritarias de los corporativismos alemán e italiano, el sacerdote jesuita presentó a la opinión pública un sistema que se proclamaba como la mejor forma de evitar la lucha de clases, la lucha partidista y el alejamiento con respecto a los saludables preceptos de la doctrina cristiana. Como conclusión provisional se tiene, pues, que la respuesta a la violencia exigía una reorganización del Estado que solo podía hacerse adecuadamente con el auspicio del proyecto corporativista en Colombia.

El panorama anterior permite, por fin, comprender la serie de conferencias que constituye el libro *Colombia en la encrucijada* como una forma pastoral de difundir entre la sociedad civil el programa de gobierno representado por Laureano Gómez. Las conferencias, pronunciadas en un medio público de alta cobertura, tenían el siguiente fin:

Con el propósito de contribuir al debate sobre reforma constitucional, que actualmente se adelanta en el país, el Ministerio de Educación Nacional ha considerado oportuno presentar al público de Colombia algunos de los elementos de juicio indispensables para formar un criterio amplio y completo sobre las enmiendas proyectadas a nuestra Ley de Leyes.³⁶⁸

El educador, académico y sacerdote jesuita fue el encargado de realizar la pedagogía corporativista entre la población civil. Las conferencias fueron escritas en una prosa literaria y cargada de imágenes; diseñadas como un ciclo completo en el que se parte de la altura de la historia religiosa católica para aterrizar en las circunstancias políticas nacionales; proferidas desde un lugar de autoridad moral que, en un contexto de crisis, cumple el objetivo de validar la intervención del pastor en los asuntos estatales bajo el pretexto de la defensa del interés nacional:

Estimados oyentes:

Voy a dedicar esta serie de conferencias a que me ha invitado gentilmente el doctor Arturo Abella, director de esta Radiodifusora Nacional de Colombia, a estudiar cuál debe ser la organización de una sociedad civil dentro de la ideología cristiana, que es la de todos los colombianos, y la que ha dado forma y vida a nuestra civilización occidental. La próxima reunión del congreso, el cual tendrá que abocar el problema de una reforma constitucional, y la asamblea constituyente, cuya posibilidad anuncia el gobierno en comunicado de esta misma fecha, dan alguna actualidad a mis palabras.

Y voy a tratar el tema por todo lo alto, para que nadie piense que me mueven efímeros intereses temporales. Mi condición de sacerdote y de educador de juventudes, investiduras una y otra que me han tenido toda la vida alejado del Campo de Agramante que es en todas partes la política, pueden dar también a mis palabras alguna autoridad entre todos los colombianos, sin distinción de partidos ni de clases sociales.³⁶⁹

La introducción es palmaria: el objeto de las conferencias es la explicación de cómo se organiza la sociedad civil según la ideología cristiana. Dicha disertación no debe sorprender, pues se parte del presupuesto de que la religión católica es la fe -o mejor, La

³⁶⁸ Félix Restrepo, S. J. *Colombia en la encrucijada. (Conferencias)* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional-Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951), 7.

³⁶⁹ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 14

Ideología- de todos los colombianos, sin distingos políticos o sociales. Debo subrayar el (¿involuntario?) deslizamiento del lenguaje político, cuando el padre Félix llama al catolicismo "ideología cristiana". En la sociedad secular, y en ámbito público ¿la religión tenía que legitimarse como ideología? Pero si esto es la conversión de la religión en ideología, al mismo tiempo tiene que proclamarse como la ideología única, ideología sin ideología, una parte que es el todo, para al final poder proclamar el “fin de las ideologías” y de los partidos políticos.

La circunstancia urgente que demanda dichas palabras y que debe despertar el interés del ciudadano común es la discusión de la posibilidad de realizar una reforma constitucional; de paso, se señala que el gobierno abandera la propuesta y da actualidad a las palabras.

El primer paso que tenemos que dar, antes de definir cómo debe organizarse y constituirse un pueblo cristiano, es conocer en conjunto cuáles son los destinos de la humanidad; qué origen y qué fin tiene esta larga peregrinación de pueblos y de razas, que penosamente van desfilando unos tras otros a lo largo de los siglos.

La revelación cristiana nos da todos los elementos para resolver este enigma, y pone ante nuestros ojos un drama apasionante que supera en interés todo cuanto hubiera podido soñar el ingenio de los más inspirados poetas.³⁷⁰

En las conferencias segunda y tercera principia el recorrido Félix Restrepo desde el Antiguo Testamento. Se trata, para él, de dibujar en vivos colores “El gran drama de la humanidad”, a cuyo conocimiento accede por las Sagradas Escrituras. El problema corporativista es el de la definición de un fin supremo para el Estado, pero hay que recordar que el fin supremo solo puede determinarse según el interés nacional. El desplazamiento pastoral consiste, en este caso, en presuponer la homogeneidad religiosa católica de la Nación, pues así, puede definirse el fin supremo con arreglo a la doctrina religiosa. Ahora bien, no puede conocerse el fin supremo sin tener idea de los orígenes. Bajo una estructura teleológica de la historia es apenas lógico que los destinos de los pueblos se encuentren asociados por la revelación cristiana, esto es, la acción progresiva de Dios en la historia. Por eso Restrepo, que busca llegar a legitimar un proceso de reforma

³⁷⁰ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 21

jurídica, comienza por Adán y Eva, para descubrir en la catástrofe del paraíso perdido, la expiación y la posterior reconciliación del hombre con el Dios católico en el Arca de la nueva alianza, la estructura del proceso histórico que marca la Providencia.

Delinear el destino del hombre desde la doctrina católica no es una estrategia irrelevante si se tiene en cuenta que, para Foucault, uno de los rasgos del poder pastoral es el que “el poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento”.³⁷¹ El objeto de la guía pastoral no es, pues, un territorio, sino un rebaño en movimiento, del cual se espera homogeneidad, toda vez que el pastor que pierde las ovejas en el camino no es más que un mal pastor. La homogeneidad está dada por la igual pertenencia de los hombres a la religión católica, que garantiza que el camino seguido pueda ser, en todo punto, el que marca la Iglesia, conocedora de los caminos que llevan al recto seguimiento de Dios. El hombre, como naturaleza caída, puede, sin embargo, errar lejos de los caminos de la providencia. Por eso se hace necesario explicar en una cuarta conferencia la doctrina católica de la libertad y el libre albedrío:

Ya hemos visto cuál es el plan que Dios tiene sobre la humanidad. La humanidad entera debe volverse a Dios, a quien abandonó al dar sus primeros pasos en la tierra. El mismo Hijo de Dios se hizo hombre para reconciliarnos con el Padre. Consumada la reconciliación en el arca de la cruz, dispuso el Padre que todo el que cree en Cristo no perezca, sino que tenga vida eterna. Y para llevar a todo el mundo el conocimiento de estas verdades y, por consiguiente, los frutos de la redención, Cristo estableció su Iglesia bajo el primado de Pedro y sus sucesores, encargó a sus discípulos: id y enseñad a todas las gentes, les anunció que las fuerzas del mal lucharían contra ellos sin descanso, pero les aseguró también que él los acompañaría hasta la consumación de los siglos. Cristo es el protagonista del gran drama de la humanidad, y la Iglesia de Cristo tiene desde su fundación el papel principal en la historia.

El plan de Dios sobre la humanidad es que la Iglesia, como el fermento de la parábola evangélica, transforme todo el mundo, haciendo que todos los hombres conozcan y honren al Dios verdadero, que todos se amen como hermanos, que no haya en los pueblos ni castas, ni esclavitud, ni explotación de los débiles, ni tiranía de los poderosos, sino paz y tranquilidad dentro del orden, libertad y respeto para todos, prosperidad general, culto de la honradez, de la justicia, de la moderación, de la benevolencia, de todas las virtudes cristianas que suavicen los sufrimientos de esta vida y preparen a las grandes masas de los grandes pueblos para el triunfo final del bien sobre el mal, para el reino de Cristo que no tendrá fin.³⁷²

³⁷¹ Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 154.

³⁷² Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 53

El plan que Dios tiene para la humanidad es claro: regresar a Dios para conocerlo y honrarlo. Si el plan de Dios para la humanidad establece un camino específico, la Iglesia cumple con el fin de ser pastora de hombres y fermento de la parábola evangélica. Se trata de instaurar el reino de Dios en la tierra y, aunque los hombres yerran y se apartan del camino, la guía pastoral de la Iglesia permanece siempre activa, para ayudar a suavizar los sufrimientos de la vida y para garantizar la justicia ejercida desde la caridad cristiana. En lo anterior se revela otro de los rasgos que Michel Foucault atribuye al poder pastoral. El poder pastoral se presenta a sí mismo como un poder benévolo, más específicamente, oblativo, el pastor que se sacrifica por sus ovejas. “En efecto, lo esencial del objetivo, para el poder pastoral, es sin duda la salvación del rebaño. Y en ese sentido podemos decir, por supuesto, que no estamos muy alejados de lo que tradicionalmente se consideró como el objetivo del soberano, es decir, la salvación de una patria, que debe ser la *lex suprema* del ejercicio del poder”³⁷³. El fin supremo es la salvación del rebaño, que solo puede conseguirse con el seguimiento del camino del orden. Cualquier desviación será, entonces, un perjuicio:

Tenemos así planteada y resuelta la primera de las grandes antítesis de que en la introducción hablábamos: destino y libre albedrío. No es la oposición aparente. El destino que Dios nos señala respeta nuestra libertad; podemos cumplirlo, podemos apartarnos de él; pero nuestra mala elección sólo a nosotros mismos perjudica. El plan de Dios se realizará con nosotros o por encima de nosotros. Saúl, elegido rey, no quiso llenar su destino; Yavé pasó la corona a David, que sí supo cumplirlo. Mil medios tiene Dios para llevar adelante sus planes con la buena voluntad de los justos y por encima de la perversa voluntad de los impíos.³⁷⁴

El plan de Dios habrá de realizarse con o por encima de los hombres. Es, pues, inevitable. En la alocución de Restrepo, la fe en la divina providencia habrá de confundirse con la confianza, compartida con Manoilescu, en que el siglo XX será el siglo del corporativismo. Así como las estructuras políticas pasan de la juventud a la adultez, juventud representada por la democracia liberal y adultez por la instauración de las

³⁷³ Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 155.

³⁷⁴ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 61

corporaciones modernas, los hombres se dirigen, por la buena voluntad de los justos y a pesar de la mala fe de los impíos, a cumplir los designios divinos.

Una vez se ha construido una estructura metafísica que rige el curso histórico de las sociedades humanas, se acerca Restrepo a Colombia, pasando primero por un diagnóstico de la región latinoamericana. Leemos en la conferencia quinta:

El mundo tiene que unificarse políticamente en un futuro cercano. Si sólo se consideran dos circunstancias, el grado de nuestra interdependencia actual y el poder mortífero de las armas modernas, no veo –dice Toynbee– cómo puede llegarse a otra conclusión. El problema no es si el mundo va a unificarse, sino cuál de estas dos formas adoptará esta unificación.³⁷⁵

La descripción de un mundo globalizado y del orden internacional surgido tras la Segunda Guerra Mundial marca el diagnóstico que hace Restrepo de América Latina. Tras señalar que en la Asamblea de las Naciones Unidas los países latinoamericanos representan 19 de 59, concluye el sacerdote jesuita que el papel de las naciones latinoamericanas es crucial en el concierto de las naciones. Ahora bien ¿qué es América Latina? ¿Qué vínculo une a estos países además de la pertenencia accidental a una misma porción de la superficie terrestre?

Pero el vínculo más fuerte y poderoso que nos une es la religión católica, y aquí sí tenemos que pensar también en el Brasil. La lengua de esta gran república, que hoy es en población la primera potencia de raza latina, es hermana, y muy parecida, de la nuestra; su historia es la gloriosa historia de Portugal, reino que compartió con el imperio español el destino de llevar a través de los mares la civilización cristiana; de su raza puede decirse casi lo que hemos dicho de la nuestra; de su religión tenemos que decir con orgullo que es la misma. Y ¿quién duda que en la vida de los pueblos es este el factor de mayor peso e importancia?³⁷⁶

Además de la raza, en la que sobre los negros y los indígenas predomina la sangre española, y la lengua, en la que despunta el castellano, América Latina se encuentra unida por su misión evangélica de difundir allende los mares la civilización cristiana. Este origen común da a Suramérica, como es de esperarse, un fin compartido. Pero, para que pueda

³⁷⁵ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 70

³⁷⁶ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 74

cumplir su misión, debe prepararse para solucionar algunos problemas. Restrepo indica cómo:

1° Conservando su unidad católica y, por tanto, defendiéndose de la penetración protestante, de la propaganda comunista y de otro peligro, más sutil y por lo mismo más difícil de conjurar: el laicismo. El laicismo es el error de los que no creen en la misión divina de la Iglesia y quieren por consiguiente considerarla como una mera empresa cultural de derecho privado, sin intervención alguna en la educación de la juventud ni en la beneficencia pública, ni en la vida oficial de la nación. La gran propagadora del laicismo en el mundo es la masonería;

2° Intensificando la educación de nuestras masas. No puede ello hacerse sin el apoyo e intervención de los distintos gobiernos, y hay que procurarlo por todos los medios posibles. Es cierto que nuestros pueblos son católicos, pero qué lejos están las grandes masas de haber comprendido y asimilado la doctrina de Cristo. Mientras no lleguemos a que el cristianismo de nuestros pueblos sea ilustrado y consciente, no podemos pensar que ese pueblo sirva de instrumento para los grandes designios de la providencia; y

3° Formando en todos los hijos de nuestras repúblicas el verdadero sentido social cristiano, para contrarrestar el egoísmo que en gran parte preside en todo el mundo el desarrollo económico de los pueblos.³⁷⁷

La misión evangélica del continente es, a la vez, una misión política: la de conservarse católica, seguidora consciente de los dogmas y de la doctrina social de la Iglesia para evitar los desafueros del capitalismo y el socialismo. El carácter político de la misión que debe cumplir la región se detalla desde la sexta conferencia, en la cual comenzará a ocuparse el sacerdote jesuita del destino de Colombia:

Los caminos entre los cuales tiene que escoger nuestra Patria en este momento histórico son tres: el viejo camino que ha venido transitando y que es el del capitalismo; el camino por donde han entrado Rusia y sus satélites, que es comunismo, y el nuevo camino, conocido en teoría desde que se predicó el evangelio en la tierra, pero que hasta ahora ningún pueblo ha seguido consecuentemente y sin vacilación, que es el que va por los límites de la libertad y la solidaridad.³⁷⁸

La disyuntiva que se le presenta al pueblo colombiano es la siguiente: errar por fuera de los caminos del orden o acoger la doctrina de la libertad y la solidaridad. Restrepo presentará en las conferencias séptima y octava coordinadas más precisas de este camino. Por esto, pronuncia en la conferencia séptima, titulada “La senda Nueva”:

³⁷⁷ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 83

³⁷⁸ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 91

Hemos visto cómo después del fracaso del capitalismo y del comunismo queda un tercer camino, que es el de la libertad en la solidaridad, para que los pueblos busquen la realización de sus sueños dorados, o sea el bien común, el bienestar y prosperidad de las grandes masas de la población. Por ese camino tendrán que entrar los Estados si quieren, cada uno en su esfera, hacer la felicidad de sus pueblos. Tal vez no esté remoto el día en que nuestra Patria se oriente conforme a las exigencias de la nueva era; pero mientras tanto os convido a hacer una excursión a la región del ideal y a visitar en ella una república organizada del todo conforme a los nuevos sistemas, sin más miras que el bien común, y sin otro móvil de parte de los ciudadanos que la caridad fraternal. Se llama esta tierra con híbrido nombre *Cristilandia*, pero le dicen también la isla afortunada. Sus habitantes han querido hacer constar en su misma denominación, que reconocen a Cristo como Hijo de Dios, maestro supremo de la humanidad, y que en su organización civil quieren realizar el ideal evangélico del amor fraterno.³⁷⁹

En este pasaje se hace explícita la necesidad de transitar por la senda del corporativismo: único camino coherente con la doctrina social de la Iglesia en el que pueden transitar los pueblos en su búsqueda por bienestar material sin apartarse del camino designado por la providencia. *Cristilandia* será el modelo utópico que se le propondrá a los radioescuchas, será, en otras palabras, el fin que deben perseguir los ciudadanos cristianos que deseen realizar en su organización civil el ideal del amor fraterno. Se hace presente, entonces, otro de los rasgos del poder pastoral identificado por Michel Foucault, a saber: el poder pastoral es un poder finalista, que establece el fin último para todos y cada uno de los individuos. La búsqueda del bien común y de la caridad cristiana serán los fines supremos que, desde la perspectiva corporativista de Restrepo, deberá seguir el Estado colombiano para salir adelante de las transformaciones y las crisis del mundo moderno.

La última conferencia presentará las doctrinas de economía política que corresponden a un Estado corporativo. Se titula: “Estado cristiano y democracia orgánica”:

En mi última conferencia expuse cómo puede organizarse una república de ciudadanos cristianos; que quieran realizar en su vida civil los ideales del evangelio. En un cuadro, que aspiraba a ser, en líneas generales, concreto y completo, no puede menos de haber detalles indiferentes que bien pueden sustituirse por otros similares. Pero decía yo, al terminar, que los Estados cristianos se hallan al comienzo de una nueva era y que por mucho que su gobierno cambie en los detalles, quedará el fondo principal. Quedará una sociedad en que marchen a una, para realizar el bien común, las dos supremas potestades establecidas por Dios para el gobierno de los hombres; quedará un gobierno fuerte para evitar el mal y procurar el bien de los ciudadanos; quedará un régimen en

³⁷⁹ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 106

que prevalezca la dignidad de la persona humana; quedará un Estado que respete las corporaciones, sin querer intervenir aun en los más mínimos detalles de su funcionamiento; quedará un poder legislativo formado por los mejores, por la aristocracia de la virtud, del trabajo y del talento; quedará una carrera judicial ajena a la política; quedará una organización económica que no favorezca el egoísmo, sino que, por el contrario, permita la expansión de los nobles sentimientos de amor y solidaridad que ha puesto el Creador en el fondo del corazón humano.

De los distintos puntos de mi conferencia parece que el que más ha interesado a los oyentes es el sistema que propuse para realizar una verdadera democracia orgánica con una genuina representación popular en el poder legislativo, por medio de dos Cámaras, política la una, gremial la otra, de tal manera que en el Congreso pleno se sientan dignamente representadas todas las fuerzas vivas del país y todas las opiniones más o menos caudalosas.³⁸⁰

La nueva era es, pues, como ha quedado dicho de muchas maneras en el presente trabajo, la era del corporativismo. Poco antes de cerrar su última conferencia, Restrepo hace explícito el papel de la Iglesia como pastora del corporativismo en el mundo moderno:

Y la Iglesia, por su parte, debe emplearse con toda abnegación y diligencia en llevar a las grandes masas el mensaje evangélico del amor fraterno, facilitando de este modo la obra del Estado.³⁸¹

La Iglesia, pastora de los hombres en la incesante peregrinación de su historia, ejerce con abnegación su tarea. Como el buen pastor que se sacrifica a sí mismo por el bienestar de sus ovejas, se sacrifica la Iglesia asumiendo la ingente tarea de garantizar la salvación del Estado por medio de la defensa vehemente del modelo corporativista. Se expresa, para terminar, en el último rasgo de poder pastoral. Según Foucault: “Por una parte, el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y sobre cada uno, *omnes et singulatim*... Y por otra parte, de una manera aún más intensa en el problema del sacrificio del pastor por su rebaño, sacrificio de sí mismo por la totalidad de su rebaño, sacrificio de la totalidad del rebaño por cada una de las ovejas”.³⁸² Restrepo, como representante de la Iglesia, concibió la orientación corporativista del Estado colombiano como un paso más en la tarea pastoral de guiar al pueblo colombiano hacia un destino político que lo alejara igualmente del capitalismo y del socialismo.

³⁸⁰ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 124

³⁸¹ Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 133

³⁸² Restrepo, *Colombia en la encrucijada*. 158

Hasta aquí llega en este trabajo el análisis de los textos doctrinarios de Félix Restrepo. Los textos de exposición académica de los años treinta, la promoción científica del problema en los años cuarenta y la difusión a las masas de comienzos de los años cincuenta son un ciclo relevante para la comprensión del fenómeno en Colombia. Todavía más si se conciben, como propone este trabajo, como un surco más de la difusión ecuménica de las encíclicas papales y como un momento específico de la prensa católica en el país. Las consecuencias políticas de dicha actividad han quedado precisadas en las páginas precedentes, pero vale la pena insistir en que su aporte fundamental a la historia política del país fue la consolidación de una interpretación de los conflictos propios del mundo moderno y el pergeño de una teoría de economía política que parecía tener la capacidad de solucionarlos de manera cabal.

Conclusiones

Los técnicos en una sociedad civilizada comerían en el comedor de servicio.

Nicolás Gómez Dávila, *Escolios Nuevos II*

1. El final aparente del corporativismo

Una Asamblea Nacional Constituyente (ANAC) fue convocada a mediados de 1952 por Roberto Urdaneta Arbeláez, presidente interino,³⁸³ con el propósito de redactar la propuesta de reforma a la Carta Magna. Inicialmente fueron nombrados once políticos, seis conservadores, laureanistas, y cinco liberales.³⁸⁴ Sin embargo, ninguno de los políticos liberales nombrados aceptó la participación en la ANAC. Su respuesta, de hecho, fue más bien cáustica: “En su carta al presidente del comité, Sourdis, Forero Benavides dijo que creía que los dirigentes colombianos deberían dedicar su tiempo más bien a

³⁸³ Laureano Gómez recibió los años cincuenta con salud menguante. Cinco semanas antes de la misión en Corea de las tropas que partieron en la fragata Almirante Padilla sufrió un ataque de hipertensión mientras visitaba bases militares en el sur de Colombia (Henderson 514). El problema no pasó a mayores, pues recibió una oportuna intervención quirúrgica. Sin embargo, el 28 de octubre sufrió un infarto que lo invalidó definitivamente. Si se seguía la línea de sucesión, el encargado para asumir la presidencia era el liberal Eduardo Santos. Sin embargo, Laureano Gómez anuló tal designación en virtud del estado de sitio que había declarado Mariano Ospina Pérez el 9 de noviembre de 1948. El ejecutivo aprobó, pues, el Decreto 2996 del 26 de septiembre de 1950, el cual establecía que, en lo sucesivo, el primer designado sería el ministro de gobierno, seguido por los ministros de relaciones extranjeras y de guerra. Así, el presidente interino fue Roberto Urdaneta Arbeláez, viejo conocido de Laureano Gómez que había sido compañero suyo en el Colegio San Bartolomé, teniendo este nueve años y aquel diez (James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 514-515)

³⁸⁴ Recibieron el nombramiento los conservadores Evaristo Sourdis, Rafael Bernal Jiménez, Eleuterio Serna, Álvaro Gómez Hurtado —hijo de Laureano—, Alfredo Araújo Grau y Francisco de Paula Pérez, y los liberales Alfonso López Michelsen, Carlos Arango Vélez, Antonio Roca, Alfonso Araújo y Abelardo Forero Benavides (James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 519). Nótese que la gran mayoría de estos políticos conservadores habían dirigido o participado en proyectos académicos de la Pontificia Universidad Javeriana relacionados con el corporativismo.

buscar maneras de terminar con la Violencia”.³⁸⁵ En todo caso, el grupo del conservatismo constituyente avanzó durante todo el año de 1952 en la redacción del texto, cuyo resultado final gozó de la plena aceptación de Laureano Gómez, quien a finales de 1952 publicó un ensayo titulado *Los efectos de la Reforma política de 1953*.³⁸⁶ El político conservador presentaba en este ensayo la apología de las disposiciones tomadas en la reforma estatal. Uno de los puntos principales del encomio es, por ejemplo, el que esta acción aleje definitivamente al país del Comunismo Internacional y sus intentos de infiltración en la política colombiana según un plan maestro diseñado en Moscú y Belgrado.³⁸⁷

El nombre de Félix Restrepo no aparece en esta lista de nombramientos, pero no por falta de compromiso con la reforma corporativista, de la cual se había hecho abanderado ante la opinión pública por medio de las conferencias de junio y julio de 1951. De hecho, si bien fueron once los políticos nombrados por Roberto Urdaneta, el plan original era que la Asamblea Nacional Constituyente estuviese conformada por doce representantes; y el número doce no deja de traer connotaciones apostólicas. Según se lee en *El Siglo* del sábado 4 de agosto de 1951:

Un portavoz del Ministerio de Gobierno anunció a mediados de la semana pasada que el R. P. Félix Restrepo, de la Compañía de Jesús, sería designado para la comisión preparatoria de la constituyente. Igualmente, se dijo que la junta de juristas y constitucionalistas estaría compuesta por doce personas, siete conservadores y cinco liberales, cuya designación se haría en la próxima semana. Por lo tanto, el único nombre que se conoce hasta el momento es el del eminente jesuita. El Padre Félix ocupó hasta hace pocos meses la rectoría de la Pontificia Universidad Católica Javeriana, al frente de la cual desarrolló una excelente labor.

En un principio la Javeriana contaba solamente con la facultad de derecho; hoy en día, en cambio, gracias a los esfuerzos del Padre Félix y su sucesor, la Universidad tiene numerosas facultades, civiles, femeninas y eclesiásticas. El Padre Félix es ampliamente conocido en los círculos culturales internacionales y ha representado el país en varias conferencias. Es miembro de la Academia de la Lengua y director del Instituto Caro y Cuervo. Ha publicado varias obras sobre griego, algunos estudios sobre latín y el lenguaje castellano y un libro sobre el corporativismo. Sobre este tema acaba de dictar una serie de conferencias por los micrófonos de la Radio Nacional.³⁸⁸

³⁸⁵ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 519.

³⁸⁶ Laureano Gómez, *Los efectos de la Reforma de 1953*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1953.

³⁸⁷ James D. Henderson, *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1965*, 520.

³⁸⁸ Antonio Cacua Prada, *Félix Restrepo, S.J.*, 195.

La columna, que apareció en una página de resúmenes, se titulaba “8 días de política. El primero de los doce.” y venía acompañada de una caricatura del Padre Félix hecha por el caricaturista lituano Pencyla. Al lado derecho de la caricatura se leía:

El Estado corporativo. En una serie de seis conferencias el R. P. Félix Restrepo, de la Compañía de Jesús y exdirector magnífico de la Pontificia Universidad Católica Javeriana, expuso los principios cristianos que deben regir la organización del Estado. El Padre Félix concluyó sus exposiciones explicando el sistema corporativo como uno de los modos de aplicar las normas de Cristo en la organización del Estado.

La tesis central del Padre Félix consistió en demostrar que las potestades, la civil y la eclesiástica, pueden convivir perfectamente y contribuir en forma armónica a conseguir el fin del Estado, que no es otro que el bien de los asociados. Para el distinguido jesuita la crisis moderna estriba en que el Estado ha querido prescindir de la colaboración de la Iglesia en el logro de los fines para los que ha sido instituido. El equilibrio perdido se restablecería cuando los gobiernos devolvieran y reconocieran a la Iglesia el papel de gran educadora; entonces los instintos que caracterizan a los pueblos primitivos en sus relaciones, serían superados por las normas morales que son las que deben orientar a las naciones cultas.

En las primeras conferencias el Padre Félix analizó ampliamente los diversos sistemas de gobierno que han imperado en el mundo, comparándolos con los actuales. Se refirió particularmente a las corporaciones de la Edad Media y clamó por su restablecimiento.

La última conferencia, dictada en la noche del martes por los micrófonos de la Radio Nacional, explicó el estado corporativo, sobre el cual ha publicado ya una obra. El estado que propone el Padre Félix está basado en los gremios y corporaciones, cuya constitución, organización y funcionamiento estaría vigilado por el Estado. Estos gremios se harían representar en un senado gremial. La Iglesia, el magisterio, la familia, el municipio, los obreros, los campesinos, los industriales y todas las profesiones contribuirían con sus representantes a formar el senado. La otra cámara sería la política.

Las mujeres, únicamente las casadas, tendrían derecho a voto y a ser elegidas para el senado. Para ser elegido se exigirían condiciones especiales, a fin de evitar que lleguen a los cuerpos colegiados personas incapaces para llevar la representación de las masas, que es una de las funestas consecuencias de la Revolución Francesa.

Como es natural las conferencias del Padre Félix despertaron especial interés en el público y en la prensa. Un folleto recogerá las seis disertaciones del eminente jesuita.³⁸⁹

Vale la pena señalar que Restrepo no solo formaba parte de los planes de reforma constitucional, sino que tenía además un papel protagónico, tal y como queda señalado en el hecho de que su nombre haya sido el primero en consolidarse en el comité. Su relevancia en el catolicismo colombiano, su presencia activa en la vida social y política del país

³⁸⁹ Ibidem, 195-196.

merced su posición de liderazgo en la Pontificia Universidad Javeriana y su irrefutable prestancia como académico reconocido internacionalmente le daban unas credenciales inigualables en esta delicada faena de reforma política.

Ahora, continuando con la trayectoria de Restrepo, hay que decir que, en últimas, su presencia en la Comisión de Estudios Constitucionales quedó frustrada cuando, en esos definitivos primeros días de agosto de 1951, fue elegido por sus colegas como vicepresidente de la Academia Colombiana, cuya presidencia ocupaba entonces José Joaquín Casas. Por lo mismo, Restrepo tuvo que viajar a México, país en el que la Academia Colombiana había adquirido compromisos luego del Primer Congreso de Academias de la Lengua. Allí estaría hasta el 25 de marzo de 1953, día en el que llegó directamente a Medellín.³⁹⁰ A Bogotá no regresaría sino hasta el 9 de mayo. En esta ciudad sería entrevistado el viernes 22 de mayo de 1953 por Antonio Cacia Prada. La entrevista, publicada al día siguiente en *El Siglo*, permite apreciar las expectativas que Félix Restrepo tenía en la reforma constitucional, aun cuando no había sido miembro directo de la asamblea constituyente. Parte del diálogo es reproducida a continuación:

A propósito de la reforma.

En buenas manos está el pandero. — Dice el Padre Félix Restrepo. — Por Antonio Cacia Prada. De la redacción de *El Siglo*.

Será mejor esperar a que se publique el texto definitivo de la reforma. Entretanto, básteme recordar el proverbio español de que “en buenas manos está el pandero”, dice el Padre Félix Restrepo S.J., al comentar sobre la reforma constitucional, en declaraciones para *El siglo*.³⁹¹

Esta entrevista se realizó tres semanas antes del Golpe de Estado comandado por el General Gustavo Rojas Pinilla, quien llegó al poder sostenido por las disidencias del conservatismo lideradas por Gilberto Alzate Avendaño y Mariano Ospina Pérez; contaría, luego, con la bendición de la jerarquía eclesiástica y, además, tuvo la fortuna de no haber enfrentado la oposición intransigente del liberalismo. A pesar del optimismo con respecto a las posibilidades de revertir definitivamente el legado liberal de la Revolución en

³⁹⁰ Cacia Prada, *Félix Restrepo S.J.*, 197.

³⁹¹ *Ibidem*, 201.

Marcha de López Pumarejo, quien había borrado el nombre de Dios de la Constitución y acabado con el monopolio educativo de la Iglesia, el sábado 13 de junio de 1953 cambiaría el panderero de manos y la esperanza de la reforma constitucional se vendría abajo finalmente. El texto, producto de un año de trabajo de una facción política del conservatismo que había disfrutado de una turbulenta y pasajera hegemonía, representaba el legado político del laureanismo, pero, por lo mismo, encontraría cerradas las puertas del congreso y la férrea oposición del alzatismo, el ospinismo y el liberalismo.

En este trabajo se ha mostrado que hay continuidad entre las doctrinas de economía política corporativa de Félix Restrepo y el proyecto de reforma constitucional de Laureano Gómez. El bloque corporativista buscaba realizar una reforma definitiva a la configuración política del país: una reorganización que lo encauzara en los principios de la doctrina social católica, que corrigiera los excesos de la democracia liberal de espíritu capitalista y que le cerrara definitivamente el paso al Comunismo Internacional. Compartido era también el diagnóstico hecho a propósito del conflicto colombiano. Desde la perspectiva conservadora, la difusión de las doctrinas de la lucha de clases entre la masa obrera desvalida por los efectos perjudiciales del capitalismo era la causa de la inflamación del conflicto y la turbulencia social; hipótesis de lectura de la circunstancia de la sociedad colombiana que habría recibido su consagración en los fuegos del Bogotazo.

Es interesante que la bibliografía especializada ha considerado al corporativismo una alternativa estatal fracasada. Por ejemplo, Christopher Abel,³⁹² en su libro *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*, afirma que:

El golpe de Rojas puede ser visto como el segundo o tercer experimento político de los años cincuenta; motivados todos por los cambios socioeconómicos del periodo de la posguerra. El primero fue el gobierno de Gómez y Urdaneta, cuyo intento de confrontar unas desempolvadas tradiciones de agitación política latentes en una pobre articulación de lo rural-urbano, imponiendo

³⁹² Abel, Christopher, *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*. Bogotá: FAES – Universidad Nacional de Colombia, 1987.

un arreglo autoritario dentro de un marco corporativista, exacerbó la agitación y agudizó la polarización entre los partidos.³⁹³

Según Abel, una de las claves del fracaso corporativista fue la identificación exagerada de un sector “vociferante” de la Iglesia con el ala laureanista, toda vez que fue recibida con frialdad por muchos católicos moderados. Además, parece que, a la postre, tal coalición, en vez de redundar en beneficios, constituyó un obstáculo a los “intereses a largo plazo de la Iglesia”.³⁹⁴ Ahora bien, aunque siguiendo las conclusiones de su trabajo no puede establecerse con precisión cuáles serían esos intereses a largo plazo de la Iglesia, lo cierto es que los sectores de la Iglesia que defendieron el corporativismo no fueron únicamente grupos vociferantes. La Compañía de Jesús configuró una red de prestantes intelectuales corporativistas, formados en un modelo de economía política coherente con la doctrina social de la Iglesia, y activos en la vida política y económica de la nación. Como se vio en el cuarto capítulo, no solo graduó la Pontificia Universidad Javeriana varios doctores expertos en la materia, sino que el asunto siguió siendo discutido tras la caída de Laureano Gómez. Félix Restrepo, Alfredo García Cadena, Rodrigo Noguera Laborde, Lucio Pabón Núñez y Rafael Bernal Jiménez son algunos de los hombres públicos que se mantendrían en la defensa de la necesidad de implementar una reforma corporativista. La reforma frustrada es, sin embargo, un hecho en el que se basan algunos autores para confirmar el carácter malogrado del proyecto:

Concluyendo, el proyecto de reforma elaborado por la Comisión de Estudios Constitucionales no alcanzó a ser discutido en la Asamblea Constituyente, pues la toma del poder por parte del general Rojas Pinilla buscó no solo acabar con las políticas partidistas del conservatismo, expresadas en este caso en una Comisión conformada solamente por conservadores, sino, ante todo, acabar con la posibilidad de cambiar la estructura representativa del Estado dentro del cual se desenvolvían los consensos y los conflictos bipartidistas. Eso significó, en otras palabras, que la estructura corporativista no sólo alteraba la organización tradicional del Estado, sino que, de un lado, intentaba cambiar la relación de fuerzas a favor de los gremios económicos (SAC, Federación de Cafeteros, ANDI y Fenalco) en el conflicto que dividía la sociedad civil.³⁹⁵

³⁹³ *Ibidem*, 332.

³⁹⁴ *Ibidem*, 332.

³⁹⁵ Helwar Figueroa, *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo*, 198.

Figuerola fija su atención en la relación de Rojas Pinilla con las “políticas partidistas del conservatismo”. Lo interesante es, sin embargo, que fiel a su raigambre positivista-neo-tomista, muchas de las ideas corporativistas aparecieron en la opinión pública de la mano del derecho positivo y bajo la consigna de una tecnificación del Estado y una depuración ideológica de la política partidista. Como se desarrolló en el capítulo cuarto, el corporativismo de Restrepo pretendía ser, justamente, una ideología no ideológica: un vínculo pastoral nacional que no correspondía al programa de ningún partido político o a los intereses exclusivos de alguna clase social. Ahora bien, ¿las ideas corporativistas estaban herméticamente selladas en el proyecto de reforma constitucional para que pueda decirse que, frustrado el proyecto, quedaba desbancado el corporativismo? ¿O hay un núcleo de ideas corporativistas que escapara a lo estrictamente programático del partido conservador y se conservase en el gobierno de Rojas Pinilla?

En enero de 1954 se publica el libro *Seis meses de gobierno*, obra que incluye abundante propaganda del gobierno de Rojas Pinilla. Uno de los documentos incluidos es una entrevista hecha el 27 de junio al “Excelentísimo Teniente General Gustavo Rojas Pinilla” por el escritor español Camilo José Cela. A propósito de la dirección que deberían tomar las cuestiones económicas en el país, pregunta el español:

- En líneas generales, ¿tiene Vuestra Excelencia formulado un programa de soluciones? Teóricamente no ofrece dificultades; prácticamente, no es imposible cumplirlo. Ante todo, levantar el nivel moral, intelectual y material del pueblo, dando preferencia a la reforma de las costumbres, sin la cual las otras –por muy importantes y llamativas que fueren– carecerían de base sólida. Reforma moral que cree y robustezca hábitos definitivos, personales y sociales, contra la corrupción, el fraude, la violencia criminal y todo lo que atente contra el orden de la familia. Sin la práctica estricta y sincera de la religión católica, es inútil intentar la reforma de las costumbres viciadas y del ambiente de disolución. En lo político, la tarea más decisiva es la de realizar, en espíritu y en verdad, la unidad nacional. Cuando todos los colombianos se convenzan de que están unidos por las tradiciones comunes y por anhelos fundamentales, las luchas de secta dejarán de monopolizar la preocupación de las gentes y todos nos sentiremos solidarios en nuestros deberes y derechos. Lo que no hemos logrado con esfuerzos anárquicos y contradictorios lo conseguiremos con la unión sincera y entrañable. Para resolver los problemas económicos y sociales, tenemos como norma la doctrina insuperable de las Encíclicas pontificias, que acomodadas a la realidad nacional, asegurarán la colaboración cordial y duradera de las clases sociales y la equitativa distribución de la riqueza, a fin de que la Patria no ofrezca el irritante contraste de los que poseen

demasiado y de los que no tienen dónde reclinar su cabeza. La economía inspirada en los principios cristianos debe estar al servicio del hombre de carne y hueso.³⁹⁶

Gustavo Rojas Pinilla no mantuvo la reforma constitucional, pero tomó prestada la interpretación de la realidad social hecha por los políticos laureanistas, en la cual los problemas políticos, sociales y económicos del país tenían un trasfondo moral. Solucionar el conflicto requería, entonces, unir a toda la población bajo el ala de la religión católica, que se había demostrado capaz de orientar la toma de decisiones estatales mediante el recurso de la doctrina social de la Iglesia. Es más, Rojas Pinilla se legitimó a la vez como un pacificador, como un modernizador técnico y como un gobernante católico mesiánico.³⁹⁷ La transformación que tiene lugar, en todo caso, frente al corporativismo en la versión de Laureano Gómez, es el hecho de que se otorgue de ahora en adelante una mayor importancia a “levantar el nivel moral, intelectual y material del pueblo”.³⁹⁸ Habiéndose cumplido la expulsión de los programas partidistas como centro de la vida estatal, lo que avizoramos en esta investigación es que el gobierno de Rojas significaría, ante la crisis declarada del bipartidismo, el poner una primera piedra para el desarrollo de un “pastorado tecnocrático” en el que, manteniéndose la estructura finalista y la lectura positivista de la realidad social, se ofrecía no un fin ideológico, sino un incremento de los medios para el mejor vivir. Podemos acudir acá a un agudo análisis de M. de Certeau sobre el devenir moderno del cristianismo institucional:

La sociedad definida en función de opciones comunes, nacida de la Revolución Francesa pero todavía apoyada en un modelo ideológico que había creado la cristiandad y que recibió contenidos

³⁹⁶ República de Colombia, *Seis meses de Gobierno*. Bogotá: Dirección de Información y Propaganda del Estado, 1954: 310.

³⁹⁷ En la entrevista realizada por César Ayala a Hernán Vergara, intelectual católico, dice este último: “Lo que sucedió en Colombia el 13 de junio ha sido atribuido por su principal actor, Teniente General Gustavo Rojas Pinilla, a la Divina Providencia. La opinión unánime de los ciudadanos da también el mismo testimonio, señalando como hecho muy significativo el que ese acontecimiento se haya cumplido impremeditadamente al día siguiente de haber celebrado en Colombia, por primera vez en la historia, como fiesta nacional, la festividad del Corazón de Jesús, a quien está oficialmente consagrada nuestra patria. Nosotros adherimos sin reservas a la apreciación providencialista de ese acontecimiento y vemos en él nada menos que una oportunidad ofrecida por Dios a Colombia para que vuelva a nacer.” (César Ayala Diago, “Entre la religión y la política: hernán vergara delgado. *in memoriam*”, *Historia Crítica*, no. 19 (2000): 49-68.)

³⁹⁸ República de Colombia, *Seis meses de Gobierno*, 310.

diversos (democrático, cientificista, laico, etc.) tras la “descristianización”, posiblemente sea reemplazada por una sociedad tecnocrática, que combine la competencia y el éxito, determinada por objetivos limitados y que especifiquen las condiciones de su realización, que expulsen las convicciones a la esfera de lo privado, que se disocien de imperativos éticos y de convenciones sociales a medida que ella se dedica a elevar las ‘condiciones’ de vida, de modo de limitarse a la tarea de organizar racionalmente el ‘mejor vivir’³⁹⁹

En el caso colombiano, conservada como *ideología no ideológica*, la religión seguía teniendo el papel de unir la nación en la esfera pública al funcionar como un trasfondo tradicional común. Su programa doctrinal será, entonces, desideologizado, inmunizado de sus previas asociaciones con el conservadurismo para que funcione como motor de reconciliación en un contexto en el que han perdido la hegemonía los partidos políticos tradicionales. La concepción cristiana del mundo social se mantendrá, pues, vigente, pero será desligada de su núcleo partidista; arruinando, de paso, su integridad institucional. La intelectualidad católica, al construir un proyecto político de sociedad cristiana en el que la fe se instrumentalizaba como cemento ético de un programa de economía política, puso en vigencia un artefacto que podía ser manipulado por la razón estatal o una fracción política cualquiera. Puede constatarlo en una alocución de Aurelio Caycedo Ayerbe, Ministro de Trabajo de Rojas Pinilla, quien afirmó:

Este Gobierno, inspirado en una concepción cristiana del mundo y de la vida, acepta la doctrina del bien común como razón suprema llamada a presidir la acción reguladora del Estado. El bien común implica que ningún interés particularista debe primar sobre la necesidad general; que ningún grupo tiene derecho a supeditar los intereses colectivos; que ninguna persona, familia, organización o clase vale más que la sociedad en conjunto.⁴⁰⁰

La doctrina del bien común, ampliamente rastreada en los discursos de Laureano Gómez y los textos corporativistas de Restrepo, tiene también cabida en el Gobierno de Rojas Pinilla, cuyo Ministro de Trabajo reconoce que el enfoque cristiano es una de las prioridades de la agenda estatal. El análisis exhaustivo de la continuidad del corporativismo en el gobierno de Rojas Pinilla desborda los propósitos de este trabajo: ¿qué papel tuvo la doctrina social de la Iglesia en los gobiernos posteriores a

³⁹⁹ Michel de Certeau, *La debilidad del creer*, 97.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, 341.

Gómez? ¿Hay alguna relación entre las doctrinas corporativistas y el proyecto bipartidista del Frente Nacional?

No obstante, hay varias inquietudes que quedan abiertas luego de constatar las limitaciones de la gran mayoría de las explicaciones recibidas hasta ahora sobre “el episodio corporativista” en la historia colombiana. Este evento ha sido minimizado y hasta borrado de la memoria histórica nacional. Ciertamente, no fue un desvarío o una quijotada de un jesuita. Fue, en efecto, una doctrina que tuvo la función de alimentar una reforma jurídica a la Constitución, como respuesta a la crisis de los partidos políticos y la violencia que ellos engendraron. Pero también puede decirse que dicho modelo fue la última carta de intervención directa de la Iglesia en los asuntos públicos para garantizar su lugar de gobierno en un estado secular, como corolario del régimen de Patronato regio y de los concordatos republicanos del siglo XIX.

Pero esta exploración nos ha permitido pensar algo más allá: si se acepta que el corporativismo católico fue el intento (de uno de los bandos) de superación del modelo bipartidista agotado en sus propios mecanismos violentos; se produjo un efecto estructural que nadie había previsto: la desideologización (y por tanto tecnocratización) de la política colombiana, hecho que se expresó, primero en una salida dictatorial, y ante el fracaso de hacer de Rojas Pinilla el Salazar colombiano, halló, luego, en el Frente Nacional, una salida “civilista” concertada: ¿podríamos decir el Frente Nacional fue “corporativismo tecnocrático laico”? Tal vez Félix Restrepo y Manoilescu han tenido más vigencia de lo que quisiéramos creer y fue el siglo XX el siglo del corporativismo, incluso en Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

I. Bibliografía primaria

1.1. Archivos

Archivo Histórico Javeriano, Juan Manuel Pacheco S.J. Fondo Pontificia Universidad Javeriana. Segunda Época. Correspondencia del rector de la Pontificia Universidad Javeriana, Félix Restrepo S.J.

1.2. Periódicos y revistas

Revista Javeriana (1934-1951)
Periódico El Obrero Católico (1938)
Periódico El Sábado (1949-1951)
Periódico El Colombiano (1938-1939)
Periódico La Defensa (1938-1939)
Periódico El Siglo (1938-1939)
FAS: Enciclopedia Popular Católica (1935-1937)

1.3. Fuentes impresas

Restrepo, Félix. *Colombia en la encrucijada*. Bogotá: Prensas del Ministerio de Educación Nacional, 1951.
—. *Corporativismo*. Bogotá: Revista Javeriana, 1939.
—. «Corporativismo de Estado y corporativismo gremial.» *Revista Javeriana*, 1938, núm. 49: 214-223.
—. «Corporativismo y democracia.» *Revista de la Academia Colombiana de Jurisprudencia*. Bogotá: Imprenta Nacional, núms. 139 y 140, julio y agosto de 1939.
—. «El corporativismo al alcance de todos.» *Revista Javeriana*, t. XI, núm. 52, Bogotá, marzo, 1939.
—. «La Iglesia y el corporativismo.» *Revista Javeriana*, 1938, núm 50: 310-313.
—. «Orientaciones. El episcopado y la reforma constitucional.» *Revista Javeriana*, t. V, núm. 23, Bogotá, 1936.

II. Fuentes secundarias

Abel, Chistopher. 1987. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*. Bogotá: FAES Universidad Nacional de Colombia.
Amaro, Antonio, “O modelo político-administrativo do Estado Novo portugues corporativismo e representacao política”, *Espacio, tiempo y forma*, no. 27 (2015): 85-106.
Arias Trujillo, Ricardo. 2007. *Los Leopardos: Una historia intelectual de los años 1920*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

- . “Estado laico y catolicismo integral en Colombia. la reforma religiosa de López Pumarejo”.
<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit19.2000.05>
- Aronne, Luciano, “Corporativismo e Salazarismo em perspectiva”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no.2, no. 2 (mayo-agosto 2016): 553-559.
- César Ayala Diago, “Entre la religión y la política: hernán vergara delgado. in memoriam”, *Historia Crítica*, no. 19 (2000): 49-68.
- . 2007. *El porvenir del pasado: Gilberto Alzate Avendaño, sensibilidad leoparda y democracia*. Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño.
- Azula Barrera, Rafael. 1998. *De la revolución al orden nuevo*. Bogotá: Fundación Mariano Ospina Pérez.
- Brena, Tomás G. 1937. *Corporativismo de asociación*. Montevideo: Editores Mosca Hermanos.
- Cacua Prada, Antonio. 1997. *Félix Restrepo, S.J.* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Comp. Lanzaro, Jorge. 1998. *El fin del siglo del corporativismo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Conrad, Sebastian. 2017. *Historia Global*. Barcelona: Crítica.
- Coquelle-Viance, Georges. 1937. *Libertés corporatives et unité nationale*. París: Dunod.
- de Certeau, Michel. 1974. *El estallido del cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- . 1999. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- . 2006. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- . 1993. *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Costa, Antonio. “Corporativismo histórico no Brasil e na Europa”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 17-49.
- De Certeau, Michel. 1999. *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Las artes del hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Duriez, Bruno, Étienne: Michel, Alain-Rene Fuilloux, Georges Mouradian, y Natalie Viet-Depaule. 2001. *Chrétiens et Ouvriers en France: 1937-1970*. París: Éditions de l'Atelier.
- Ed. Bethell, Leslie. 1996. *Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ed. Malloy, James. 1979. *Authoritarianism and Corporativism in Latin America*. London: University of Pittsburgh Press.
- Figuroa Salamanca, Helwar Hernando. 2009. *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gaitán, Julio, “Fascismo y autoritarismo en Colombia”, *Vniversitas*, no. 118 (enero-julio 2009): 293-316.
- Garrido, Álvaro, “O corporativismo nas ditaduras da época do fascismo”, *Varia Historia*, vol. 30, no. 52 (enero-abril 2014): 387-408.

- García, Mariano, “La democracia y el repliegue del individuo”, *Espacio, tiempo y forma*, no. 27 (2015): 21-36.
- Gillén Martínez, Fernando. 2015. *EL poder político en Colombia*. Bogotá: Ariel.
- Glozman, Mara, “La creación de la Academia Argentina de Letras”, *Lenguaje*, no. 41 (2103): 455-478.
- Correa Sofía, “El corporativismo como expresión política del socialcristianismo”, *Teología y vida*, vol. XLIX (2008): 467-481.
- González, Fernán. 1997. *Para leer la política Tomo I*. Bogotá: Cinep.
 —. 1997. *Para leer la política Tomo 2*. Bogotá: Cinep.
- Gómez Hoyos, Rafael. 1987. «El padre Félix Restrepo y la Academia Colombiana.» En *Padre Félix Restrepo S.J. Centenario 1887 - 1897*, de Varios Autores, 38-48. Bogotá: Voluntad.
- Gómez Hurtado, Álvaro. 1954. *La revolución en América*. Bogotá: Compañía Grancolombiana de Ediciones.
- Gómez, Laureano. 1982. *Obra Selecta: 1909-1956*. Bogotá : Imprenta Nacional.
- Guzmán Campos, Germán, Orlando Fals Borda, y Eduardo Umaña Luna. 2016. *La violencia en Colombia Tomo I*. Bogotá: Taurus.
 —. 2016. *La violencia en Colombia Tomo II*. Bogotá: Taurus.
- Hale, Charles. « Political ideas and ideologies in Latin America, 1870 – 1930» En *Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America*, Leslei Bethell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 133-206.
- Henderseon, James. 1985. *Las ideas de Laureano Gómez*. Bogotá: Tercer Mundo. 2006.
 —. *La modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez 1889-1995*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Isambert, F. (1978). Du Syllabus à Vatican II, ou les avatares de l'intransigeantisme. *Revue française de sociologie*, 19 (4), 603-612.
- Jaramillo Vélez, Rubén. 1998. *Colombia: La modernidad postergada*. Bogotá: Temis.
- Kaplan, Steve L. 2001/2 (no 195). «Un laboratorio de la doctrina corporatista sous le régime de Vichy : l'Institut d'études corporatives et sociales.» Editado por La Découverte. *Le Mouvement Social* 35-77. Último acceso: 5 de 11 de 2017. doi:10.3917/lms.195.0035.
- Lanzaro, Jorge. (Comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1998.
- Malloy, James. (Ed.), *Authoritarianism and corporatism in Latin América*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1979.
- Oquist, Paul. 1978. *Violencia y conflicto político en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Palacios, Marco. 1995. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma.
- Palacios, Marco, y Frank Safford. 2007. *Colombia: País fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.

- Pécaut, Daniel. 1987. *Orden y violencia: Colombia 1930-1953 Vol. II*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Pérez, Borgoña, “La competencia imperfecta en el pensamiento económico del corporativismo italiano y su influencia en España”, *Esic Market Economics and Business Journal*, vol, 48, no. 1 (enero-abril 2017): 187-208.
- Pérez, Hésper Eduardo “Acerca del nacionalismo católico de Laureano Gómez, 1930-1946”, *Revista Colombiana de Sociología*, no. 20 (2003): 31-40.
- Poulat, E. (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la ‘sapinière’ (1909-1921)*. Francia: Ed. Casterman.
- Renard, Georges, Jean Cayeux, Marcel Samzun, Jean Poujade, L. F. Andouard, Ernest Lamort, Paul Colin, y Joseph Leuret. 1937. *Anticipations Corporatives*. París: Desclée de Brouwer et CIE, Éditeurs.
- Natascia Ridolfi, “Il corporativismo un paradosso della politica economica dello stato fascista”, *Pecunia*, no. 19 (julio-diciembre 2014): 61-80.
- Roldán, Mary. 2003. *A sangre y fuego: La Violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Medellín: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rosa, Larissa, “O corporativismo dos trabalhadores: leis e direitos na Justiça do Trabalho entre os regimes democrático e ditatorial militar no Brasil (1953-1978)”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 500-526.
- Saether, Steinar, “Café, conflicto y corporativismo: una hipótesis sobre la creación de la Federación Nacional de Cafeteros de Colombia en 1927”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, no. 26 (1999): 134-163.
- Said, Edward. 1994. *REpresentatios of the intellectual*. New Yor: Vintage Books.
- Saldarriaga, Óscar. “Positivismos y tradicionalismos en Colombia: notas para reabrir un expediente archivado”, *Estudios filosóficos*, (octubre, 2008): 301-315.
- . 2005. “Nova et Vetera”: o de cómo fue apropiada la filosofía neotomista en Colombia, 1868-1930”, PhD dis., Université Catholique de Louvain.
- . 2004 “Gramática, Epistemología y Pedagogía en el siglo XIX: la polémica colombiana sobre los ‘Elementos de Ideología’ de Destutt de Tracy (1870)”, *Memoria & Sociedad*, vol. 8, no. 17 (junio-diciembre,): 41-59.
- . 2003. *Del oficio del maestro*. Bogotá: Magisterio.
- Florentino Sanz, “La juventud obrera cristiana: un movimiento educativo popular.” *Historia, educación*, no.20 (2001): 95-115.
- Sarpieri, Arrigo. 1940. *Principios de economía política corporativa*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado.
- Schmitter, Philippe C. «El fin del siglo del corporativismo» en Jorge Lanzaro (Comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, (Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1998) 69-119.
- Spectorowski, Alberto, “Corporativismo, política cultural y regulación lingüística: Joseph de Maistre, Donoso Cortés y la derecha católica argentina”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 9, no. 4 (diciembre 2008): 455-474.

- Vannucchi, Marco Aurélio, “O corporativismo dualista conselhos profissionais e sindicatos no Brasil, 1930-1964”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, no. 2 (mayo-agosto 2016): 471-499.
- Volpicelli, Arnaldo. 1934. *Corporativismo e scienza giuridica*. Florencia: G. C. Sansoni - Editore.
- Vieira, Jessie Jane, “Uma sociedade juxta jotum naturare ou um corporativismo incompleto”, *Topoi*, vol. 7, no. 13 (julio-diciembre 2006): 424-444.
- Wiarda, Howard. 1997. *Corporatism and Comparative Politics*. New York: M. E. Sharpe.
- Williamson, Peter. 1985. *Varieties of Corporatism*. Cambridge: Cambridge University Press.