

TESIS

MAESTRÍA EN HISTORIA

El tradicionalismo católico en la obra de

Miguel Antonio Caro 1870-1886:

La nación colombiana entre la fe y la razón

Autor: Santiago Pérez Zapata

Director: Luis Javier Ortiz Mesa

Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Departamento de Historia

2010

Resumen

Esta investigación busca comprender algunos rasgos de la obra de Miguel Antonio Caro en sus conceptos ideológicos y filosóficos en el ámbito de la educación, la religión y la política, con el propósito de explicar su papel en el surgimiento del movimiento político de la Regeneración y del tradicionalismo católico colombiano.

Palabras Clave: Ideología política, filosofía política, historia intelectual, nacionalismo, tradicionalismo católico, liberalismo, religión, Miguel Antonio Caro, siglo XIX.

Abstract

This research seeks to understand some features of the work of Miguel Antonio Caro in their ideological and philosophical concepts in the field of education, religion and politics in order to explain its role in the emergence of the political movement of the Regeneration and Colombian Catholic Traditionalism.

Key words: political Ideology, political philosophy, intellectual history, nationalism, catholic traditionalism, liberalism, religion, Miguel Antonio Caro, Nineteenth Century.

ÍNDICE GENERAL

- **INTRODUCCIÓN GENERAL (pp. 4-7):**

1. La Regeneración de Núñez como apertura al tradicionalismo católico de M. A. Caro. (pp. 7-24)
2. El contexto histórico ideológico: ideologías dominantes y nacionalismos. (pp. 25-37)
3. La polémica utilitarista en la construcción de un Estado moderno: ¿Justicia o utilidad? (pp. 37-44)

I. MIGUEL ANTONIO CARO Y EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD (p. 45):

- Nota sobre algunos elementos teóricos o las tres funciones de la ideología según Paul Ricoeur. (pp. 46-48)
- 1. Razón y tradición: ¿En dónde está la autoridad? (pp. 48-63)
- 2. Ética católica vs. ética moderna: fundamentos dogmáticos de una filosofía política tradicionalista. (pp. 63-73)
- 3. La pedagogía y la religión: refutación de la enseñanza inductiva desde una crítica lingüística y epistemológica moderna. (pp. 73-78)
- 4. ¿Filosofía o teología de las ciencias? (pp. 78-79)
- 5. La función ideológica y contra-ideológica: la aporía radical y la crítica tradicionalista. (pp. 79-87)
- 6. Bases constitutivas y constitucionales de la autoridad tradicionalista. (pp. 87-95)
- 7. El nacionalismo hispanista: lenguaje, axiología e historia. (pp. 95-104)
- 8. La paradoja de Caro: entre el aporte historiográfico y la historia vista como efecto de una católica Providencia. (pp. 104-111)

II. MIGUEL ANTONIO CARO Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE (p. 112):

- Preliminares históricos de la polémica sensualista. (pp. 113-127)
- 1. La idea del lenguaje como base fundamental de la teoría del conocimiento humano: ¿Está Dios en la proposición lingüística? (pp. 127-174)
- 2. Digresión en el tiempo metafísico: ¿Caro racionalista o empirista? (pp. 174-191)
- 3. El problema semántico y pragmático del lenguaje utilitarista: ¿Una hermenéutica terminológica carista? (pp. 191-202)
- 4. Caro, intelectual reaccionario: ¿la construcción de la nación civilizada o hacia un modelo clásico del lenguaje? (pp. 203-247)
- Bibliografía. (pp. 248-252)

INTRODUCCIÓN GENERAL

Esta investigación se centra en los temas básicos del pensamiento ideológico y filosófico de Miguel Antonio Caro, los cuales son básicamente cuatro: su filosofía moral y política católica, su método de filología histórica o su teoría del lenguaje, su teoría pedagógica de la educación y su nacionalismo patriótico.

Para aclarar como fue posible el análisis de los mencionados aspectos del pensamiento carista fue necesario contar con la lectura de cuatro textos densos que reúnen buena parte del pensamiento de M. A. Caro, ellos son: “Obras, tomo 1: Filosofía, religión, pedagogía”¹, compilación extensa de artículos del Instituto Caro y Cuervo; “Estudios constitucionales y jurídicos”², publicado por el mismo Instituto; el “Ideario Hispánico”³, publicado por el Instituto colombiano de cultura hispánica; y “Obra selecta”⁴ publicada por la Fundación Biblioteca Ayacucho. De esta forma y a través de estos cuatro pilares, hemos logrado explicar y refinar la comprensión de algunas ideas expuestas tanto en la obra de Caro como en la historiografía colombiana.

Antes de entrar en materia, es preciso mencionar el concepto cronológico de la obra de Caro realizado por Rafael Rubiano Muñoz –su texto será analizado en detalle más adelante-⁵ ya que nos proporciona un marco de referencia temporal que nos guiará acerca de las etapas que esta investigación trató de atender. Rubiano Muñoz dice que:

La trayectoria del pensamiento político de Miguel Antonio Caro puede ser dividida a través de cuatro grandes etapas. La primera como opositor acérrimo del liberalismo radical mediante la publicación del periódico “El Tradicionista” entre 1871 y 1876, donde, desplegó su más potente lucha política a partir de la opinión pública; La segunda, que puede ir de 1882 a 1891, período fundamental por cuanto se estructuró el movimiento de la

¹ Miguel Antonio Caro, *Obras, tomo 1: Filosofía, religión y pedagogía*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, pp. 1593.

² Miguel Antonio Caro, *Estudios constitucionales y jurídicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986, pp. 531.

³ Miguel Antonio Caro, *Ideario Hispánico*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura hispánica, 1951, pp. 211.

⁴ Miguel Antonio Caro, *Obra selecta*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1993.

⁵ Rafael Rubiano Muñoz, “Derecho y Política. Miguel Antonio Caro y la regeneración en Colombia a finales del siglo XIX”, en: *Opinión Jurídica*, Vol. 06, No. 12 Jul.-Dic., Medellín, Facultad de Derecho - Universidad de Medellín, 2007, pp. 141-162.

regeneración y se fundó el Partido Nacional; la tercera, el momento en el cual, ejerce el poder político cuando se convierte en Vicepresidente encargado, que transcurre entre los años de 1892 a 1898; y la cuarta, su retirada del poder político, su carácter de analista político, lo que transcurrió de 1899 a 1909, año en que se produjo su muerte.⁶

A pesar de esta concepción en cuatro etapas de la obra de Caro, en nuestro estudio elegimos el período 1870-1886, tomando como hito histórico *El Decreto Orgánico de Instrucción Pública primaria* del 1º de noviembre de 1870 del gobierno liberal radical que suscita el combate ideológico más programático del pensamiento de Caro. Por lo tanto, nuestro estudio se concentra *temáticamente* desde fines de la década del 60 y casi toda la década del 70, con trabajos de Caro nacidos del problema de la puesta en acción de la educación laica, gratuita y obligatoria, la apertura de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia en 1867 acompañada del intento radical de imponer los textos de Tracy y Bentham como obligatorios, algunos de los textos más reactivos de nuestro autor, que nos dan la pauta para analizar su pensamiento; ellos son: las *Cartas al doctor Ezequiel Rojas* (1868), el *Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy* (1870), *Ligera excursión Ideológica* (1872), *En dónde está la autoridad* (1871), *Autoridad es razón* (1871), *Razón de autoridad* (1871), *La religión y las escuelas* (1872); en la década del 80 *Del uso en sus relaciones con el lenguaje* (1881), *La Conquista* (1881), *La religión de la Nación* (1886) junto con otros textos complementarios que aparecen en el desarrollo de la tesis. Durante el período, quedaron comprometidos muchos de los artículos de *El Tradicionista* (1871-1876) sobre su opinión crítica acerca de la verdadera filosofía especulativa del entendimiento y juicios humanos, de los asuntos pedagógicos traídos por las reformas a la instrucción pública liberal y otros temas sobre moral, autoridad y política; también nos interesa la primera parte de la década de 1880 con la formalización política de la regeneración y la puesta en práctica de su nacionalismo católico en la Constitución de 1886. Por razones asociadas al tema de la crítica a la filosofía sensualista, al utilitarismo y a la educación laica propuesta por los liberales, se analizarán textos escritos en la década de 1890 y otros más, pero fundamentalmente esta es la guía que se seguirá.

⁶ *Ibid.*, pp. 156-157.

Ahora bien, es clave mencionar lo ya propuesto y analizado preliminarmente en el proyecto de investigación: la idea de que *la religiosidad católica de Caro define sus ideas en todas sus manifestaciones*: retóricas, filosóficas, científicas y políticas. Este punto en apariencia bastante evidente, mantiene relativamente oculta la verdadera complejidad de la misma apología filosófica de Caro hacia la religión y, si se quiere, la trascendencia histórica de la obra de este pensador colombiano en el ámbito de las letras y las ciencias.

De hecho, para poder afirmar lo anterior, fue necesario recurrir a textos clásicos y recientes de varios historiadores y estudiosos que se empeñan en reexaminar este común denominador de Caro, entre los cuales se han analizado hasta el presente algunos libros monográficos individuales y otros trabajos colectivos de temática y periodización más amplia entre los cuales destacamos a investigadores como: Jaime Jaramillo Uribe⁷, Rubén Sierra Mejía⁸, Malcolm Deas⁹, Fernán González¹⁰, Jorge Orlando Melo¹¹, Marco Palacios y Frank Safford¹², Luis Javier Ortiz¹³, Frédéric Martínez¹⁴, Olga Lucia Zuluaga¹⁵, Oscar Saldarriaga Vélez¹⁶, Rafael Rubiano Muñoz¹⁷ y muchos otros más que se irán presentando en el transcurso de la investigación. A pesar de la diferencia de enfoque de estos investigadores -debida a sus distintas especialidades académicas- tienden a reconocer que Miguel Antonio Caro inspira su obra política en muchos conceptos de su ferviente creencia religiosa; lo interesante de esto para nuestro estudio reside en que a pesar de que nuestro método e inspiración teórica son distintos, estos trabajos nos han ayudado a desentrañar -

⁷ Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Ed. Temis, 1982.

⁸ Rubén Sierra Mejía [et al.], *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época 1843-1909*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

⁹ Malcolm Deas, *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1993.

¹⁰ Fernán González, *Podere enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, CINEP, 1997.

¹¹ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886” y “La Constitución de 1886”, en: *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Ed. Planeta, 1989.

¹² Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*, Bogotá, Editorial Norma, 2006.

¹³ Luis Javier Ortiz Mesa [et al.], *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

¹⁴ Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República, 2001.

¹⁵ Olga Lucia Zuluaga, *Pedagogía e historia: la historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber*, Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1987.

¹⁶ Oscar Saldarriaga, “Gramática, Epistemología y Pedagogía”, en: *Memoria y Sociedad*, Vol.8 No. 17 Jun-Dic, Bogotá, Universidad Javeriana, 2004.

¹⁷ Rafael Rubiano Muñoz, “Derecho y Política. Miguel Antonio Caro y la regeneración en Colombia a finales del siglo XIX”, *Op. cit.*,

cada uno con su grado de análisis determinado y circunscrito a momentos específicos de la historia- distintos aspectos de la complejidad política y filosófica de la obra de Caro. Así, al afirmar que el espíritu religioso define siempre la forma argumentativa de Caro en los distintos contextos históricos que vivió, ello nos lleva a realizar una pequeña muestra escrita de cómo en apariencia este simple patrón se repite tanto en la historiografía como en la obra del mismo Caro. Lo que arroja resultados importantes para esta investigación ya que nos permite una especie de catálogo de la participación ideológica de M. A. Caro en el desarrollo de la historia política, del pensamiento académico y de los tipos de ideas de nación de la época en la sociedad colombiana.

1. La Regeneración de Núñez como apertura al tradicionalismo católico de M. A. Caro

Antes de realizar un análisis histórico y filosófico de la obra intelectual y política de Miguel Antonio Caro debemos situarnos específicamente en el agitado periodo político que caracterizó al país a fines del siglo XIX. De esta manera, para situarnos en la antesala ideológica que precedió a la Regeneración debemos hablar un poco de los liberales que lideraron el gobierno y crearon una constitución que duró 23 años antes de su desaparición. La Constitución de 1863 aprobada por el liberalismo en la convención de Rionegro marca la creación oficial del régimen federal de los Estados Unidos de Colombia después de derrocar al régimen conservador de Mariano Ospina Rodríguez en 1860-61 con ayuda del general Tomás Cipriano Mosquera. El nuevo régimen liberal elaboró su Carta Magna en el 63 redactada fundamentalmente por pensadores civilistas partidarios de la secularización de la sociedad y de la autonomía de los Estados federados para ejercer sus funciones administrativas; esta corriente civilista abogaba por la separación formal del Estado y la Iglesia para garantizar el desarrollo de las libertades individuales como las de expresión, de prensa, de culto junto con el fomento de una educación laica, gratuita y obligatoria; por todo ello, fueron llamados “radicales”. Según Jorge Orlando Melo estos liberales procedían en su mayoría de regiones como Boyacá, Cundinamarca y, sobre todo, de Santander, eran dueños de modestas fortunas, alguna hacienda o negocio comercial, su formación era por lo general profesional, como abogados o educadores, su carrera era desempeñada mayormente

en la ejecución de cargos públicos pero sobre todo su característica esencial era que, “Tenían una ideología en la que creían con firmeza, y esta fe rígida ayudaba a la relativa simplicidad de su pensamiento, que mezclaba influencias de Bastiat, Juan Bautista Say y sobre todo del utilitarismo político de Jeremías Bentham, que se había enseñado en las escuelas de derecho del país durante casi todo el siglo.”¹⁸ El poder del país quedaba en manos de los primeros hombres formados desde su juventud en escuelas republicanas con ideales de revolucionar las viejas estructuras gracias a los referentes liberales del pasado que habían logrado resultados parciales¹⁹.

Sin embargo, esta corriente civilista de pensadores liberales debía el sustento del poder efectivo del nuevo régimen a la acción militar e influencia del general Mosquera, antes en las filas conservadoras y ahora en las filas del liberalismo. El llamado mosquerismo alcanzó a consolidar un apoyo claro dentro del Partido Liberal y fue considerado por la facción civilista como una amenaza autoritaria y caudillista. Mosquera en esta primera etapa del régimen liberal emprendió una política anticlerical devastadora para la Iglesia que significó la desamortización de los bienes de manos muertas, la tuición de cultos, la expulsión de comunidades religiosas, el cierre de conventos y la negación al derecho de poseer bienes²⁰. Todas estas medidas eran bien vistas por los liberales civilistas en tanto se enfocaran al fortalecimiento de una acción política clara de construcción de una sociedad civil fuerte, independiente, soberana y libre de presiones de la Iglesia para el desarrollo de sus derechos civiles y políticos cuyo símbolo de unidad nacional debía descansar en una base educativa laica nacional que fomentara las ciencias. Por tanto, el anticlericalismo era una expresión necesaria únicamente cuando la Iglesia se entrometiera

¹⁸ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁹ David Bushnell, explica que, “En Colombia como en otra parte, una de las causas de la apertura fue un cambio generacional que llevó al poder a los primeros líderes nacionales educados íntegramente en escuelas republicanas en vez de coloniales y expuestos directamente a una gama más amplia de ideas extranjeras de lo que había sido posible antes, cuando los contactos con el extranjero aunque nunca faltaban era más complicados.” *Ensayos de historia política de Colombia, siglos XIX y XX*, Medellín, La Carreta, 2006, p. 120.

²⁰ Fernán González nos expone en su libro *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*, *Op. cit.*, que la división a favor de los mosqueristas se acentuó cuando en la Convención de Rionegro se formó una comisión de asuntos eclesiásticos que propuso que las medidas anticlericales eran necesarias en tiempos de guerra y que en tiempos de paz era preferible reducir la inspección de cultos para no ir de frente con las creencias populares, lo que para los mosqueristas más beligerantes significaba concesiones absurdas al enemigo público número uno de la república liberal, por lo que nos dice Fernán González que, “la comisión propone reducir la tuición a unas exigencias mínimas: 1) el juramento de obediencia de los clérigos a la constitución, las leyes y las autoridades civiles, bajo pena de destierro; 2) la incapacidad de los ministros para elegir y ser elegidos y 3) amnistía general para los clérigos.” p. 180.

en la política y en el ideario de una república liberal, así que no debía constituir una práctica de exterminio del clero ni de sus posesiones sino que la idea era que el mismo clero debía integrarse como una expresión religiosa más dentro del régimen liberal, sin pretender ninguna hegemonía sobre la sociedad civil y sus mecanismos políticos. Existieron tensiones dentro del liberalismo debido a que los mosqueristas deseaban mantener una política beligerante y anticlerical ante la opción civilista y progresista de los radicales, puesto que deseaban enfocarse más en la construcción de una república con una constitución fuerte que mermara la incidencia de un ejecutivo con visos dictatoriales; según Melo, “para ellos Mosquera, conocido por sus arrebatos y furias y por su tranquilidad para fusilar, era un riesgo.”²¹

Sin embargo, el problema ideológico de fondo del gobierno liberal era con la contraparte derrotada de los conservadores precisamente por la implantación de políticas anticlericales que constituían el punto sensible de la cuestión política, ya que los conservadores en su programa ideológico convenían una protección a las tradiciones e instituciones formadoras de civilización y ejemplo moral para la sociedad civil como la Iglesia católica. La lucha contra la Iglesia era percibida por los conservadores como inmoral, violenta, atea y en desconexión con el sentimiento popular religioso de los ciudadanos. Con la exclusión del gobierno de una incidencia conservadora –excepción hecha de Antioquia y Tolima- y en la pugna liberal por el poder estatal, el grupo de los radicales fue consolidando su hegemonía y un poder decisorio en el gobierno, a tal punto que sus opositores les llamaron “El Olimpo Radical” y les consideraban una oligarquía liberal que mantuvo legítimamente el poder entre un grupo estrecho de políticos reconocidos²², pero al finalizar la primera década en 1873, el candidato radical a la presidencia Santiago Pérez vio amenazada su posibilidad por el candidato mosquerista, el general Julián Trujillo, cuando los radicales tuvieron que recurrir a la manipulación de las leyes electorales y de los sistemas de escrutinio, lo que fue minando la legitimidad y prestigio del régimen y fue produciendo la división interna del partido²³.

²¹ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, p. 18.

²² Fernán González en *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*, *Op. cit.* y Jorge Orlando Melo en “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, mencionan a varios liberales del Olimpo Radical como Aquileo Parra, Ezequiel Rojas, Manuel Ancizar, Salvador Camacho Roldan, Manuel Murillo Toro, Felipe Pérez, Santiago Pérez, Felipe Zapata.

²³ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, p. 21.

La era del dominio liberal radical que se había iniciado desde mediados de siglo comenzaba a menguar cerca de 1874 con la emergencia de un nuevo liderazgo dentro del partido liberal, que irá provocando guerras intestinas y disensiones; así, este cambio es liderado por un político proveniente de la costa colombiana y futuro jefe de Estado, Rafael Núñez, quien había sido ministro plenipotenciario de los radicales en Inglaterra y Francia por diez años²⁴, entre Liverpool y Le Havre. Entrado ya el año 1875, la división liberal se hace patente en la campaña electoral, que tiene a Aquileo Parra como candidato radical y como contrincante directo de Núñez; éste último participa en representación de los llamados liberales independientes. En este contexto, el gobierno liberal radical mostró su intención de mantener la hegemonía política, pues según el historiador Marco Palacios “La campaña terminó en guerra liberal intestina circunscrita a la región costeña. Panamá y Bolívar se declararon contra el gobierno de Bogotá y apoyaron a Núñez. Ante las discordias liberales en el Estado del Magdalena, el presidente de la Unión, Santiago Pérez, intervino con tropas a favor de los parristas.”²⁵ Este hecho revela el faccionalismo político en las filas liberales; Palacios nos muestra que Núñez al ser derrotado en las elecciones presidenciales se hace elegir gobernador de Bolívar en 1876 para mantener vivas sus alianzas con los independientes y con otros liberales indecisos que aún no desconfiaban tanto de su figura política²⁶. La Regeneración era para entonces inexistente, pero Núñez ya presentaba su estrategia política al contactar un posible apoyo conservador para realizar su consolidación política nacional. Según Jorge Orlando Melo en la campaña electoral contra Parra, “Núñez entró en negociaciones privadas con los conservadores, y escribió carta a don Miguel Antonio Caro y a don Carlos Martínez Silva, dos de los principales dirigentes

²⁴ Sobre el uso político e ideológico de la estadía de Núñez en Inglaterra, véase Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, *Op. cit.*, pp. 450-452.

²⁵ Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*, Bogotá, Editorial Norma, 2006. p. 457.

²⁶ Véase para ver todo lo referente a los conflictos políticos causados por las elecciones presidenciales de 1875 y por la guerra civil de 1876 en relación con problemas como el escrutinio, el fraude institucional, la legitimidad de las elecciones y de la percepción de la prensa, examínese el texto de Paula Giraldo Restrepo “La percepción de la prensa nacional y regional de las elecciones presidenciales de 1875 y sus implicaciones en la guerra civil de 1876”, en: *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, *Op. cit.*, también el texto de Eduardo Posada Carbó, “Elecciones y guerras civiles en la Colombia del siglo XIX: la campaña presidencial de 1875”, en: *Historia y Sociedad*, No. 4, Medellín, diciembre de 1997, p. 87-121.

de este partido”²⁷. El mismo líder conservador Carlos Holguín abogaba por un acercamiento a Núñez a pesar de que la rebelión conservadora contra los radicales en 1876 por la imposición de la educación laica fue combatida y perdida sin la ayuda de los liberales independientes (Núñez como gobernador de Bolívar decide no embarcarse en la empresa bélica conservadora²⁸ y apoya a Parra) que se supone mantuvieron un descontento hacia la hegemonía de los “oligarcas del liberalismo radical”. El descontento venía del mismo Núñez que en la campaña de 1875 por la presidencia contra el radical Aquileo Parra fue víctima del sabotaje electoral. Según Melo, “Núñez había perdido su primer intento de ascender a la presidencia, pero el triunfo radical había exigido tal acopio de fraudes y violencias que la legitimidad del gobierno y el prestigio del radicalismo se vieron seriamente afectados. Y desde entonces la división liberal se hizo irremediable.”²⁹

Ya después de la guerra de 1876-77 que marcó la derrota conservadora y la expulsión de los obispos agitadores se consolida como líder un general liberal independiente, Julián Trujillo, quien ganó el prestigio suficiente como para ser candidato a la presidencia, al triunfar sobre Antioquia en la guerra, obligando incluso a que los radicales tuvieran que darle su apoyo. Luis Javier Ortiz nos expone que:

La etapa más temprana del proyecto regenerador remite a un período de creciente fraccionamiento del partido liberal (1875-1885). Durante estos años surgió una nueva fuerza política bajo el liderazgo de Rafael Núñez, el liberalismo independiente, ante el desgaste de los radicales en el gobierno por la crisis económica del tabaco, la quina, el añil y los textiles nacionales; el uso abusivo de manipulaciones electorales nacionales y regionales; las medidas contra la Iglesia en cuanto a desamortización de bienes de manos muertas, inspección de

²⁷ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, pp. 27-28.

²⁸ Sobre la posición conservadora en la guerra de 1876 acerca de la cuestión religiosa como motivo de beligerancia, la división del clero ante la actitud conciliadora del Arzobispo Arbeláez y hasta la posición de Núñez en la guerra, véase, Fernán González, *Op. cit.*, pp. 206-245. Aquí se observa como el general conservador Manuel Briceño ataca a Núñez por su oportunismo político, según Fernán González, “Briceño se queja del uso de la “bandera religiosa” en contra de la revolución conservadora: según él, los liberales nuñistas simpatizaban con ella inicialmente e incluso habían prometido apoyarla, pero se olvidaron de sus promesas al ocurrir la primera derrota conservadora. (De ahí su feroz antinuñismo y su oposición acérrima a la política de acercamiento a Núñez, preconizada por Carlos Holguín).” p. 236.

²⁹ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, pp. 28-29.

cultos y educación laica. Núñez se enfrentó y fue derrotado por el liberal radical Aquileo Parra en la contienda electoral de 1875. Al tiempo, se produjeron reacciones conservadoras y católicas contra ese gobierno y su proyecto educativo, que desencadenaron la guerra civil de 1876-1877 y unificaron las dos fracciones del liberalismo, que volvieron a dividirse durante la presidencia del independiente Julián Trujillo (1878-1880), vencedor en la guerra civil y favorecedor del independentismo liberal dirigido por Núñez³⁰.

Ahora bien, la cuestión importante para nuestra reflexión es ¿Qué motiva a Núñez y a la fracción de los independientes a separarse del gobierno dominado también por liberales? ¿Acaso el tradicional bipartidismo decimonónico en Colombia entra en aquel momento en una crisis de tipo ideológico con banderas nuevas y acercamientos entre opuestos ideológicos como liberales y conservadores? El problema de la extrema división partidista se remonta como vimos en la cita anterior por varias vías ideológicas, políticas y también económicas diferentes, una es la reacción beligerante conservadora hacia la reforma educativa de los radicales de 1870 (o la reforma instruccional del Estado Docente) que lleva a la guerra de 1876 y a la agudización de la división³¹. La reforma a la educación fue instituida por los liberales radicales en su empeño por laicizar el Estado - alejar a la Iglesia de la escena pública- y transformar la instrucción pública al ser dirigida desde el Estado liberal. Otra vía son las fallas jurídico-administrativas de las políticas de Estado (del gobierno de la Unión) a causa de la falta de lealtad nacional y a la mayor identificación local y regionalista, esto hizo que los Estados Soberanos usaran la mayor parte de sus energías en los intereses regionales y no en la definición de una política pública propiamente nacional³², por lo que la Unión le fue muy difícil coordinar políticas nacionales que permitieran lograr un desarrollo organizado y gradual del país en su

³⁰ Luis Javier Ortiz Mesa, “La Regeneración en Colombia (1878-1902)”, en: *Colombia: preguntas y respuestas sobre su pasado y futuro*, Bogotá, Uniandes, 2010.

³¹ Para comprender en detalle las medidas tomadas por los radicales para afrontar la guerra de 1876 contra los conservadores y las reacciones y contramedidas de éstos contra las medidas políticas del régimen radical, véase, Luis Javier Ortiz Mesa, “Los radicales y la guerra civil de 1876-1877”, en: Rubén Sierra (editor), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, Unibiblos, 2006.

³² Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, p. 21.

conjunto. Otra vía que socavó el poder político de los radicales fue la crisis económica que afectó el comercio exterior del régimen, la caída de sus exportaciones de tabaco y añil en la década del 70. Finalmente, el uso sistemático del fraude electoral a través del llamado “sapismo” causa malestares en los mismos liberales que por lo general se encontraban fuera del radio de poder de El Olimpo Radical, por lo que Melo dice que “para comienzos de la década del 70, por ejemplo, se había establecido en Cundinamarca una maquinaria que controlaba todo el aparato electoral y judicial: el famoso “sapismo”, orientado por don Ramón Gómez”³³, por tanto, todas estas vías llevaron hacia la crisis y fueron acumulando razones para separar del poder a la hegemonía radical con lo que los independientes deben asumir un liberalismo moderado e ideológicamente inestable, al separarse del foco de hombres sobresalientes del liberalismo filosófico que residían en las filas de los liberales más destacados del radicalismo.

Así, después de la guerra del 76-77, aunque ganada por el radicalismo y, desde las elecciones presidenciales del 75, la crítica directa al gobierno radical dio la pauta para la regeneración estatal y para la reorganización de un liberalismo independiente que buscaba el poder en todas sus ramificaciones. Marco Palacios y Frank Safford dicen que, “En 1878 Núñez resumió la crítica al periodo radical diciendo que había puesto a los colombianos ante la alternativa de “regeneración administrativa o catástrofe”³⁴. Vemos entonces que el fenómeno de la Regeneración política colombiana se inició desde la misma disidencia liberal, además las ideas económicas de los liberales clásicos comenzaban a menguar y se buscaban horizontes nuevos y grupos dirigentes nuevos que administraran la riqueza a favor de un Estado central fuerte y estable. Álvaro Tirado Mejía menciona que la misma perspectiva de Núñez se situaba en el marco político que percibía que “el *laissez faire* comenzaba a desaparecer de la economía mundial y el signo de los tiempos iba en el sentido de Estados fuertes, de la intervención.”³⁵ De tal forma que esta regeneración estatal

³³ *Ibid.*, p. 21. Pero no sólo un sector de los liberales se mostraba molesto por el “sapismo”, el mismo Caro se manifestó en contra de esta práctica, nos dice, “El derecho del más fuerte tiene por corolario el derecho del más inteligente y del más diestro; porque la inteligencia y destreza son fuerzas. Pero como la inteligencia, lo mismo que la fuerza, privada de moralidad recurre a la intriga, al engaño, a la seducción y a todo género de delitos para conseguir su fin, el derecho del más fuerte es el derecho de los malvados – la fuerza y la habilidad, el rémington y el *sapismo*.” Miguel Antonio Caro, “La nueva Civilización” de 1875, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 627-628. (La cursiva es de Caro).

³⁴ Marco Palacios y Frank Safford, *Op. cit.*, p. 452.

³⁵ Álvaro Tirado Mejía, “El Estado y la política en el siglo XIX”, en: *Nueva Historia de Colombia*, Vol. 2, Bogotá, Ed. Planeta, 1989, p. 161. De hecho el Estado nuñista era netamente centralista y presidencialista, lo

consideró a los radicales doctrinarios y extremos como la causa directa de la inestabilidad política del país, la economía aparecía caótica como la política y la autorregulación de un mercado libre no parecía viable y menos aún la autorregulación de unas libertades que no hacían sino lesionar los valores tradicionales de los pueblos; el mercado libre de las ideas también merecía control y veto, para Núñez las prácticas intolerantes de los radicales como el anticlericalismo excesivo iba en detrimento con los caracteres propios del pueblo y habían sido la fuente de la trasgresión al orden social y moral de la nación.

Esta crítica de 1878 contra la administración y las leyes de los radicales comienza con el mandato de Trujillo (1878-1880) donde aparece una idea de regenerar la administración liberal para evitar el declive del gobierno y la inestabilidad política entre los Estados. Según Jorge Orlando Melo, Núñez le dice a Trujillo su famosa frase “Regeneración administrativa fundamental o Catástrofe”, la palabra *fundamental* debió haber preocupado a los radicales y su intención de mantener el fundamento constitucional del 63 sin una reforma venida de un político con contactos y nexos con conservadores como Holguín y Caro, más cuando las elecciones para el bienio 1880-1882 tuvieron como candidato al mismo Núñez. La campaña de Núñez se vio favorecida por el asenso de los independientes al poder de varios Estados (Boyacá, Santander, Cauca y Magdalena), la posición de los radicales fue crear una oposición clara contra Núñez pero no pudieron conseguir un candidato con suficiente prestigio nacional y optaron por el general Tomás Rengifo gobernante radical del Estado de Antioquia (región sometida al radicalismo después de la última guerra civil). Así mismo, el disputado Estado de Cundinamarca pudo por fin ser ganado a los radicales por los independientes causando suficiente malestar para una acción violenta. Según Melo, “Aunque los diputados radicales trataron de organizar un golpe fallaron por la acción conjunta de los conservadores, dirigidos por Carlos Holguín y de los independientes orientados por Daniel Aldana”³⁶. Aquí aparecen de nuevo los conservadores al lado de Núñez con un ideólogo y estratega como Carlos Holguín. De hecho con la victoria de Núñez y su posesión en 1880 -nos dice Melo- nombra a dos de los conservadores más prestigiosos del momento en cargos públicos, “Don Carlos Holguín fue

que llevó a políticas contrarias al federalismo como la transformación de los Estados soberanos en departamentos administrativos y a la creación de un Banco Nacional que trataría de regular la economía nacional.

³⁶ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, p. 31.

enviado a representar a Colombia en Europa, mientras don Miguel Antonio Caro fue nombrado director de la Biblioteca Nacional.”³⁷

Así en 1880 comienza la Regeneración en manos de Núñez propiamente, el Congreso sigue siendo liberal aunque dividido casi a la mitad por independientes y radicales, pero el gabinete aún no es dirigido por los dos ideólogos conservadores (Holguín y Caro) pero ya empezaban a participar desde adentro. Núñez no puede regenerar el país de manera fundamental como lo había expresado claramente a Trujillo, pues una reforma de la Constitución era muy difícil ya que los radicales la habían blindado contra un ejecutivo descontento con ella debido a que se necesitaba unanimidad de los Estados para poder modificarla. Esto era una imposibilidad práctica porque los radicales mantenían el poder de Antioquia y Tolima, además el panorama político de Núñez se nubló cuando algunos de los independientes se disgregaron en el momento en que el presidente comenzó a mostrar su colaboración con los conservadores, al levantar el destierro de los cuatro obispos (de Cauca, Pasto, Antioquia y Medellín)³⁸ y la devolución de tierras confiscadas de los conservadores por la guerra de 1876-77; también algunos independientes se volvieron al ala radical al comprobar la apertura de Núñez a la institución católica y su reconocimiento de su rol en el orden social del país.

Ya en el segundo periodo de Núñez entre 1884-1886, después de los reveses de la administración liberal afín al radicalismo antinuñista de Francisco Javier Zaldúa³⁹, la alianza con los conservadores es mucho más abierta y la derrota electoral radical más decisiva, aunque todavía los conservadores tenían minoría parlamentaria ya los independientes eran mayoría en el Congreso seguidos de los radicales. Sin embargo, había Estados soberanos en manos radicales (Antioquia y Tolima) y éstos tenían una reforma a la Constitución del 63 por el asenso paulatino de los nuñistas, además el radicalismo expresaba su temor de una posible conspiración para derribarlos del mando de los Estados

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸ Para ampliar la comprensión de la participación de los obispos en el conflicto de 1876, sus tensiones con el arzobispo Arbeláez de Bogotá, la influencia de los escritores católicos como M. A. Caro y José Manuel Groot y las presiones de la Santa Sede por la intervención de la Iglesia en el conflicto, véase el texto de Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda, “La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra”, en: *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, *Op. cit.*, pp. 116-139.

³⁹ Jorge Orlando Melo, “Del federalismo a la Constitución de 1886”, *Op. cit.*, pp. 35-37.

que aún dominaban, así en Santander con una mayoría popular a favor de los radicales flotaba un ambiente bélico en contra del gobierno.

En este sentido, dice Jorge Orlando Melo, se va avivando en Santander un levantamiento de radicales e incluso de algunos conservadores locales en contra de lo que consideraban un fraude electoral a favor del candidato independiente para el gobierno del Estado de Santander. En efecto ocurre la revuelta y Núñez trata de negociar con los rebeldes en la Convención del Socorro, pero después de unos éxitos iniciales, la influencia del sector más guerrerista de los radicales rompe en rebelión abierta a pesar de que buena parte de los jefes radicales estaba en contra y pensaba que el resultado final podía beneficiar al gobierno. Los radicales no estaban preparados para la guerra, pero se fueron sumando y lograron hacer tambalear el apoyo liberal de algunos generales del gobierno, lo que obligó a Núñez a recibir la ayuda de milicias conservadoras que ya habían sido preparadas con anticipación por líderes azules para una posible asistencia al régimen liberal de Núñez⁴⁰, pues era el primer liberal importante que los consideraba en sus ideas de reforma política y en la participación del gobierno central. Así, la guerra civil de 1885 retó las nuevas alianzas conservadoras del gobierno y espantó a los independientes indecisos consolidando a los nuñistas más fieles. Con la victoria de Núñez y la derrota radical, los Estados soberanos de la oposición pasaron a manos del gobierno, lo que permitió las condiciones necesarias para una reforma constitucional, sin embargo, antes de esperar nuevos levantamientos radicales a causa de la anunciada reforma de la Constitución del 63 Núñez convocó una nueva Constituyente.

Termina entonces la historia de la Carta de Navegación del civilismo filosófico del Partido Liberal que representó el mensaje más contundente de alianza liberal en el campo de las ideas. Núñez convocó a un Congreso de Delegatarios compuesto por dos representantes de cada Estado, uno independiente y otro conservador⁴¹, con este hecho nace

⁴⁰ Véase, Helen Delpar, *Rojos contra azules: el partido liberal en la política colombiana 1863-1899*, Bogotá, Procultura, 1994, en este texto se narra la decisión de Núñez de aceptar el apoyo militar conservador, "... Núñez estaba a punto de tomar un paso que convencería al gobernador del Tolima y a otros liberales vacilantes a agruparse en torno de sus camaradas en armas. El 23 de diciembre de 1884, Núñez nombró a Leonardo Canal, un veterano general conservador, comandante de una fuerza que iba a ser movilizada "para defender las instituciones de la Nación" (...) tres días más tarde, fue dado el paso decisivo cuando dos divisiones de estas fuerzas, conducidas por Carlos M. Urdaneta y Antonio B. Cuervo fueron incorporadas en el ejército federal." pp. 292-293

⁴¹ Jorge Orlando Melo explica que después de la guerra se da la coyuntura de poder que Núñez requería y prácticamente él mismo nombra a los dieciocho miembros del Consejo Nacional de Delegatarios reunidos en

el proyecto escrito de la Constitución de 1886, muere el federalismo y camina el centralismo político junto con la hegemonía ideológica de la filosofía católica.

Ya con la realización de la Constitución de 1886 se confirma que las posiciones en torno a la Iglesia son una de las principales razones de la existencia de un nexo entre los liberales independientes netamente dirigidos por Núñez y los conservadores, pero además, esta facción nuñista está convencida de que el país requiere una reforma política global y contundente, este cambio estructural debe corregir los errores imperdonables -según juicio del propio Núñez- de la Constitución de Rionegro de 1863. Esta Carta Magna representa el molde político de la organización federalista de estados soberanos, que es en definitiva para el Núñez de 1886 la razón del caos social, la ingobernabilidad nacional y el atraso económico (aunque también favoreció a los boyantes radicales hasta mediados de la década del 70 con el comercio del tabaco, quina, añil y oro).

De esta crítica de Núñez del modelo constitucional liberal radical, nace la idea de regeneración del orden social y político por medio no solo de las modificaciones administrativas y económicas, sino también del reconocimiento de la autoridad y enseñanza de la tradición católica. De hecho, el elemento religioso fue el que cautivó la afinidad de los conservadores más doctrinarios como Caro, que estaban a favor de la defensa de la Iglesia como maestra del pueblo y garante de la moralidad política. Es en este punto que “Por esta razón, uno de los principales rasgos de los independientes fue el cambio de tono en materia del conflicto religioso y así, poco a poco, fueron atrayendo a los conservadores y al clero.”⁴² De ahí que el pragmatismo positivista de Núñez lo llevara a concluir que para lograr su reforma política administrativa debía hacer nuevas alianzas con estos poderes conservadores que, aunque debilitados, eran aún fuertes y mostraban respaldo institucional por parte de organizaciones civiles y clericales, ya que para Núñez, “... la religiosidad popular era un elemento de integración cultural y cohesión social, realidad ante la cual el discurso anticlerical quedaba obsoleto.”⁴³ Por ende, sin esta “paz social” entre lo que para

Bogotá el 11 de noviembre de 1885, entre ellos es elegido M. A. Caro por Panamá pues no había mucha gente de confianza que fuera natural de ese Estado, “Panamá tampoco era muy confiable, y se nombró delegatarios al bogotano Miguel Antonio Caro y a Felipe Paúl, este sí del Istmo, pero hombre muy cercano a Núñez.” Jorge Orlando Melo, “La Constitución de 1886”, en: *Nueva Historia de Colombia*, *Op. cit.*, p. 44.

⁴² Marco Palacios y Frank Safford, *Op. cit.*, p. 459.

⁴³ *Ibid.*, p. 459

Núñez era la ciencia de la política “la paz científica” y la tradición moral de la nación - divulgada por la filosofía conservadora- era imposible cualquier progreso económico.

La respuesta contundente contra la oposición liberal anticlerical fue la coalición de independientes y conservadores, llamada no por azar, el Partido Nacional, pues al asumir la nueva Constitución de 1886, Núñez organiza un gobierno de conservadores e independientes, muestra del intento de forjar un proyecto político fuerte que centralice los principales poderes del país. Es en esta coyuntura histórica, que ingresa por la vertiente conservadora, pero sobre todo por la católica, la figura central de nuestro estudio, el intelectual colombiano Miguel Antonio Caro, individuo notable formado más en los asuntos de las letras, la filosofía y la teología cristiana⁴⁴ que en los problemas de las alianzas políticas o económicas que eran la especialidad de Núñez. Según Marco Palacios, la Regeneración -o al menos, para nuestro caso, su fase más activa- iría fundamentalmente desde 1878 hasta 1900, pasando por su fase más conservadora, en las vicepresidencias de los mayores protagonistas del hispanismo católico en el periodo de Carlos Holguín (1888-1892), y el de Miguel Antonio Caro (1892-1894) y luego como presidente después de la muerte de Núñez (1894-1898); ya luego la Regeneración decrece, entre 1899 y 1902 cuando se produce el periodo sangriento y caótico de la guerra de los Mil Días y la posterior pérdida del istmo de Panamá⁴⁵.

Ahora, al entrar de lleno a la participación concreta y oficial de Caro en el régimen regenerador hay que reconocer que nuestro personaje se unió incondicionalmente por medio de su talento y fe al proyecto de Núñez, pues desde su “estudio sobre el utilitarismo” de 1869⁴⁶, texto que ataca los principios filosóficos y académicos de la filosofía liberal radical, Caro muestra su interés de participar en la política moderna desde el bando conservador. Así entonces, la razón para que un personaje académico como Caro pueda

⁴⁴ Además de ser un importante estudioso de la lengua y la literatura latina, la gramática castellana, la filología académica y el derecho romano.

⁴⁵ Luis Javier Ortiz explica que antes de la guerra de los Mil Días, las mismas políticas económicas de la Regeneración llevaron a fuertes tensiones y choques con grupos dirigentes tanto liberales como conservadores, nos dice que, “las políticas económicas no sólo impulsaron la crisis política de la regeneración en la década de 1890. También fueron uno de los temas centrales del debate entre el gobierno y sus opositores, en especial el funcionamiento del Banco Nacional y la implantación del papel moneda no redimible, efectuada por Núñez en 1885 y ampliada por Caro entre 1892 y 1898 (...) Para muchos críticos, como Miguel Samper, el Banco Nacional se había convertido en una “criatura del gobierno” incapaz de valorizar el mismo dinero que emitía.” *La Regeneración en Colombia (1878-1902)*, *Op. cit.*, p.15.

⁴⁶ Miguel Antonio Caro, *Estudio sobre el utilitarismo*, Bogotá, Imprenta a cargo de Foción Mantilla, 1869.

acceder a los problemas políticos se debe a que la misma república iniciada en la Independencia y en el seno del republicanismo moderno (que para Caro tanto tiene para ser criticado y corregido) es el que permite la emergencia paulatina de la opinión pública y la figura del intelectual de prensa, que se consolida después de 1849 con la formación de los programas y partidos políticos del país y su lucha ideológica por el Estado⁴⁷. Aquí en este punto, periódicos e intelectuales se convierten en el instrumento preferencial y efectivo de la lucha política, característica propia de la época del *Nuevo Régimen* pos-revolucionario o pos-independentista. En este sentido, el mismo Núñez usa a la prensa como medio para cimentar el camino social hacia la reforma política constitucional planeada con antelación desde sus opiniones en la prensa nacional a través de la crítica a las acciones políticas de los radicales. Dice Eduardo Posada Carbó que, “Rafael Núñez, por su parte, emprendió una crítica sistemática contra el régimen radical en sus escritos en *El porvenir* y *La luz*, recopilados en 1885 en un volumen que se constituiría en la fuente ideológica de su programa regenerador.”⁴⁸ No obstante, Núñez emprendió irreversiblemente su cometido misional ya en posesión del gobierno y con el respaldo del Congreso de Delegatarios (convención constituyente) a partir de su segundo período presidencial (1884-1886) brindando así la seguridad institucional a su proyecto regenerador en 1886.

Después de la guerra civil de 1885 la figura de Caro comienza a tener una cuota de importancia muy alta en el proyecto regenerador oficial en los ámbitos del gobierno, pues al parecer el acuerdo base y primordial de la Constitución de 1886 fue redactado por él y monseñor José Telésforo Paúl (arzobispo de Bogotá de ese entonces) aunque este jerarca no fue parte del Consejo Nacional de Delegatarios (pero si su hermano Felipe Fermín Paúl). Según Fernán González, basándose en Gustavo Otero Muñoz, dice que “Otero Muñoz sostiene que la Constitución de 1886 se debía a la labor preparatoria de Caro y monseñor Paúl, quienes pasaban largas horas de la noche discutiendo y redactando la mayoría de los artículos del acuerdo previo al texto constitucional.”⁴⁹

⁴⁷ Para ahondar en el asunto de la consolidación de la prensa nacional en el periodo radical e inicial de la regeneración, las opiniones sobre el alcance de la prensa por sus mismos autores junto con las políticas favorables y restrictivas a su libre expresión, véase Eduardo Posada Carbó, “¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el Olimpo Radical en Colombia, 1863-1885”, en: *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 147-166.

⁴⁸ Eduardo Posada Carbó, *Ibid.*, p. 159.

⁴⁹ Fernán González, *Op. cit.*, p. 254.

Ahora bien, con esta breve caracterización del contexto histórico de la Regeneración nos es posible comprender y desarrollar mejor la idea de la historiografía acerca de que Núñez "... define una "nación política"⁵⁰ gracias a sus alianzas estratégicas y a su idea de reforma institucional, pero es Caro quien define dentro de tal proyecto a "... la "nación histórica", la "nación eterna", las raíces, la hispanidad, la nación ontológica", en tanto Núñez parece pensar en esa nación empírica, concreta..."⁵¹. Por tanto, nuestra intención es descubrir, interpretar y comprender el rol y la *filosofía católica* de Miguel Antonio Caro en el proyecto regenerador de Rafael Núñez pero desde una selección de escritos, teorías, apologías y críticas realizadas desde 1870 ante la reacción carista de la reforma educativa liberal y la imposición de los textos de Bentham y Tracy en el *debate filosófico* de estos sucesos.

La razón clave para tener en cuenta el proceso político de la Regeneración de Núñez es que a partir de los debates de Caro en la década del 70, muchas de las críticas y argumentaciones pasaron a ser parte de la Constitución de 1886, la cual significó que la reforma política regeneradora pasó de ser una **idea** de reformismo contra lo que Núñez consideró errores administrativos y prácticos del liberalismo radical federalista, al **hecho** de una República dominada por el poder moral y político de la Iglesia en los asuntos estatales de la educación y la regulación de la sociedad civil, con la disposición de unas leyes tradicionalistas en materia educativa como el Concordato de 1887 que significó la eliminación de la ética no confesional de las escuelas, compensaciones monetarias para el clero por las expropiaciones liberales anticlericales, control de la educación por la Iglesia, de los saberes que se transmiten, de los libros que se leen, y poder sobre los maestros que contradigan la moral católica a través del retiro de sus funciones.

La educación es un punto clave en la construcción de la nacionalidad para republicanos liberales o conservadores, los radicales pretendieron enseñar sus principios políticos para unir a nivel nacional a los ciudadanos en torno a un mismo ideario principalmente sobre la libertad e igualdad ante la ley. Frédéric Martínez explica que los liberales ven en la educación "... un poderoso factor de unificación y de construcción

⁵⁰ Malcolm Deas, *La Regeneración y la Guerra de los Mil Días, Aspectos polémicos de la historia colombiana del siglo XIX*, Bogotá: Fondo cultural cafetero, 1983. p. 92. Como comentaristas del texto están Frank Safford y Marco Palacios.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 92.

nacional. Como lo explica Felipe Zapata al Congreso en 1871: “Entre los elementos que contribuyen a mantener i estrechar la unidad nacional, el más poderoso es la instrucción pública”⁵². Así comienza el liberalismo en busca del Estado liberal con la creación de centros de enseñanza gratuita y obligatoria de primeras letras sin la presión de los métodos pedagógicos autoritarios de la religión institucional, sin embargo, es claro que para el opuesto ideológico, la unidad nacional e identidad de la nación estaba ya realizada con la educación proporcionada por las instituciones católicas establecidas desde hace algunos siglos atrás en la mayor parte del país, y aunque su acceso fuese limitado, con sus misiones civilizaron la América española y continuaban haciéndolo por medio de la enseñanza propia del sermón. Para Caro la catequesis llegaba a los corazones iletrados y transmitía un tipo de instrucción popular gratuita católica⁵³.

El nacionalismo conservador de Caro terminó -después de 1886 y 1887- aprovechándose del sistema de la educación gratuita, pública y obligatoria creado por los liberales en el país para entregarle todo este nuevo aparato civil a la administración de la Iglesia, de ahí que Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda mencionen que:

Con la Constitución de 1886 se establece que la educación será organizada y dirigida en concordancia con la religión católica. Así también el Convenio (Concordato) de 1887 entregaba el control de la educación y la conciencia de los fieles a la Iglesia de la manera más extrema; (...) el artículo 12 dice que “En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizara y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. La enseñanza será obligatoria en tales centros, y se observaran en ellos las prácticas piadosas de la religión católica.”⁵⁴

⁵² Frédéric Martínez, *Op. cit.*, p. 404.

⁵³ Para los radicales la intervención de la Iglesia en política y en la administración de los asuntos civiles era promocionar la ignorancia social, según Jorge Orlando Melo, “De esta intervención, en su opinión, no surgía sino el triunfo del fanatismo, las supersticiones y el mantenimiento de la ignorancia de las masas, sobre las que se apoyaba el partido conservador.” *Op. cit.*, p. 26.

⁵⁴ Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda, *Op. cit.*, p. 139.

Todo este acuerdo con la Iglesia católica reafirma un proyecto nacionalista en materia discursiva e institucional, con una Constitución que legitima y define al catolicismo como origen de la identidad nacional de una manera muy especial, al asociar, la nación y su orden social, con el sentimiento religioso católico de los nacionales. Según Fernán González, “Por esto, no es de extrañar que la Constitución de 1886 se expida en nombre de Dios como ‘fuente suprema de toda autoridad’ y declare que la Religión católica, apostólica y romana es de la nación, por lo cual los poderes públicos se obligan a protegerla y hacerla respetar como ‘elemento esencial del orden social’ (artículo 38).”⁵⁵ Sumado a esta consideración en *nombre de Dios* que es lo mismo que en *nombre de la Iglesia, maestra de verdad del pueblo*⁵⁶, se trata del sentimiento popular cristiano, que sostiene la sociedad civil de un Estado republicano al que le sobrevive todavía, aunque muy opacamente, una *libertad de cultos limitada*. Ello se confirma con la cita de Fernán González de los artículos 39 y 10 que nos señalan que, “... nadie será molestado por sus opiniones religiosas ni compelido a profesar creencias contrarias a su conciencia (artículo 39) y la libertad del ejercicio de todos los cultos que no sean contrarios a la moral cristiana ni a las leyes (artículo 10).”⁵⁷ Si entendemos por *moral las siguientes posibilidades morales*, es decir, todo lo referente a las costumbres, a los rituales simbólicos, a los cultos de los espíritus ancestrales y a las tradiciones heredadas para juzgar lo bueno y lo malo, lo sagrado y lo profano, casi toda *otra moral* (luterana, calvinista, musulmana, judaica) que juzgue distinto el contenido expresamente católico de las mencionadas *posibilidades morales en Colombia* es una contradicción, una profanación sacrílega, una heterodoxia peligrosa, una herejía, un

⁵⁵ Fernán González, *Op. cit.* p. 255, si hacemos el ejercicio de comparación de la Constitución del 86 con el Concordato de 1887 descubrimos su plena igualdad, según Fernán, “... el artículo 1 empieza por reconocer que la Religión católica es la de Colombia, por lo cual los poderes públicos le reconocen como elemento esencial del orden social y se obligan a protegerla y hacerla respetar...” p. 258.

⁵⁶ La Iglesia de Colombia y los escritores laicos-católicos estaban en gran sintonía con los concilios realizados en la Santa Sede para orientar sus conceptos filosóficos y políticos sobre la relación adecuada de la sociedad civil con la institución católica, así nos dicen Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda *Op. cit.*, que con el Concilio Vaticano I se “... fijó una eclesiología de la sociedad perfecta en la que predominaba una concepción de la Iglesia como sociedad superior aunque desigual y jerárquica. En ella se configuraba una separación nítida, radical, entre la jerarquía y el resto del pueblo. El poder de interpretar el depósito de la fe estaba exclusivamente en manos del Papa y de los obispos que como sucesores de los apóstoles, son maestros de verdad. (...) a los fieles laicos, en cambio, correspondía sólo acoger obedientemente la enseñanza de sus pastores.” p. 117, es clave señalar que a los teólogos (del clero o laicos estudiosos de la teología como Caro) se les daba también el magisterio de enseñar e interpretar pero supeditados a las autoridades episcopales, y como mimesis del concilio de la Santa Sede, en Colombia se celebraron dos: el Primer Concilio Provincial Neogranadino (1868) y el Segundo Concilio Provincial Neogranadino en (1873).

⁵⁷ Fernán González, *Op. cit.* p., 255.

acto de apostasía, es un culto no católico o una secta particular y no universal ni verdadera, una libertad sin orden moral o un potencial desorden social. La constitución en el artículo 10 parece pedir una imposibilidad racional o un culto sin ejercicio religioso, llevándolo al extremo, ya que todo ciudadano no católico o anticatólico es un extranjero inmoral en suelo patrio. De modo que, para captar el genuino significado semántico del lema regenerador “libertad y orden” es necesario invertir su sintaxis a; “orden y libertad”, el recambio del lema retrata la condición a la que es sometida la ciudadanía para ser libre según lo dictaminan los fundamentos del Estado, puesto que, primero se debe velar por el orden social o por el orden católico para poder cumplir libremente o legalmente como todo un sujeto nacional. El respeto por la religión cristiana católica es el fomento de una conciencia de disciplina social, quizá la libertad de conciencia reside en apelar al respeto por la sociedad que profesa la entereza católica.

En Caro el liberalismo filosófico es incompatible con el catolicismo, por consiguiente, no es extraño que los derechos políticos de los radicales sean casi suprimidos desde 1886 por ser considerados oficialmente como un grupo apátrida e inmoral a causa de sus mismos principios ideológicos más allá de su asociación como Partido Liberal, de allí que la “guerra material” de 1876 y de 1885 antes que un ataque violento y mortal que se surte entre los cuerpos de las víctimas es una lucha agresiva y eterna que se da entre las almas de los salvos y de los condenados, entre el “bien” y el “mal”. En consonancia con Luis Javier Ortiz y su concepto sobre las guerras y su motivación ideológica, religiosa, sacra o profana, nos dice metafóricamente de la lucha entre facciones liberales y conservadoras que, “La guerra se hace y se justifica desde perspectivas profanas o religiosas, en cualquier caso, sacralizadas. Roma y Grenoble fueron los dos símbolos de las cruzadas. En nuestro caso, metafóricamente, París (liberalismo) y Roma (catolicismo y conservadurismo) toman de nuevo la palabra en el siglo XIX”⁵⁸.

Con el texto del papa Pío IX Syllabus errorum (1864) se condenaba como uno de los errores modernos a la filosofía liberal, se la sentenciaba como un pensamiento esencialmente anticatólico tan desviado para los fieles como el mismo protestantismo. Miguel Antonio Caro es uno de los partidarios conservadores del Syllabus con el cual se ve

⁵⁸ Luis Javier Ortiz, “Guerras civiles e Iglesia católica en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX”, en: *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, Op. cit., p. 59.

justificado para realizar todo su trabajo apologético de los derechos de la Iglesia en la organización de la sociedad civil, para la postulación del catolicismo como la fuente básica del nacionalismo regenerador y para apoyar desde las letras la guerra santa contra el anticlericalismo liberal. Su proyecto tradicionalista católico plasmado en la Constitución del 86 tiene su motor en el antagonismo con los convencionistas de Rionegro del 63. Como ejemplo, nos dice Fernán González -citando las memorias de Aquileo Parra- que en el 63 los radicales defendieron la igualdad ante la ley para todos los individuos sin importar si estaban agremiados o eran parte de corporación alguna como la Iglesia y su fuero eclesiástico, por eso para estos liberales civilistas les es,

... comprensible que el clero no acepte la libertad de pensamiento y de culto, pues es natural “que los que se reputan a sí mismos oráculos y dispensadores de la sabiduría divina, apóstoles iluminados de la palabra de Dios, se ofenden con la idea de conceder a todos el derecho de pensar y de creer, y adorar al Omnipotente conforme tan sólo a los dictados de sus conciencias”.

Lo que es incomprensible para la comisión es que el clero, después de haber sido destruidas “esas desigualdades artificiales” entre los hombres, continúe gozando por muchos años de la misma superioridad y ascendiente.⁵⁹

Finalmente debemos decir que la cuestión fundamental que nos ocupa en relación con el pensamiento tradicionalista y antiliberal de Caro es ¿Cómo una reforma política extensa del tipo de la Regeneración, por medio de la ideología política tradicionalista, logra deslegitimar a otra desde el campo del discurso filosófico? Y si es así ¿Cómo incide esto en la instauración de un sistema de autoridad determinado? O en pocas palabras ¿Cómo la acción intelectual y política forja las posibilidades de realización de la acción factual e histórica?

⁵⁹ Fernán González, *Op. cit.*, p. 179.

2. El contexto histórico ideológico: ideologías dominantes y nacionalismos

Para contextualizar la vida y época de Caro, empecemos por hablar de la filosofía política y el nacionalismo. Uno de los textos que más ideas nos ha aportado para contextualizar el ambiente ideológico en el que vivió Caro es *El nacionalismo cosmopolita. La referencia Europea en la construcción nacional en Colombia, 1845 – 1900*⁶⁰ de Frédéric Martínez.

Este autor se preocupa de manera decisiva por los modos, orígenes y oscilaciones en que un pensamiento ideológico logra y pretende una legitimación política por medio de un intercambio internacional o cosmopolita de ideas para la fundación de un modelo de nación que se pretende soberana, en otras palabras, es un estudio del surgimiento y fortalecimiento de las ideologías nacionalistas europeas en el pensamiento latinoamericano examinando el modo como estas irrumpen a manera de realización o salvación política para la región – específicamente la neogranadina o “colombiana”-. Este trabajo debe mencionarse como un avance para nuestra investigación pues nos aclara varios aspectos contextuales sobre los conceptos de Nación, Estado y ciudadanía, propios del espectro temporal de la segunda mitad del XIX, junto con una valiosa explicación de los modelos imperantes adoptados por las elites políticas de este periodo para elaborar las distintas retóricas del discurso público de la escena política colombiana.

Frédéric Martínez explica que en el mundo neogranadino de aquella época existieron dos grandes vertientes de ideas que marcaron las diversas tendencias políticas; por un lado, la tradición escolástica con la incidencia de la argumentación lógica aristotélica y, por el otro, el pensamiento utilitarista, el criticismo ilustrado tendiente a un liberalismo clásico. Se trata entonces, de dos grandes vertientes europeas cuya difusión entre las elites depende en buena medida de su propia atmósfera académica, pues a pesar de que dichas elites criollas estén radicadas en América, se ven como una extensión del viejo continente. También se nos presenta como interesante la manera como es entendido por medio de ambas vertientes el *concepto de civilización*, el cual juega un rol legitimador de la

⁶⁰ Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, *Op. cit.*,

autoridad y de la verdad para unas corrientes políticas (liberales o conservadoras) que se ven a sí mismas como el *mecanismo civilizador del orden social*.

Con esto Martínez nos sugiere que existen dos conjunciones emparentadas con las dos vertientes ya mencionadas, por una parte la que asimila a un régimen político moderno y progresista con la civilización y, por otra, la que equipara religión, moral y dignidad católica con la civilización; así entonces podemos ver claramente como el mismo concepto de civilización cuyo fin es dar una verdadera legitimidad política tiene distintas interpretaciones que pueden ser utilizadas tanto en el sentido de la tendencia liberal como en el de la tendencia conservadora.

Al recordar esta enseñanza contextual, Martínez nos permite confirmar como el mismo Caro alude constantemente a que toda realización histórica de la civilización humana -esto incluye la humanidad colombiana- es la manifestación de la sabiduría de la religión católica y su enseñanza moral, para una adecuada filosofía y acción política tendiente a la configuración de un Estado-Nación. De allí mismo se entiende el constante repudio de Caro a la creencia de que la civilización pueda provenir de un racionalismo ilustrado que habla de una naturaleza humana abstracta, que no comprende para él la realidad de la historicidad de la tradición nacional, por tanto desconocería la razón de autoridad que tiene la Iglesia Católica como garante de la moral, las costumbres y la cultura que identifican al pueblo neogranadino como nación con una historia propia y civilizada. Un modelo contrario a este discurso tradicionalista como el liberalismo sería para Caro una importación extraña al orden social del país, un error del extranjero que atenta contra la autenticidad nacional.

De tal manera que, para aclarar el origen de estos modelos de civilización en conflicto en el trabajo de Frédéric Martínez se pueden percibir tres *engranes teóricos* que dieron forma a los modelos políticos nacionalistas europeizantes en el ámbito neogranadino, el primero es el ya mencionado discurso sobre Europa como referente primordial de la cultura americana que se subdivide en dos vertientes, civilización como régimen político moderno y civilización como religiosidad; el segundo, la importación de modelos de organización política propios de los experimentos políticos europeos, y el tercero, los viajes de americanos a Europa y de los europeos a América.

En cuanto al segundo engrane del texto, Martínez explica que después del desprestigio de la institucionalidad de las organizaciones coloniales, las vertientes republicanas trataron de importar diversos modelos de organización institucionales para mantener de forma pragmática las ideas políticas y filosóficas de un nuevo régimen político; en su concepto, esta es la parte en que los aspectos visibles de la construcción de un proyecto nacional se notan más atestados de problemas e incompatibilidades. Sin embargo, muchas de las soluciones polémicas de las elites tienden hacia un eclecticismo institucional que trata de negociar entre los intereses tradicionales y locales, con los nuevos métodos modernizantes y progresistas de los modelos franceses de república y con el modelo parlamentario inglés, lo que para el autor constituye una prueba de cierto cosmopolitismo existente entre las elites criollas.

Es aquí cuando cobra relevancia el binomio centro-periferia ya que para el autor la periferia hispanoamericana no es algo meramente pasivo, sino por el contrario un agente activo de los desarrollos generales de este intercambio internacional de ideas y proyectos institucionales entre los grandes centros de civilización europea o potencias y las naciones recién fundadas. Esto tiene gran repercusión en nuestra investigación pues muestra como el autor rechaza el modelo difusionista que pretende revelar un centro fuerte que dirige sus ideas originales hacia una periferia pasiva que trata de hacer una “copia”. Por el contrario, nos dice que el cosmopolitismo imperante revela no un trasplante mecánico de modelos sino una adopción selectiva y ecléctica que proviene de necesidades reales de los americanos, pues ellos mismos -con todas las diferencias existentes- se ven a sí mismos como una extensión real y práctica del continente europeo, no sólo por las raíces lingüísticas -que son para Caro irrefutable prueba- sino también por estar completamente activos e incluidos en la crítica de los europeos acerca de su propio pasado. Ese pasado que, como sabemos, en el caso liberal se trata de exorcizar, en el caso conservador se trata de preservar y actualizar ese pasado al complejo mundo republicano de la modernidad.

Por lo tanto, los americanos también tienen un criterio para rechazar o sustentar las críticas y modelos experimentales de gobierno de los europeos, tanto es así que la relación Europa-América está llena, según Frédéric Martínez, de contradicciones y tensiones constantes; de este modo, la referencia retórica a Europa pretende legitimidad precisamente porque pone en marcha la edificación de los puntos de vista de los

neogranadinos al asimilar o rechazar a la gran Europa, así, ésta es más un *referente imaginario creativo que un centro meramente impositivo de ideas*. Tal como nos señala el autor, para el caso de la Regeneración entre 1880 y 1900, figuran dos imágenes de Europa, pues, aparece una Europa subversiva e inestable que ve a la plebe como motivo esencial del temor -propio del siglo XIX- a la anarquía social representada por la Comuna de París de 1871, ve la subversión fatalista en una Francia Revolucionaria y anárquica, pero también comienza a ver a una Europa ideal y estable como lo es la moribunda España republicana encaminada hacia la Restauración Borbónica de 1875. La Madre Patria representa en el imaginario conservador de Caro las ideas esclarecedoras de cómo forjar en su país una genuina república autoritaria, según Martínez, “El término de *república autoritaria* utilizado por Caro para designar la Regeneración remite al mismo calificativo aplicado, en 1874, al viraje conservador de los últimos meses de la Primera República española.”⁶¹.

Para concluir con el tercer engrane del texto de Frédéric Martínez, éste muestra como las opiniones de viajeros europeos sobre el país podían generar una especie de búsqueda de identidad nacional por medio de la literatura, de la reivindicación de la religión histórica del país o de acciones políticas concretas, como la adquisición de conocimiento territorial y demográfico, todo ello, por una oposición activa a las visiones despectivas de estos extranjeros, lo que significa que los nacionalismos no se pueden reducir únicamente a meras copias de otros modelos nacionalistas como el de Francia u otro bastión europeo. En un sentido contrario, también estaba la afiliación selectiva y positiva a ciertas tradiciones o prácticas políticas europeas por parte de las elites neogranadinas cuando pasaban una temporada de residencia en un país como Francia o Inglaterra; en este punto Frédéric Martínez expone los casos de José María Samper, Rafael Núñez y Carlos Holguín en su artículo “En los orígenes del nacionalismo colombiano: europeísmo e ideología nacional en Samper, Núñez y Holguín (1861-1894)”⁶².

El estudio de Martínez también ha sido fundamental para una formulación interna de nuestro trabajo de investigación, que se refiere al aporte de Rafael Núñez a la idea de

⁶¹ Frédéric Martínez, *Op. cit.* p. 457.

⁶² Frédéric Martínez, *En los orígenes del nacionalismo colombiano: europeísmo e ideología nacional en Samper, Núñez y Holguín (1861-1894)*, Boletín Cultural y Bibliográfico, Número 39, Volumen XXXII, Editado en 1996. Tomado de la página Web de la biblioteca Luís Ángel Arango de Bogotá, por esta razón la numeración de las siguientes citas de este texto se desconoce por ser una publicación web. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

fortalecer *la cohesión social* para que ésta desemboque finalmente en un nacionalismo que recree la “esencia” de la nación, promoviendo una identificación patriótica común en el país o, como dice el mismo autor, se establezcan los inicios de la *idea de la autenticidad nacional*, la cual es fortalecida ulteriormente con los discursos de Caro y Holguín.

Interesa en esta investigación, la explicación dada por Martínez sobre la perspectiva de Núñez acerca del discurso de la maduración política en Europa; esta idea política sobre la madurez no es más que la investidura retórica ganada por Núñez a través de su estadía en Francia e Inglaterra, pero sobretodo fue en el mundo anglosajón -en su cargo de diplomático- que cultivó una estrategia y visión política que le iban a garantizar alianzas y éxito político en el país. Como explica Frédéric Martínez sobre la escritura y contenido de los artículos de Núñez, éstos tratan diversos temas de la política internacional logrando que se forje una idea crítica de algunos modelos europeos, en especial de los franceses⁶³. En estos escritos, Núñez inició una crítica a las utopías importadas a las que consideraba las causantes de varios de los errores del liberalismo radical, por ello se fue labrando paulatinamente una fama pública de analista político reformista, “... poco a poco logra forjarse, frente a sus conciudadanos, una imagen de hombre dotado de una gran visión política, en breve de un verdadero hombre de Estado”⁶⁴. Un hombre que pensaba que su propio proceso de maduración individual tenía que ser aplicado también al ámbito social del país como una evolución positiva o, si se quiere, más científica y verídica del quehacer político, para así adherirse legítimamente a otros nuevos conceptos de gobierno imperantes en el mundo positivista anglosajón.⁶⁵

Como especifica Martínez, el camino a la presidencia de Núñez es “... la más completa empresa de utilización de la legitimidad cosmopolita en la lucha por el poder”⁶⁶. Así mismo, nos enseña como en la exposición -por parte de las élites criollas- de los hechos históricos de los países europeos se encontraba una especie de medio de comprobación de

⁶³ Rafael Núñez, *La reforma política en Colombia: colección de artículos y discursos publicados en "El Impulso" y "El porvenir" de Cartagena "La Nación" de Bogotá de 1878 a 1888*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional de Colombia, 1945.

⁶⁴ Frédéric Martínez, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

⁶⁵ Toda esta anglofilia era para liberarse, en su opinión, de la metafísica, las utopías y errores de los liberales radicales y vincularse definitivamente a la ciencia positiva política anglosajona. Pero también, según Martínez, Núñez pasó por Francia y quedó influido por Auguste Comte con su ley de los tres estados de la humanidad, (estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo).

⁶⁶ *Ibid.*, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

las tesis políticas adoptadas, pero al tiempo, se hallaba un medio de refutación para con tales adopciones; así, entonces, podemos decir que la habilidad del político reside aquí en la capacidad de lograr alianzas significativas en torno a sus tesis, las cuales prometen representar mejor los intereses políticos reales de los abanderados por el propuesto cambio discursivo y que ha pasado la prueba del fogeo internacional como ensayo de su eficacia.

De allí también parte el hecho de que se especifique en el texto que la crítica al liberalismo radical tenga igualmente su origen en los mismos liberales, pues fueron señalados los defectos de la Constitución de Rionegro de 1863, la crítica expresaba que se había dejado al Estado demasiado fragmentado sin un control central y sin una administración de poder legible, por lo que “En otros términos, Núñez encuentra, a su regreso de Europa, una atmósfera política que le va a permitir forjar una síntesis política y discursiva llamada a conseguir una gran audiencia nacional”⁶⁷, entre la audiencia dispuesta a la interlocución se encontraron ideólogos como Caro.

Es interesante ver que Frédéric Martínez se centra en estudiar a las elites políticas conjugando la historia de las ideas políticas nacionalistas con *cómo el plano discursivo siempre está referido a la búsqueda retórica funcional de una audiencia nacional* o al menos masiva, en términos de alianzas entre organizaciones políticas. Esta idea fortalece enormemente nuestra perspectiva de que el estudio de las ideologías no es algo inconexo de la realidad social, sino que por el contrario es una expresión de la misma sociedad en búsqueda de una legitimación de un sistema de autoridad, por lo general, de carácter político.

En este contexto, vemos que se repite este fenómeno -de la ideología como praxis social- cuando M. A. Caro se encuentra en plena redacción de la Constitución de 1886 -que se pretende fiel reflejo de las características básicas de la nación o de la audiencia nacional-; por tanto, esto se dio gracias a que Núñez abonó el terreno político al introducir ideas de reformismo estructural del país, lo que causó que “Una vez planteada la modernidad radical como un anacronismo prematuramente importado por culpa del espíritu de imitación que supuestamente caracteriza a los radicales colombianos, (que) todos los discursos sobre el calendario auténtico de la política colombiana son posibles”⁶⁸, lo que en última instancia *le*

⁶⁷ *Ibid.*, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

⁶⁸ *Ibid.*, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

dio vía libre a Miguel Antonio Caro para “revelar” el verdadero calendario histórico de los neogranadinos, y poder llenar de tal manera esa nueva estructura centralista y autoritaria nuñista de un contenido histórico que se pretendió como la legítima lectura de las costumbres y creencias de la ciudadanía.

Por consiguiente, lo relevante de todo esto es que Frédéric Martínez nos permite entender a través de qué mecanismos discursivos específicos y con qué nominación propia, se vale la regeneración para legitimar su autoridad política, puesto que el criticismo de Núñez está preocupado por la retórica de la madurez intelectual. De allí que, “Otra gran característica del discurso de Núñez es su utilización de su estadía en Europa como garantía de madurez política”⁶⁹; armado de esta imagen y prestigio se hizo posible -por raro que parezca- que este positivismo pragmático de Núñez permitiera el surgimiento de un campo de acción práctico de los ideólogos conservadores⁷⁰. Así la coyuntura cosmopolita nuñista o su crítica ecléctica y reformista contra el liberalismo radical permitió introducir un discurso histórico tradicionalista y nacionalista que caracterizó definitivamente a la Regeneración. De ahí que Frédéric Martínez afirme sobre Núñez “Apóstol positivista de una imitación ‘natural’, que sea compatible con los rasgos de una nacionalidad política de Colombia, que evoca sin nunca definirla verdaderamente, Núñez, maestro en el arte de la referencia ecléctica, abre la vía a la ideología nacionalista de los gobiernos conservadores que deja en el poder.”⁷¹ La evocación de la autenticidad nacional de Núñez será rápidamente convertida en una advocación religiosa rigurosamente católica definida por su futuro vicepresidente Miguel Antonio Caro (1892-1898), lo que confirma una construcción ideológica mutua como fundamento de la Regeneración. Caro se empeña en coincidir sutilmente con la astucia política de un estratega como Núñez, ambos son especialistas en forjar un discurso legitimante de su modelo autoritario de Estado por medio de una retórica que deslegitima al contrario ideológico (al radicalismo) al calificar sus acciones políticas como errores venidos del extranjero, que violan la autenticidad nacional, nos señala Martínez que, “Núñez y Caro, en dos estilos muy diferentes, se erigen como los campeones de la lucha

⁶⁹ *Ibid.*, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

⁷⁰ Es sabido que Núñez llegó a considerar en cierta medida a la religión como sinónima de la cohesión social.

⁷¹ Frédéric Martínez,
<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

retórica en contra de los *errores* provenientes del extranjero. Les seguirán en su tarea innumerables periodistas y escritores partidarios de la Regeneración.”⁷²

Otro trabajo que ha afirmado nuestra perspectiva desde el aspecto contextual de la época de la Regeneración es el ya mencionado de Rafael Rubiano *Derecho y política. Miguel Antonio Caro y la regeneración a finales del siglo XIX*. Este trabajo constituye un análisis muy crítico de las acciones políticas de Caro y la regeneración en relación con su concepción del derecho y la moral, ya que para el autor dieron lugar a una política excluyente (o de privilegios y privilegiados) y un gobierno casi “unipartidista” por su extrema mayoría conservadora; significó además que en la práctica más allá de la retórica del Estado Nacional de Caro se instalara una negación abierta de lo que es una democracia moderna -según el autor- al tratar de desbaratar la moderna separación de poderes entre Iglesia y Estado propugnada por el liberalismo radical en su Constitución de 1863, de hecho, dice Rubiano, Caro “...La consideró antijurídica, deslegitimadora de la autoridad y el poder, como también la consideró arbitraria por alentar una disputa de soberanía entre entes regionales que se diseminaron y fragmentaron”⁷³.

Rubiano explica que Caro consideraba la Constitución de 1863 como la causante directa de todas las desgracias del país incluyendo la discordia y las miserias producidas por las guerras civiles; incluso la ve como el más nefasto reflejo de las contradicciones de la filosofía liberal que pasaron del plano del derecho a la realidad del hecho, por tanto, “Para Caro el poder del derecho se expresaba en cuanto él podía unificar las conciencias y ante todo desvirtuar las disputas y los conflictos ideológicos que habían sumergido a Colombia en una desinstitucionalización de todas las formas de la administración Pública como de todas las esferas representantes de la sociedad”⁷⁴.

Como ya hemos dicho antes, el modo de unificación elegido por Caro es la reconciliación de la tradición moral católica con el poder político institucional, como expresión dogmática de las ideas católicas que sirvieron de inspiración para el ejercicio del derecho de la regeneración, ya que ninguna de las ideas progresistas liberales acerca de la libertad de cultos y conciencias era viable, lo que se traducía, según Rubiano, en una directa exclusión de la participación política de los liberales radicales en el Estado fundado por

⁷² Frédéric Martínez, *Op. cit.* p. 435.

⁷³ Rafael Rubiano Muñoz, *Op. cit.* p. 147.

⁷⁴ *Ibíd.*, p.147.

Núñez y Caro. Para Rubiano, ello puso en entredicho la supuesta capacidad mediadora de la política de un supuesto gobierno democrático regenerador. Por ende, muchos de los principios de la democracia misma -al menos en su concepción moderna- fueron desestimados y, a su vez, uno de los objetivos de Caro se cumplía al desacreditar una vez más las ideas básicas de la Revolución Francesa.

En la temática señalada, nos respaldan las ideas de Frédéric Martínez al exponer que Núñez a pesar de hablar de las virtudes del bipartidismo y parlamentarismo inglés, en la práctica optó por el *cesarismo político autoritario de Napoleón III de Francia*. En concreto, Martínez recordando a Miguel Samper nos dice:

Entre todos los modelos políticos que tuvo la oportunidad de observar, el que más impacto tuvo en Núñez, y luego en la Colombia finisecular, fue el cesarismo de Napoleón III. Principal exponente del liberalismo clásico en Colombia, defensor de la tradición parlamentaria inglesa, Miguel Samper denuncia el régimen nuñista como un subproducto criollo del autoritarismo político francés. La larga denuncia del despotismo francés que había caracterizado un discurso liberal opuesto al segundo Imperio francés, proporciona efectivamente uno de los moldes en los que se cuajará la crítica liberal de la Regeneración.⁷⁵

A causa de la perspectiva del unanimismo político y de un sistema hermético de ideas, en relación con temas como la progresión material y la individualidad junto con la independencia del juicio personal, éste contraste ideológico de los regeneradores con el liberalismo sólo provocaba aún más la revelación de que tal unanimismo político era la mayor esperanza contra la contradicción, pues era visto como la resolución inmediata a la violencia propia del siglo XIX colombiano, según era descrito por el mismo Caro. Tanto es así que Rubiano Muñoz menciona la manera como Caro ensalzaba a Núñez como todo un misionero patriótico, pues ya “Con ocasión de la presencia en el poder político como presidente de la República de Rafael Núñez le llegó a considerar como el Mesías y el

75

Frédéric

Martínez,

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>

salvador de la patria”⁷⁶, estimando también a losregoneros de la regeneración como garantes del orden moral de la sociedad. Debe recordarse que Caro también se vio a sí mismo como un adalid de la lógica y, por tanto, un Mesías de la patria que estaba sumida en el caos de la contradicción violenta y revolucionaria. Tanta es la pretensión de homogenizar el pensamiento político que, “Derecho y política no se comprenden como instrumentos de mediación de los conflictos, árbitros de las contiendas ideológicas y políticas, puesto que el patricio conservador los consideró como herramientas para neutralizar y desarticular a los contradictores y a los que llamó enemigos de la ‘Regeneración’”⁷⁷.

Lo anterior confirma, como se vera más adelante, que la insistencia de Caro en una argumentación lógica y coherente, también es una maniobra política para fortalecer una imagen retórica consistente ante un conglomerado de opiniones y, para finalmente, poner en marcha una democracia recortada.

Ahora, según el enfoque de Rubiano la democracia de la Regeneración por influjo del tradicionalismo católico de la Constitución de 1886, es una visión recortada y editada de los valores democráticos, tal edición no se hizo al estilo liberal, que al menos contemplaba la esperanza -explícitamente en su teoría de la libertad- de preparar al pueblo gradualmente hacia las ideas de igualdad, sino que los regeneradores hicieron una estratificación del pueblo desde la misma teoría del derecho, muy a pesar de que sus ideas nacionalistas vieran al pueblo -un poco románticamente- como el elemento fundante de la tradición nacional, eso sí, era fundante en razón de que el sentimiento religioso popular católico era el verdadero soberano del país en nombre de Dios y de la Iglesia Romana como lo invocan la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887. En la práctica, quienes configuraban el pueblo eran considerados por Caro únicamente como los fieles que mantendrán el espíritu nacional católico trascendente, así se marca una clara diferencia con el espíritu de la democracia liberal, pues, para éste el pueblo era el todo esencial de la nación misma; la ciudadanía era la soberana de su libertad y la identidad le era intrínseca⁷⁸.

⁷⁶ Rafael Rubiano Muñoz, *Op. cit.* p. 146.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁸ Es necesario aclarar que las vertientes del liberalismo más clásico promulgaban la natural consecución de la libertad individual y los derechos civiles, pero era la capacidad o competencia de los individuos la que proporcionaba los *derechos políticos* más importantes, como el derecho al voto en primer grado y los cargos públicos de mayor rango; de hecho, esta línea más cercana a François Guizot pensaba que la interpretación de

Tan comprobable es el grado de definición del ser ciudadano en la Regeneración que en palabras del mismo Caro la democracia liberal en su ámbito teórico se ve anulada:

Nada más lógico que admitir como obligatoria para los pueblos la misma ley divina que obliga a los individuos. No es racional que haya para el hombre dos leyes y dos conciencias; que como particular sea cristiano y como ciudadano o magistrado pueda declararse impío. Ni podemos sin renegar implícitamente de nuestra fe admitir sin discusión los argumentos racionalistas de los que no creen en Cristo.⁷⁹

A partir de allí, es coherente que Rubiano Muñoz mencione que la estructura del Estado de la Regeneración revela más allá de un *antiliberalismo* una cierta *antidemocracia*, pues nos da como ejemplos la idea de Caro de intentar mantener el *statu quo* dominante de los conservadores por medio de una pretendida presidencia vitalicia, además de la idea de una dualidad de cámaras, una de representantes populares y, otra, de “parlamentarios patricios”. Todo ello se basa según Caro,

En la distinción entre pueblo y muchedumbre que forma la cámara popular, por una parte, y por otra los miembros orgánicos del Estado (...) que deben constituir la cámara alta (...) En vano se han discurrido modos de representación proporcional y de representación de minorías. En todo sistema la elección popular ofrece dos inconvenientes gravísimos e incorregibles. El remedio consiste en buscar contrapeso a la representación democrática. Dejemos la cámara popular, con sus caracteres propios, con sus ventajas y defectos característicos. En ella tienen asiento las pasiones ardientes, los intereses progresivos, y si se quiere, las tendencias revolucionarias. Pero sometida a la misma coyunda

la voluntad general de la nación era responsabilidad de los más competentes en el derecho y la jurisprudencia. De tal manera que todavía no se igualaba a la voluntad popular con la voluntad general. Para ampliar este tema sobre los tipos de liberalismo, el “liberalismo capacitario” y el liberalismo democrático que admitió el sufragio universal, véase Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano: historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora, 1999.

⁷⁹ Rafael Rubiano Muñoz, *Op. cit.* p. 158, tomado de M. A. Caro, *escritos políticos* vol. 1, p. 94.

de la otra cámara, que representa tradiciones e intereses conservadores, (...), y se obtendrá la conciliación de la libertad y el orden, que es nuestro lema nacional.⁸⁰

La *homogenización excluyente* de Caro como podríamos llamarla se sostiene desde el mismo intento de formalización de lo jurídico; es casi seguro que cuando afirma que la cámara alta *representa intereses conservadores* se refiere por su puesto a la elite gobernante conservadora del *partido nacional* o al menos a sus colaboradores políticos directos.

El carácter excluyente de la política conservadora de Caro trata de justificar su justa acción ideológica al denunciar que el liberalismo radical fue un sistema contradictorio y bastante imperfecto formalmente (pues en la práctica también expresó radicalismo político e intereses partidarios), sin embargo, se puede afirmar que el radicalismo liberal si logró introducir parcialmente a la ley elementos propios de una modernidad política ya que se consiguió en la práctica ejemplos como la Reforma Instruccionista liberal tan repudiada por Caro por introducir *educación laica* primaria en condiciones de acceso gratuito y obligatorio para todos.

La visión crítica de Rubiano Muñoz nos permite contextualizar los pensamientos de Caro, para percibir como su afamada y refinada retórica -enfáticamente analizada en esta investigación por sus elementos filológicos y científicos- también logró eufemísticamente "... conjugar, mediante argumentos en apariencia razonables, la intolerancia con la apariencia de bondad, la intransigencia con la transacción política, la lucha fanática y desmedida del cristiano con los moldes políticos de la Modernidad. Pudo conciliar el más allá supraterrrenal con el más acá vivencial..."⁸¹. A través de esto, debemos reconocer que Caro, en su búsqueda de lo esencial, supo conjugar muy bien las *apariencias morales* con las *formas simbólicas cristianas*, al colocar su contenido religioso católico en las más *altas esferas del poder terrenal*.

Ya hemos mencionado como los trabajos de Frédéric Martínez y Rafael Rubiano Muñoz han permitido ampliar y refinar muchas ideas de nuestra propuesta, en especial los

⁸⁰ *Ibid.*, p. 160, Rubiano lo toma del texto de Caro *Los fundamentos Constitucionales y Juridicos del Estado*, p.187.

⁸¹ *Ibid.*, p. 146.

temas de la filosofía política, y la relación del nacionalismo y las bases de la Constitución de 1886, en un contexto más amplio que comprende las posibilidades históricas de un nacionalismo adoptado y desarrollado por la regeneración. Ahora, debemos seguir la introducción general (histórico-problemática) con uno de los trabajos clásicos de la historiografía colombiana para analizar la relación crítica de Caro con el utilitarismo de Jeremy Bentham adoptado por el Estado liberal en sus ideas sobre el derecho y la ley.

3. La polémica utilitarista en la construcción de un Estado moderno: ¿Justicia o utilidad?

Para entender como Caro ataca más directa y filosóficamente las ideas utilitaristas de Jeremy Bentham en un posible ámbito de aplicación jurídica de este sistema en Colombia, es necesario que prestemos atención al texto “El pensamiento colombiano en el siglo XIX”, ya que con esta obra me refiero por supuesto al citado libro de Jaramillo Uribe escrito en Alemania en la década de 1950⁸².

Así, este importante trabajo de Jaime Jaramillo Uribe es una pieza histórica pionera en nuestra historiografía, debido a que logra desplegar un análisis integral de las ideas políticas adoptadas y asimiladas por los intelectuales colombianos. Esto lo hace al considerar como petición de principio los campos de aplicación que caracterizan el desenvolvimiento del pensamiento político de una agrupación de intelectuales en los hechos históricos. Jaramillo Uribe hace visibles tales campos al mostrar -por medio de las discusiones y debates- la praxis de las ideas defendidas por los actores políticos sobre conceptos como el Estado, la ciudadanía y la Nación: de igual manera, el autor se preocupa por hacernos inteligible las *fuentes de inspiración* que permitieron las consiguientes interpretaciones de los intelectuales bajo las luces y sombras de las principales corrientes ideológicas, las cuales moldearon sus diversos y polémicos modos de hacer época; estos modos fueron posibles gracias a la *paradoja epocal* -y clave de la controversia del siglo XIX- que hacía que los mismos actores consideraran su propia época *como digna de ser*

⁸² Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Ed. Temis, 1982.

moderna, encaminando la acción política en un contraste beligerante por la supremacía del modelo ideológico más acabado.

De esta forma, la obra de Miguel Antonio Caro -como bien muestra Jaramillo Uribe- es un intento por resolver esta paradoja histórica por medios lógicos y racionales que logren descubrir los errores de la opinión general sobre la emergencia progresiva de la modernidad en detrimento de las tradiciones, las cuales, para Caro, fundan el presente ya que estando aún vivas moldean el futuro, a pesar de las desviaciones producidas a causa de lo que muchos defienden como la modernidad, en especial, el pensamiento liberal, fuente de mayores extravíos para con la esencia del pueblo y la cultura del país, para Caro. Como vemos, es el tema de la modernidad política y del Estado-Nación Moderno el que hace posibles los debates básicos a los que una historia de las ideas políticas tiene como referentes fundamentales, incluso, al ser estudiado un individuo como Caro que siempre trató de definir su época no por lo que tuviese de moderna -o tecnocrática- sino por lo que tuviese específicamente de *herencia espiritual y desarrollo cultural*.

Al entrar en materia con las tesis básicas del libro de Jaramillo Uribe, hemos de mencionar que su trabajo se divide en tres campos a seguir: 1. La evaluación de la herencia española y el problema de la orientación espiritual de la nación, 2. Estado, Sociedad, Individuo y, 3. El pensamiento filosófico. La estrategia temática de Jaramillo consiste en tratar de evaluar no tanto la sociedad colonial bajo el cambio independentista y sus consecuencias revolucionarias en un mundo monárquico, sino más bien comprender los fundamentos ideológicos que tal impacto revolucionario fue legando a las generaciones de pensadores políticos nacidos en la nueva -y aún en formación- República. Así, por medio de un balance inicial nos muestra los cambios de orden político dentro de la Corona en relación a la organización y concepción de las colonias, los conflictos sociales de estos cambios y la subsiguiente decadencia española del poder político en sus territorios transatlánticos. Jaramillo afirma que las ideas republicanas de corte liberal comienzan a postularse, no sin dificultades, ante la crisis del imperio hispánico como el fundamento político que permite la crítica y el alejamiento de la tradición monárquica y de la administración colonial -mientras se afianza el utilitarismo de Jeremy Bentham como

nuevo ideal de organización social⁸³-; en este estado de cosas, se produce el advenimiento de la revolución independentista y la proyección viable de un Estado Moderno autoinstituido por el poder abstracto de la voluntad general del pueblo emancipado.

Posteriormente, Jaramillo termina este primer campo de análisis al reseñar las vicisitudes entre la permanencia latente de la tradición colonial y las ambiciones políticas del Nuevo Régimen liberal-criollo, pues nos introduce en las corrientes ideológicas que propugnan por una valoración positiva del legado español y una ideología que clama por el regreso a la tradición hispánica, la cual está representada por la obra intelectual de Miguel Antonio Caro, puesto que nos muestra su singularidad histórica al presentarse más como la salvación moral de la República y no como su enemigo público.

Esta última corriente -la de M. A. Caro- es caracterizada por Jaramillo más a fondo en su segundo campo de análisis, en el que estudia la visión sintética del Estado Moderno que concibió Caro en sus escritos políticos, a partir de la crítica del Estado liberal desde sus fundamentos filosóficos -en su estudio sobre el utilitarismo y el informe sobre la ideología sensualista de Tracy- donde Caro se concentra en reestructurar o regenerar el Estado Moderno del país desde una perspectiva *social-cristina* especialmente diseñada por sus interpretaciones ideológico-políticas. Éstas, según Jaramillo, consistían en una concepción *orgánica de la sociedad* o una “armonía trinitaria de estamentos”, es decir, entre la Iglesia, el Estado democrático y la sociedad civil⁸⁴, en oposición a las ideas liberales y mecanicistas de la sociedad que la concebían como el resultado de una suma de individuos. Además, agrega Jaramillo, para Caro, a diferencia de sus contemporáneos, el Estado debía cumplir una *función moral* en la sociedad y no debía limitarse a cumplir el rol frío de ser una especie de policía en los asuntos de la organización material de las personas, que como ya había ocurrido con el régimen radical, ni siquiera este papel lo había hecho con éxito debido a las constantes guerras civiles y a la inestabilidad social.

Desde el punto de vista señalado con anterioridad, Jaramillo explica que Caro emprende primero una crítica filosófica al revelar las contradicciones lógico-jurídicas del utilitarismo y el sensualismo y, luego, emprende una crítica histórica al vincular las

⁸³ Jaime Jaramillo Uribe, *Op. cit.*, véase especialmente el capítulo “El benthamismo político”, pp. 135-155 y el capítulo “De Bentham a Tracy”, pp. 341-354.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 310-311. Esta tríada estamentaria también podía ser presentada en la forma Iglesia-Estado-Familia.

debilidades del modelo liberal con sus fracasos políticos. En relación con estos fracasos, Caro cuenta la dramática restricción a la población para con el ejercicio de sus derechos democráticos, así, señala los defectos del sufragio universal *sin desdeñar la idea del consentimiento popular para la elección de los gobernantes*⁸⁵, pues para él la igualdad política del régimen liberal se ve anulada por las mismas restricciones al voto que consideran que la honra del ciudadano reside en cuestiones como la riqueza y la instrucción, en vez de las cualidades morales positivas que son universales a todos, tales como la fidelidad patriótica o el ser padre de familia, que eran para Caro más garantía del título de ciudadano. Así mismo, menciona Jaramillo que la alfabetidad, según Caro, no era fuente directa de la transmisión de las costumbres de una nación o que la riqueza sólo reducía la dignidad humana a un simple contrato material con el Estado. La solución democrática, según Caro, era garantizar el desenvolvimiento de la personalidad por medio de la estima del juicio moral e histórico inherente al ciudadano de una nación, lo que era la mejor garantía de su libertad personal y de la identificación con el Estado. En estos términos, Caro tendía a sugerir que el materialismo liberal terminaba creando más a un asesino de las ideas democráticas -como la plutocracia- que a un auténtico garante de las libertades individuales; en palabras de Caro -citado por Jaramillo-:

Insisto..., porque este punto es capital, en que la instrucción o la riqueza, que pertenecen al orden literario y científico la primera, y al económico la segunda, no son principios morales ni títulos intrínsecos de ciudadanía, y que solo tienen valor en cuanto se subordinan al superior criterio, que exige en el ciudadano recto juicio e independencia para votar. Conferir exclusivamente a los propietarios el derecho de votar porque pagan contribución al Estado, es dejar de ver en el Estado una entidad moral para convertirla en compañía de accionistas (...) las buenas costumbres, base esencial de la ciudadanía en una república bien ordenada, no se propagan por la lectura, sino por la *tradición oral* y los buenos consejos.⁸⁶

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 301 y 308-313.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 305-306, fragmento sacado por Jaramillo de una parte del texto de Caro *Estudios constitucionales* pp. 242-244. (La cursiva es nuestra.)

La propiedad como medio de ejercicio del voto o vía de acceso a los derechos políticos -a pesar de ser algo objetivo- era, para Caro, excluyente y deformaba el espíritu democrático junto con la idea de obtención del placer como bienestar para la mayoría, como rezaba el motivo central del utilitarismo.

Según el mismo Caro -señala Jaramillo más claramente en su tercer campo de análisis- no era la adquisición del placer para el mayor número, el principio fundamental del gobierno justo -ya que el placer podía ser subjetivo y arbitrario- sino *la búsqueda de la idea del bien*, que como principio regulador podría corregir los excesos del placer cuando éste se asociaba a la injusticia irracional del número, sea por causa de una mayoría o por causa de una minoría. Por tanto, la organización jurídica de la sociedad o el Estado debía fundarse en la idea del bien, que como *principio moral universal y no relativo* provee un medio de control del poder o, al menos, una esperanza de justicia racional para todos y no para una suma o agregado numérico de individuos⁸⁷.

Por las razones señaladas, la *voluntad individual* como ética liberal -de inspiración kantiana- que pretendía limitar la moral al fuero interno para emancipar la acción política y constituirse como fuente del derecho, se ve duramente desestructurada con esta refutación lógica de Caro, que evidencia los vacíos racionales de la filosofía liberal -a pesar de sus buenas intenciones-, debido a que el origen de sus fracasos podía residir más en su estructura ideo-lógica (en sus contradicciones por la omisión injustificada de los elementos positivos de la tradición) que en meros accidentes factuales. Incluso para el mismo Jaramillo este razonamiento parece tener sólido fundamento, pues a partir del análisis de Caro expresa que:

⁸⁷ Caro también lucha contra la relatividad de la moral y de las ideas en cada cultura; para él, esta supuesta relatividad era más una muestra de su universalidad e inexorabilidad en cualquier tiempo y lugar, pues: “Contra lo que piensan los utilitaristas y todos los relativistas, hay también axiomas morales. Pero su aprehensión parece necesitar la intervención de la experiencia y un proceso de desarrollo” J. Jaramillo, *Op. cit.*, p. 378. Así que valores como la *lealtad* o la *benevolencia* pueden existir -por ejemplo- entre paganos y cristianos, por eso “Caro contesta que una diferencia en la interpretación no dice nada contra la existencia del valor o de la idea moral” *Ibid.*, p. 379.

Obviamente el desarrollo de estos axiomas morales encaminados hacia la obtención de una civilización superior se alcanzaría sólo por medio del catolicismo cristiano. Por lo que el campo moral aunque sea universal en su génesis no niega que su *afinación* requiera de un desarrollo empírico, esto justificaría la labor misionera cristiana y la omnisciencia de la providencia.

La separación de derecho y moral, combinada con la teoría de la voluntad como fuente de la ley, conducía por un doble camino a una conclusión todavía más antagónica con los fines del derecho y con la propia defensa de la libertad individual que quería tutelar el Estado liberal clásico. Si la voluntad -fuese esta individual o colectiva, la de un déspota o la de la mayoría de un parlamento- era la fuente del derecho, y si el derecho no tenía un contenido moral -porque la moral se dejaba al fuero interno del individuo-, el Estado o sus cuerpos legislativos carecían de límites y el individuo quedaba desprotegido contra sus abusos. Al definir el derecho por la circunstancia de ser ordenado por la voluntad del Estado y no por su contenido moral, se podía llegar a la situación paradójica de que pudiese existir un derecho inmoral e injusto.⁸⁸

En este sentido, afirma Jaramillo, la idea moderna propugnada por los liberales colombianos de tratar de separar el campo jurídico de los asuntos morales resultaba impracticable: “De la misma manera tampoco puede existir Estado amoral, pues el Estado no es en último término sino la ordenación jurídica de la vida, ni es posible que lo haya indiferente en materias religiosas, y menos aún antirreligioso, ya que para Caro no hay separación entre religión y moral, pues al no tener ésta un origen empírico debe tenerlo en una fuente extramundana que para él no pudo ser otra que Dios”⁸⁹.

El tradicionalismo católico de Caro logró exponer, en su versión, el vacío teórico-jurídico del Estado democrático liberal, acerca del problema religioso y la magnitud de la moral, permitiéndole aprovechar la oportunidad para llenar tal vacío con la catolicidad, por medio de la asistencia paternalista cristiana del pueblo junto con la posibilidad de lograr implantar el sentimiento de la unidad nacional que el liberalismo nunca condensó en sus propuestas constituyentes de Estado. Con estas defensas, Caro afianzó la idea sólida de la universalidad del problema moral en las ciencias jurídicas y políticas, hizo que la analogía entre moral y religiosidad se viera justificada y refrendada en la tradición histórica objetiva cristiana y, más aún, en la prueba lingüística del habla hispano-católica y las tradiciones,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 298.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 299.

que con todas sus modulaciones había sido abrazada por todas las clases sociales -y étnicas- hispanoamericanas hacía más de tres siglos y que no había sido destruida en su *aspecto cultural* ni siquiera por la Independencia.

De ahí que Caro afirme que “Nuestra independencia viene de 1810, pero nuestra patria viene de siglos atrás. Nuestra historia desde la Conquista hasta nuestros días es la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización.”⁹⁰. Ese carácter de un mismo pueblo y civilización -como herencia nacional- reside más en la catolicidad y lengua común hispanoamericana -como prueba de cultura e instrucción- que en una definición política-partidaria, la que sin embargo -podemos agregar- Caro esperó consolidar bajo su sistema democrático cristiano-católico desplegado con todas sus retóricas durante la Regeneración.

Así, la conclusión de Jaramillo Uribe en su análisis del pensamiento colombiano en el siglo XIX, cierra con estas ideas de corte nacionalista de Caro, y nos sugiere como las mismas lograron imponerse al sellar un ciclo histórico decimonónico con la creación de una nueva constitución mucho más longeva y una nueva República colombiana –o mejor dicho la invención de la república *colombiana* propiamente dicha-. En definitiva, este libro nos suministra sin lugar a dudas una amplia *comprensión de la retórica del discurso histórico* del tradicionalismo católico, y podríamos decir que el concepto final del texto de Jaramillo, nos indica que para la obra de Caro, la idea general del progreso de la civilización -como el tema central del siglo XIX- tenía en el cristianismo democrático de la Regeneración un equivalente, y que además esta democracia cristianizada era sinónimo de estabilidad y esencialidad en el camino hacia la realización histórica del pueblo y, por tanto, en la consecución efectiva de la esquiua unidad nacional.

Como vimos con este análisis clásico de la crítica tradicionalista al utilitarismo liberal, la cuestión gira en torno de la clara oposición entre un Estado democrático, que cree en las libertades individuales como fundamento de la ley, y un Estado autoritario que cree más en los cuerpos orgánicos de la sociedad como fundamento de las leyes. Así el gran cuerpo orgánico por excelencia para el Estado autoritario es la Iglesia católica, capital universal que debe orientar la función moral estatal sobre sus miembros o ciudadanos. El problema de la autoridad en Caro será el centro de su argumentación para legitimar el

⁹⁰ *Ibid.*, p. 82, es una cita que Jaramillo toma del texto de Caro *Estudios Hispanistas* (es el mismo texto de “Ideario Hispánico”) p. 103.

sistema de autoridad que debe fundar el esperado régimen tradicionalista y conservador que interprete sin contradicción alguna la relación entre fe y razón a favor de la aceptación política de un gobierno que tenga por fundamento una fe en la razón universal de Dios y su apostolado católico.

I

MIGUEL ANTONIO CARO Y EL
PROBLEMA DE LA AUTORIDAD

Nota sobre algunos elementos teóricos o las tres funciones de la ideología según Paul Ricoeur

Para empezar a interpretar históricamente la ideología del tradicionalismo católico de la Regeneración, hemos optado por analizar detenidamente los conceptos fundamentales de su estructura y las funciones políticas de los mismos. Para ello, tomamos las tres funciones con las que Paul Ricoeur caracteriza los procesos ideológicos: 1) función de integración simbólica y social, 2) función de deformación o distorsión de la realidad social y 3) función de legitimación política de un tentativo sistema de autoridad. A través de este movimiento se propone pensar la ideología *como un sistema social cuya función primordial es la apropiación y transformación de unos conceptos culturales de larga data en una acción política*⁹¹. En otros términos, es una tentativa de re-proyección o re-actualización de unas costumbres dentro de un cuerpo de nuevas asociaciones o ideas que pretenden una validez y autorización para con la realidad social; de ahí que la ideología se revista de elementos políticos, pues pretende poner en perspectiva un ideario cultural legítimo sobre la sociedad o “matriz ideológica”, en consonancia con Paul Ricoeur, para quien “El papel de la ideología consiste en hacer posible una entidad política autónoma al suministrar los necesarios conceptos de autoridad que le dan significación”⁹². Esta es una de las razones de diferenciación entre los partidos por causa de sus ideologías y porque proponen formas de gobierno o *sistemas de autoridad divergentes*.

En este contexto, para comprender la *función* de la ideología más allá del diagnóstico de sus consecuencias o hechos aislados, *hay que examinar el modo como suministra los conceptos y el carácter de los conceptos de autoridad que le dan o pretenden legitimidad*. Con esto se quiere decir que no hay una tal superestructura ideológica que esté por fuera o en cierta desconexión con la estructura social, pues la *ideología es social* ya que está dentro de la sociedad y, además, la hace posible en muchos de sus aspectos, incluyendo el político. No hay tal separación radical entre práctica e

⁹¹ La idea de la ideología como sistema cultural, Paul Ricoeur la toma y la desarrolla, a partir del libro de Clifford Geertz, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987, en especial, p. 171-202.

⁹² Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1989, p. 55. En este libro Ricoeur toma como inspiración fundamental y referente primario el trabajo homónimo de Karl Mannheim *Ideología y Utopía* (1929) obra en la que el estudioso alemán reflexiona sobre las funciones políticas, filosóficas y sociológicas de las formas argumentativas provenientes de los idearios liberales y conservadores en conflicto por la instauración del Estado-Nación moderno.

ideología, la praxis-ideológica es una forma de aplicación de la praxis social y tiene el rol de la orientación exitosa o no de esta misma praxis. Según Paul Ricoeur, “En el contraste de ideología y praxis lo más importante no es la oposición; lo más importante *no* es la deformación o el *disimulo* de la praxis por obra de la ideología. Antes bien, lo importante es una *conexión* interna entre los dos términos.”⁹³

Así pues, para comprender el fenómeno de la Regeneración es clave interpretarlo como un programa ideológico que pretende legitimar socialmente un sistema de autoridad política siempre sustentada en la efectividad de los conceptos sustraídos de la tradición. De hecho, la sistemática propia de la ideología de la Regeneración parece ser coherente con sus pretensiones de validez ya que, como su nombre lo indica, desea *volver a generar* algunos elementos de la propia cultura o, lo que es lo mismo, de las propias costumbres tradicionales. De tal modo que, si el problema es entender como se afrontó a sí misma la cultura decimonónica en sus últimas décadas, la mejor manera es interpretando las ideologías de *la cultura política* de finales del siglo XIX que vivió y dio a luz el proceso de la Regeneración.

Se ha tomado como vía de acceso privilegiado a esta cultura política, los conceptos y sistemas de valores de la obra de Miguel Antonio Caro, ya que en sus escritos no solo se sintetizan los fundamentos de una renovada ideología sino que se constituyen en réplicas a otras ideologías que en conjunto configuran los rasgos fundamentales de los procesos culturales de la sociedad decimonónica. Los objetos de reflexión de Caro no son exclusivamente de su invención ni las soluciones u objetivos ideados por él son siempre consecuentes con las auto-determinaciones de su genio, de alguna manera su mérito está en enriquecer el discurso -crear figuras retóricas y simbólicas-, pero a su vez tal discurso trasciende a su autor pues puede desatar consecuencias que la mente limitada y parcial no puede controlar, ya que sus obras se convierten en vehículos de la cultura política, pues son objetos posibles de transvaloración o interpretación intersubjetiva.

Este juego de lo real virtual y de lo real posible en medio de una actualidad llena de indeterminaciones y pocas certezas es la perspectiva con la cual se interpretará algunos conceptos de la obra de Caro. Es el intento de un desplazamiento hermenéutico que se sitúa críticamente desde los juicios contemporáneos y cuyo objetivo es construir criterios para la

⁹³ *Ibid.*, p. 52.

mejor comprensión de las pretensiones de validez de los juicios decimonónicos; es poder ir hacia ellos conociéndolos a través de los destinos de la historia de los conceptos que sirvieron de emergencia a los modos de pensamiento que dieron pie de apoyo a las transformaciones de las instituciones sociales; transformaciones que son la expresión de los procesos históricos a través de los cuales se construyen y destruyen nuevos y viejos modos de regulación o *sistemas de política cultural*⁹⁴. En palabras de Ricoeur, “De manera que el supuesto consiste aquí precisamente en que una imaginación social, una imaginación cultural opera de manera constructiva y de manera destructiva como confirmación y como rechazo de la situación presente.”⁹⁵

Miguel Antonio Caro y el problema de la Autoridad

1. Razón y tradición: ¿En dónde está la autoridad?

Ahora bien, para seguir los conceptos fundamentales de la ideología de la Regeneración hemos de saber que el concepto político en el ideólogo M. A. Caro, sólo tiene sentido dentro de un conceptual tradicionalista. Esto significa que la experiencia política da sentido a su razón de ser o su quehacer en tanto se *vincule claramente con la experiencia de la tradición*, con el reconocimiento primario de su autoridad legítima. Así, si seguimos las enseñanzas de Ricoeur, la función ideológica de legitimación de la autoridad política en Caro se fundamenta en la conservación y defensa de la tradición. Esta estimación de la tradición como modo legítimo y adecuado de adquirir, consultar o contrastar los *conocimientos*, en especial los políticos, es una posición que marca una *frontera* en el proceder discursivo y, por consiguiente, en las prácticas políticas o en las condiciones ideológicas de los grupos o cuerpos de poder político organizados del Estado Colombiano. Este tradicionalismo tiene fuertes argumentos a favor de la *recuperación de la tradición* como fuente última de la autoridad, puesto que, emerge en un contexto social e histórico

⁹⁴ Aquí la noción de política cultural hace referencia a como la ideología de una organización política trata de regular lo que es admisible culturalmente en un momento histórico dado, tal como a fines del siglo XIX en Colombia se discutió qué tan conveniente era instaurar o no una ética no confesional en la educación pública. Para este tema acerca de la implantación de éticas modernas en los inicios de la instrucción pública colombiana, véase Jesús Alberto Echeverri, *Proceso de constitución de la instrucción pública. 1819-1835*, Medellín, UDEA, Ed. Copiyepes, 1984.

⁹⁵ Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 47.

(finales del siglo XIX) que ha sufrido desde hace casi medio siglo reformas políticas o conceptuales en relación con el rol de la tradición en la organización de la sociedad y del Estado⁹⁶. Estas reformas de mediados del siglo XIX fueron realizadas en gran parte por los denominados liberales radicales. Estos desarrollaron una ideología ilustrada, acorde con los principios de la filosofía moderna del siglo XVIII y principios del XIX; de hecho, uno de los preceptos más destacado es la idea de la racionalidad como principio supremo de la autoridad y como arma contra los abusos de la autoridad o autoritarismos de la tradición. De este modo, los radicales abogaron por una razón enemiga de los fuertes legados de la tradición colonial católica-absolutista incrustados en la novísima República. Decimos “enemiga”, porque el liberalismo del siglo XIX se funda en el racionalismo para defender las libertades individuales, ya que el catolicismo en muchos de sus principios es contrario a todo tipo de racionalismo e individualismo⁹⁷.

Una de las consignas de los liberales radicales, combatida por el tradicionalismo de Caro, es la idea utilitarista, según la cual, *autoridad no es razón*, signo de que asocia la autoridad a la tradición premoderna y por extensión a la tradición en general; tal como dice el radical Ezequiel Rojas citado por Caro “prescindimos de autoridades, y con solas razones encontraremos la verdad”⁹⁸. En respuesta a lo expresado por Rojas, Caro contra-argumenta en el artículo “En dónde está la autoridad”, que *autoridad si es razón* y que toda tradición llega a ser válida por *razón de autoridad*, ya que, pensar “... que *autoridad no es razón*, es negar la razón a hombres y a pueblos, porque los pueblos y los hombres han creído en cosas que no vieron, en fuerza de ajeno testimonio o de superior enseñanza”⁹⁹.

⁹⁶ Para la ampliación de las ideas acerca de la autoridad formulada por Caro por medio de la religión y la moral católica, véase a Rubén Sierra Mejía, “Religión, Moral y Autoridad”, en: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época 1843-1909*, *Op. cit.*, p. 9-31.

⁹⁷ Para comprender este carácter racionalista e individualista del liberalismo a través de la filosofía del utilitarismo de Jeremy Bentham nos son de gran ayuda las ideas de Edgar Morin acerca de lo que él llama “Las aventuras del humanismo”, pues explica que, “Más tarde el individualismo propiamente dicho se separará del tronco humanista del que surgió. Tomará formas aristocráticas o estéticas (el “culto del yo”) y sobre todo formas burguesas, que se habrán de democratizar en el individualismo hedonista favorecidos por los procesos económicos y sociales, que desde fines del siglo XIX rompen las antiguas solidaridades, atomizan a los individuos, aportan recursos materiales y las técnicas del “bienestar”.” Edgar Morin, *Pensar Europa: las metamorfosis de Europa*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1988, p. 78. Desde esta perspectiva se nos aclara como el utilitarismo inglés con su idea de “busca tu propio provecho” y la consecución del mayor placer para la mayoría como forma bienestar social, es una forma de entender las relaciones morales en términos individualistas en contraposición a las antiguas solidaridades católicas.

⁹⁸ Miguel Antonio Caro, “Razón de autoridad” de 1871, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 575.

⁹⁹ Miguel Antonio Caro, “En dónde está la autoridad” de 1871, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 568.

Así pues, lo novedoso del discurso de Caro en contraposición al relato liberal de Rojas, es que logra apropiarse de la idea moderna de que en la base del lenguaje está la “fe natural” o el acto de confianza y consentimiento de toda comunicación (el carácter convencional del habla), pues *universaliza este criterio de la razón de autoridad al lenguaje mismo*, puesto que, “Sin razón de autoridad no habría idiomas, porque cada idioma lleva en sí mismo un fondo de ideas que se transmiten y profesan sin examen por el solo hecho de hablarlo”¹⁰⁰, por lo tanto, “Sin razón de autoridad no se concibe, en suma, la sociedad humana”¹⁰¹. Caro, al referirse a los ideólogos radicales, menciona que aunque no apelen a la *fe sobrenatural*, la cual es profesada por el catolicismo, la autoridad legítima por excelencia, no se pueden resistir al testimonio de autoridad sea de Bentham o de Tracy¹⁰², porque por razón de autoridad repiten que autoridad no es razón y, por consiguiente, “Tienen fe en los hombres”¹⁰³.

En este estado de cosas, debemos contar con el impulso aportado al tema por parte de la historiografía sobre el argumento de autoridad contra el argumento de razón y sobre la comprensión del *modo de argumentación propio de Caro* que se vincula con los asuntos de su filosofía tradicionalista católica; en este punto nos fundamos especialmente en los aportes realizados por Adolfo León Gómez en su artículo “El estilo argumentativo de Miguel Antonio Caro”¹⁰⁴.

El trabajo de Adolfo León Gómez examina las formas retóricas de M. A. Caro para comprender su elección ideológica y su defensa del pensamiento teológico católico; con este ejercicio explica como su propia forma de escribir y contra-argumentar es derivada de su educación religiosa y su ferviente lealtad a la Iglesia católica. El elemento clave para entender la obra de Caro está en comprender que todo su discurso, especialmente el político, lo forjó no tanto a través de una nueva filosofía que haya intentado imponerse sobre las ideas liberales radicales, sino más bien mediante el desarrollo de un *sistema teológico* fundado en el uso del conocimiento filosófico y la lógica de la argumentación,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 568.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 568.

¹⁰² Jeremy Bentham pensador inglés creador de la filosofía moral utilitarista (1748-1832), Destutt de Tracy (1754-1836) filósofo francés de la Ilustración que abogaba por una teoría del conocimiento basada en los sentidos físicos conocida como sensualismo.

¹⁰³ Miguel Antonio Caro, “Autoridad es razón” de 1871, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 564.

¹⁰⁴ Adolfo León Gómez, “El estilo argumentativo de Miguel Antonio Caro”, en: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época 1843-1909*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

siempre bajo la forma de réplica a las fuentes de inspiración liberales. Estas fuentes son la teoría del conocimiento sensualista de Destutt de Tracy y la filosofía utilitarista de Jeremy Bentham. Así, Caro emprende su contraataque católico tratando de anular argumentalmente a los maestros fundamentales de los radicales colombianos, como Ezequiel Rojas, todo para provocar una especie de arrinconamiento discursivo que deje un espacio visible fuera de cualquier contradicción para el ingreso de los dogmas morales católicos que, para Caro, eran la fórmula histórica que había probado en el pasado, su compatibilidad natural con el pueblo neogranadino.

Adolfo León Gómez comienza por explicarnos los cuatro argumentos fundamentales que tipifican la obra y estilo filosófico de M. A. Caro,

Ellos son: 1) el argumento por análisis y definición del bien, que se entrelaza con la crítica al argumento pragmático de los utilitaristas; 2) la crítica a cierta forma de inductivismo que tiene que ver con la imposibilidad del argumento, es decir, de una generalización a partir de casos particulares; 3) el argumento de autoridad, y 4) la imposibilidad de una regresión al infinito.¹⁰⁵

León Gómez trata de mostrarnos que existen 4 casos o tipos de formas argumentativas y/o retóricas que utiliza Caro para construir su discurso público en contra de los argumentos de la filosofía liberal sensualista-utilitarista. La primera forma argumentativa, consiste en la defensa que hace Caro de la idea del *Bien* como base moral en la práctica jurídico-política en contraposición al uso liberal de la idea de *placer* como medio útil para gobernar y encaminar la sociedad hacia el bienestar de la mayoría. La segunda forma, se refiere al argumento crítico de Caro que considera *irrealizable* el sensualismo liberal y su idea de que la adquisición del conocimiento humano es un acto individual que parte del uso de los sentidos sobre los objetos particulares, lo que conlleva en virtud de una especie de casuística cognitiva a las generalizaciones del juicio humano y a la confirmación de que la razón y la verdad residen en una operación inductiva de la conciencia de cada individuo. La tercera forma, se trata del argumento que esgrime Caro sobre el carácter *universal e ineludible* de la *figura de la autoridad* en la vida humana tanto

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 162.

en el aspecto de la formación intelectual como en el aspecto emocional, por tanto, la autoridad se aplica incluso en la práctica científica, racional y política. En la cuarta y última forma argumentativa o retórica, Caro trata de mostrarnos que intentar *evadir* las diversas figuras de la autoridad que nos han formado en un saber nos lleva a *perdernos* en la búsqueda irracional, regresiva, infructuosa e infinita de un conocimiento *absolutamente independiente de un referente potestativo*, ya que por *regla general* tal referente contiene el conocimiento que ha de ser transmitido por *razón de autoridad* “docente” al ser humano siempre “discente”.

Ahora bien, para iniciar detalladamente la explicación que nos da León Gómez de estos 4 casos o tipos retóricos empezamos por recuperar el *primer argumento* de Caro acerca de la idea del Bien, en este argumento se nos señala que los utilitaristas al identificar el bien con el placer entran en cierta ambigüedad que imposibilita definir de manera independiente ambos conceptos, lo que es un requisito indispensable para que se produzca un adecuado juicio, sea jurídico o sea moral. Esta refutación de Caro conduce a cierto replanteamiento acerca de lo que debe ser considerado adecuadamente como justo, ya que no necesariamente lo justo es igual a lo placentero, y si lo justo es o debe ser considerado como *bueno* para la sociedad, la justicia debe guiarse según la conciencia moral que tiene la idea del bien como valor supremo de la vida social, debido a que la ley no puede reducirse al gusto placentero y arbitrario de la libertad individual de quien hace la ley, el placer no puede ser principio de la justicia porque por naturaleza no es uniforme en todos los humanos y la igualdad ante la ley debe regirse por un valor superior al interés utilitario que por la búsqueda del placer desconoce el sacrificio del displacer benevolente, por el bien de la libertad moral y política no deben separarse conceptos como derecho y moral cristiana para favorecer el criterio de placer del derecho utilitarista que por su naturaleza relativa puede llegar a ser injusto y despótico socialmente.

Esta arremetida lógica y filosófica carista contra el derecho del utilitarismo podría terminar allí, pero el estilo de Caro siempre introduce por los intersticios abiertos, su pensamiento teológico después de un cierto nocaut filosófico político, en este caso de la siguiente manera: “Pero a partir de cierto momento (para Caro) la idea abstracta de bien se nos transforma en ley natural que está grabada con letras indelebles en el fondo de la conciencia, lo que significa que la distinción entre bien y mal (las distinciones morales) es

innata”¹⁰⁶. Al volver Caro la idea del bien un principio innato, hace que la práctica del derecho en política deba apelar siempre a la esfera moral y como la justicia depende del juicio moral aquella se confirma preexistente al hombre, lo que confirma la enseñanza católica de un juicio final para todos y la prueba de que nuestra razón, nuestro razonamiento, es una imagen imperfecta de Dios y nuestra fe la certeza de la omnisciencia de Dios como destino hacia el juzgamiento universal elaborado por quien nos dio los principios del primer y único derecho *diestro* en todos los casos que se litigan en el mundo; el *derecho revelado* consistente en seguir el bien supremo y rechazar el mal siniestro. Esta sería la prueba de la divinidad de Dios y de su existencia -ya que- aunque la conciencia moral pueda estar también en los no católicos, como regalo de Dios a todos los hombres, su correcta aplicación está en la verdad revelada enseñada por la Iglesia católica por medio de sus dogmas.

Pasemos ahora al *segundo argumento* de Caro presentado por Gómez, este es su crítica al inductivismo de las teorías sensualistas, las cuales trata de desestructurar desde su misma base con la afirmación, “Ni la idea universal, ni el paso mediante el cual la adquirimos, son efecto de sensaciones.”¹⁰⁷. Con este enunciado Caro afirma que por medio de la mera aprehensión de cosas particulares a través de los sentidos físicos, no llegamos a configurar las grandes ideas universales o abstractas que diferencian a los hombres de las bestias, pues cuando no logramos encontrar una lógica de las cosas o, “no hallamos el orden que buscamos, lo establecemos calcándolo sobre cierto plan intelectual”¹⁰⁸. Así entonces, *es por medio del raciocinio deductivo* que tratamos de conocer y resolver el verdadero orden de las cosas y no sólo por medio de los sentidos físicos, los cuales pueden caer en el error de las apariencias de las cosas desconociendo su genuino funcionamiento. De nuevo Caro ataca los argumentos de sus “enemigos”, al señalar que *para conocer algo se requiere deducir un conocimiento por medio de otro*, lo que explica la necesidad de un *a priori epistemológico*, ello incluso para practicar el método de la inducción. Por eso, no es gratuito que por tal razón lógica Adolfo León Gómez afirme que, “Un lector contemporáneo como yo no puede dejar de sentir simpatías por esta lucidez que le recuerda

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 167. Gómez lo toma del texto de Caro, *Principios de moral*, p. 314, de la compilación de artículos antes mencionada del Instituto Caro y Cuervo, *Obras*, tomo 1.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 167, Gómez lo toma de los textos de Caro, *Estudio sobre el utilitarismo* p. 45 y *Principios de moral*, p. 314.

las críticas lógica y psicológica que hace Popper a la llamada inducción, la necesidad de un *a priori* que posibilita la observación, la necesidad de los universales irrestrictos (o disposicionales)”¹⁰⁹.

Con esta exposición podríamos estar muy orgullosos del pensamiento avanzado de Caro, pero en realidad, aunque reconozcamos su esfuerzo teórico, debemos afirmar que para Caro esto también representa *un tropo o ardid* usado especialmente con la intención de volver a revelar las debilidades intrínsecas del modelo De Tracy e introducir así el pensamiento católico en la base del debate acerca de la educación pública-laica. Con tal acto se fabrica un pretexto lógico para, ahora sí, *inducir* el carácter universal, necesario e ineludible del *a priori religioso que se supone condiciona la configuración de las ideas humanas*. La idea general, suprema e innata de Dios ilumina toda *derivación* de ideas racionales preexistentes que tratan de ser descubiertas por la misma razón finita del hombre: “Esta presciencia, estas ideas presuntas o innatas, estas ideas arquetípicas o formas de la razón, son un don divino.”¹¹⁰, el cual “... esta construido por principios (axiomas o nociones) necesarios y absolutos cuya aceptación es irresistible; ciertas maneras de proceder, que expresan el razonamiento deductivo, cuya aceptación es igualmente inevitable, como también los principios morales...”¹¹¹.

El *tercer argumento* que menciona Gómez, considerado por esta investigación como uno de los más importantes, centrales y definitorios de la obra de Caro, es el *argumento de autoridad* (pues los 4 argumentos de Caro giran en torno al concepto de autoridad), que no sólo es invocado como un intento de preservar la tradición ante las acusaciones de la razón ilustrada, sino que precisamente en esa defensa contra la idea liberal radical de que *autoridad no es razón* -o que puede haber razón sin la intervención de una autoridad- se teje un contra-argumento lógico que enciende la contradicción que hace imposible este enunciado liberal, según Caro.

El enunciado de Caro se refiere a que negar la posibilidad racional de la autoridad es como negar que alguien en algún momento -sea por medio oral o escrito- nos ha enseñado algo, ya que sólo aprendemos cuando aceptamos o, al menos, atendemos así sea en lo más mínimo la *razón del otro*, es decir, *su razón de autoridad*, por tanto, concluye que autoridad

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 168.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 168.

también es razón. Caro en este punto explica con astucia como existe una petición de principio a la manera de cierta subordinación al aprender, ya que en algún momento “hemos sido niños” o hemos estado sometidos a la autoridad que se funda en leyes creadas por la razón, sea esta de origen natural o divino; el asunto es que sólo podemos acceder a ella inicialmente por la fe en que su autoridad es legítima y suficiente para aprender algo de ella; así entonces, Gómez parafraseando a Caro afirma que incluso lo más básico, “... el aprendizaje de la lengua, la llamada lengua materna, es un aprendizaje autoritario”¹¹².

Siguiendo los argumentos anteriores, el texto de Caro invocado por Gómez –y anteriormente también por nosotros- que reza, “sin razón de autoridad no habría idiomas, porque cada idioma lleva en sí un fondo de ideas que se *transmiten y profesan sin examen* por el solo hecho de hablarlo”¹¹³, reafirma que el lenguaje es el que porta la tradición y ésta a su vez es la que define los aspectos culturales que dan *razón de ser* al sujeto histórico presente y pasado. Esta tesis que parece traída de la hermenéutica filosófica contemporánea y que podemos calificar inicialmente como una “innovación indirecta” surgida de la crítica de Caro a la ideología sensualista liberal, nos muestra como la crítica de un intelectual católico permite pensar que en la Colombia de finales del siglo XIX ya existían elementos nuevos para estudiar la historia en términos de un análisis del lenguaje como portador del sentido de las ideas que fundan la acción de los acontecimientos históricos, aunque la interpretación de los mismos para Caro no fue más allá de su expresión retórica demoleadora para las disputas políticas.

Según lo anterior existe cierto descubrimiento “lingüístico” de Caro sobre la certeza de que existe una cierta *fe natural* -o una credulidad necesaria en la palabra- *hacia el hombre que nos enseña* -aunque sea luego para rebatirlo-. Caro pretende decir según la interpretación de Gómez que, “... que *nuestro saber es creencia* y que hay sólo “dos clases de razones para creer” o “criterios”: *razones de crítica o de argumentaciones y razones de autoridad, pero ambas tienen un mismo fundamento (cimiento), la fe natural*”¹¹⁴. En consecuencia podríamos decir que esa fe natural, ineludible y necesaria en el lenguaje, tiene

¹¹² *Ibid.*, p. 170.

¹¹³ *Ibid.*, p. 170, tomado de Caro *En dónde está la autoridad*, p. 564. (La cursiva es nuestra).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 173, Aunque ambos “criterios”, razón crítica y razón de autoridad, comparten un mismo cimiento, “tienen distintas reglas: las del primero constituyen la lógica erudita y difícil, de los hombres de letras y ciencia, lógica al cabo de lujo; las del segundo forman la lógica popular, instintiva, universal, lógica, en rigor necesaria con que los pueblos distinguen a los enviados de Dios de los misioneros del Diablo”. *Ibid.*, p. 174, Gómez lo toma de Caro, *En dónde está la autoridad*, p. 571.

su causa en el poder creativo de Dios que *predispone al hombre* con las *gracias de la fe* hacia la ejecución de su más preciado regalo, *la razón*, aunque también para Caro la razón representa la más extrema de las soberbias y la ambición humana de igualar a Dios. Caro distingue entonces entre fe natural y fe sobrenatural, la primera se da entre los actos de lenguaje de los hombres que ignoran o niegan la verdad revelada a la Iglesia católica, pues desconocen a su mismo Creador, ya que estos hombres o creen en las más vulgares supersticiones o en las más blasfemas filosofías y sectas. La segunda fe o sobrenatural -está en un grado más elevado de la escala moral- es la que cree más allá de la razón humana en la existencia de la veracidad divina de Dios, de Jesús y, cuando es completamente correcta, en la Iglesia católica. Por tanto, nosotros podemos decir que para Caro la existencia humana sólo tiene dos coordenadas básicas por las cuales despliega su razón, *una es la fe positiva en la divinidad cristiana católica y la otra es una fe negativa de la primera que conlleva sólo a las idolatrías más heréticas.*

Ahora bien, para ser consecuentes debemos reconocer que a pesar de toda esta conciencia filológica y lógica de la interpretación histórica de Caro –acerca de la autoridad necesaria del lenguaje y la tradición sobre los hombres- debemos volver a admitir que se apela a la figura de la autoridad, al menos en estos textos de prensa¹¹⁵, para garantizar una *función apologética* a favor de la Iglesia católica, pues esta forma de razonar o teorizar el lenguaje tiene la función retórica de inducirnos a pensar que la fuente legítima y última de toda *razón de autoridad* proviene de la máxima de la razón; la cual es, *la verdad revelada que por siempre se antepondrá a la razón humana*, es decir, en términos prácticos, la verdad se reduce a la prédica de la Iglesia católica que es la única autorizada para ejercer un juicio sobre las leyes morales y racionales de los hombres, pues la arquetípica moral de estas leyes ha sido legada por la ejemplar mano de Dios a la infalible mano del Papa.

El argumento ingenioso de Caro contra los liberales acerca de que *repiten a Bentham por razón de autoridad*, tiene su fundamento en “los teóricos de la argumentación, que son racionalistas moderados, reconocen que con frecuencia quien critica el argumento de autoridad no critica el argumento como tal, sino la autoridad invocada (...) Por lo

¹¹⁵ Al respecto de la importancia retórica de la prensa, Rafael Rubiano Muñoz dice de Caro que, “Él mismo en sus escritos políticos y en su trayectoria intelectual tenía en alta estima la opinión pública, a partir de la actividad periodística y con unas permanentes actitudes de combate y de rivalidad, se enfrentó desde 1871 a 1909 a su enemigo más encarnizado, el liberalismo radical.” *Op. cit.* p. 154, vemos pues que la *opinión pública* representaba esa *audiencia general* a persuadir hacia las ideas católicas y no sólo políticas de partido.

anterior, puede suceder que los críticos de la autoridad, consciente o inconscientemente, terminen convirtiéndose en autoridades; de allí que las respuestas de Caro puedan ser muy atinadas”¹¹⁶. Esto significa que el autoritarismo de Caro o su afinidad por la autoridad en términos de la *lógica de la argumentación* tiende a contener sin contradicción alguna un tipo de “racionalismo crítico”, es decir, una crítica argumental contra los argumentos del *racionalismo clásico* que muchas veces cae en la crítica ramplona del *argumento de autoridad*, de la figura de la autoridad, sin desentrañar su aporte racional conformándose con el solo rechazo de su peso superficial, por considerarlo casi adjetivamente como una ostentosa forma de imposición o una especie de “anti-argumento”, cuando en realidad toda autoridad ha de entrañar un *argumento legitimante* aunque el mismo sea radicalmente autoritario, por tanto cuando ocurre esta omisión de conciencia crítica el *crítico de la autoridad* termina convirtiéndose involuntaria o voluntariamente en una autoridad categórica e incluso dogmática, de ahí la expresión ingeniosa de Caro de que creen por *razón de autoridad*.

Sin embargo, si Ezequiel Rojas como liberal radical y crítico ilustrado de la autoridad llegó a incurrir en ese error u omisión autocrítica por medio de la expresión *autoridad no es razón*, entonces Caro también incurre en tales excesos, pues según Gómez, el hecho de que muchos conocimientos nos vengan por alguna autoridad, por ejemplo, la idea de la existencia de Constantinopla, no justifica tratar la *razón humana* siempre en términos de una *minoría de edad* ante cualquier concepto: “He dicho excesos porque Caro va más allá de lo razonable en el uso del argumento; el mismo argumento que sirve para creer en Constantinopla sirve para creer en el misterio de la Eucaristía, y no solo “fuimos niños”, sino “que continuamos siéndolo”¹¹⁷. Por consiguiente, nosotros podemos afirmar haciendo justicia a la *intención primordial* de Ezequiel Rojas y no sólo señalando su posible problema de construcción lógica o crítica de su enunciado u argumento, “autoridad no es razón”, que entendemos que su pretensión con tal enunciado era también enseñar que algunas veces la autoridad que enseña ciertas razones al hombre *se torna autoritaria e irracional cuando hace de su razón un fortín de la intolerancia*, por eso la consigna ilustrada de atrévete a pensar por ti mismo para salir de la minoría de edad y de la

¹¹⁶ Adolfo León Gómez, *Op. cit.*, p. 171.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 173, Caro expresa constantemente cierta afinidad a un paternalismo de Estado para con sus ciudadanos; esto se explica por su misma concepción jerárquica y ordenada del poder temporal y espiritual.

culpabilidad de pensar diferente, anima la lucha liberal de Rojas a pesar de la radicalización de su posición con los textos de Bentham y Tracy.

El *cuarto y último argumento* de Caro expuesto por Gómez, “el argumento por la imposibilidad de la regresión al infinito”, podemos caracterizarlo como otro detalle, si se quiere técnico, del estilo argumentativo de Caro. Este consiste en que se *trata de reforzar el argumento de autoridad*, al mostrarles una nueva imposibilidad lógica a quienes tratan de sostener que *autoridad no es razón*, ya que están basados en la percepción de que el conocimiento se adquiere por medio de los sentidos físicos e individuales, debido a que - como se explicó- si no es posible la inducción como forma de conocimiento, al menos en los términos sensualistas, menos aún puede negarse que el conocimiento científico, además de ser deductivo por excelencia, se transmite siempre a través de las deducciones de los científicos que emplean y describen sus teoremas *gracias a los axiomas o leyes consolidadas de su ciencia*. Por tanto, también en la ciencia las palabras o argumentos básicos nos vienen por vía de autoridad, así que decir lo contrario sería incurrir en una infructífera regresión al infinito, pues según Gómez citando a Caro los “... ‘conocimientos científicos’, nos vienen por autoridad, porque en las ciencias ‘no es dado verificar una infinidad de datos y experimentos que se admiten sobre la palabra de los sabios’.”¹¹⁸

Lo expuesto por Caro es más o menos lo que dice la contemporánea filosofía de la ciencias al explicar que son los *teoremas* -o “teorías nuevas”- que están por ponerse a prueba los que se discuten y se ponen en duda para ser demostrados o refutados, pero se deben fundar obligatoriamente en *axiomas*, los cuales deben considerarse, por condición necesaria, como *indemostrables*. Esto para poner a prueba las hipótesis por demostrar de la nueva teoría o teorema, es como una especie de *necesidad lógica de la ciencia* para lograr evitar una *regresión al infinito* salvando poner en duda innecesariamente a *toda* la tradición o autoridad científica, tan sólo por el hecho de la aparición de una teoría o teorema específico; el principio invocado aquí *es que así como no se puede demostrar todo menos aún se puede o debe poner en duda todo por bien de la misma coherencia lógica y desarrollo metodológico-científico*.¹¹⁹

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 170-171. Gómez lo toma de Caro, *En dónde está la autoridad*, p. 569.

¹¹⁹ Caro nos da como ejemplo la imposibilidad práctica del sensualismo de Tracy, al tratar de refundar con su teoría de las sensaciones como medio único del conocimiento, las bases de todas las ciencias, según Caro, los axiomas o creencias universales cultivadas en el curso histórico no pueden ser modificados en su totalidad por

Como vemos, este argumento “técnico” de Caro sobre el mundo de la crítica o la ciencia, sirve como *otro tropo más para fortalecer su argumento central sobre la autoridad*, porque de este modo Caro logra sustentar sin muchas trabas los dogmas irrefutables de la Iglesia Católica como una autoridad irremplazable e histórica en el intelecto humano, pues gracias a esos dogmas literalmente ejemplares existen leyes universales o axiomas tanto en las ciencias y la moral como en la filosofía. Un excelente pasaje de Caro sobre este pensamiento es citado por Gómez:

*Los estudios que se comprenden bajo el título de filosofía tienen el carácter mixto de religiosos y científicos. La filosofía es una planta que nace y crece en el terreno de la religión y que prospera y fructifica con los abonos de la ciencia o, en otros términos, la filosofía es una intermediaria entre la religión y la ciencia. Quitada la religión, la filosofía no tiene principios de dónde partir; quitada la ciencia, la filosofía no tiene hechos que explicar ni en qué apoyarse. Cualquiera cuestión filosófica que se presente ofrece al atento observador ese doble carácter de religiosa y científica. Sirvan de ejemplo las cuestiones del alma humana.*¹²⁰

Es clave recalcar por nuestra parte, un aspecto sobre esta apreciación de Caro, que a pesar de que siempre nos lleve a un dogmatismo apologético por la catolicidad, no deja de ser interesante, pues, como sabemos, el origen mismo de la filosofía desde la metafísica griega partió de la crítica y examen de las teogonías y mitos religiosos; además, la filosofía moderna con su crítica a los clásicos y a sus ideas gnoseológicas -incluyendo sus ideas sobre la física- terminó preparando el terreno para las ciencias modernas, las cuales hoy tratan de ser comprendidas, en términos de su estructura conceptual, nuevamente por la

una sola teoría, “Toda creencia universal es en el fondo verdadera. Quien de esto dude, de todo duda. Negarlo equivale a destruir las bases de la certeza. También poco puede admitirse como única causa de grandes transformaciones la inopinada aparición de una idea individual.” Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 535-536. Por analogía, implícitamente sugerida con extrema sagacidad por Caro, podemos decir que los dogmas católicos son como los axiomas científicos en tanto son indemostrables y no admiten regresión al infinito, sólo que tales dogmas son además vedados a la razón natural por su categoría de irrefutables, eternos y divinos.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 181-182, Gómez lo toma de Caro, *La filosofía sensualista*, p. 577.

filosofía de la ciencia o la epistemología contemporánea. Por tanto, lo que se quiere señalar es que ese carácter de *intermediación-interpretación* que tiene la filosofía con la religión y la ciencia, es válida¹²¹, ya que se podría considerar a la “religión” como responsable, en parte, de los principios “elementales” del conocimiento y, a las ciencias, como las proveedoras de ciertos objetos de análisis avanzado para que el filósofo evalúe sus logros e impactos en el campo mismo de las ideas; es una concepción muy acertada del rol de la filosofía desde una perspectiva eminentemente histórica y, si se quiere, hermenéutica.

Finalmente, Gómez señala como Caro está constantemente enfocado a encontrar la debilidad o fuerza de los argumentos para tratar de *usar argumentaciones que no den lugar a objeciones o contraargumentos*. Sin duda, aquí se dejar ver el porqué Caro a pesar de no ser un político neto es tan buen polemista político contra veteranos de la política nacional como Ezequiel Rojas. La razón reside -pensamos nosotros- en que a pesar de que tanto los ideólogos liberales como los ideólogos conservadores al estar en la elite de la sociedad colombiana en el siglo XIX y, aunque tengan un acercamiento a la filosofía, las letras y el ejercicio de la elocuencia, no les interesa directamente y en el mismo grado *adquirir una conciencia profunda del conocimiento de la lógica retórica y sofisticada* a la altura que lo hizo Caro. Si volvemos al tema de las dos vertientes ideológicas mencionadas por Frédéric Martínez, vemos más claramente de que ambiente académico viene Caro; en este sentido, su conciencia retórica tiene una génesis en los estudiosos jesuitas y, por tanto, un desarrollo escolástico de primer nivel, pues el mismo Caro piensa que:

En la severa escuela de la Edad Media adquirió el espíritu humano aquella firmeza revestida de sagacidad a que se deben los maravillosos descubrimientos de que hoy justamente se envanece, y aun allí podemos decir con Herder, que se fijó la lógica moderna. Construida esta lógica en común herencia de los pueblos europeos, la recibe el niño con el lenguaje por ella

¹²¹ Aquí religión significa religiosidad humana (o *Mitos*) y no religión cristiana católica, que es como trata de ubicarla Caro en términos de su supuesta función como única portadora de principios fundamentales de las ciencias, es decir, Caro pretende tomar la teología cristiana católica como la sola responsable de los objetos abstractos de la filosofía y el origen primitivo de las ciencias.

formado y la respira en la atmósfera de civilización que ella ilumina.¹²²

Como el mismo Caro nos da a entender, esta lógica no es más que la lógica escolástica del pensamiento argumentativo, del pensamiento demostrativo que no sólo lo hace suyo sintiéndose un ejemplo excelso en el siglo XIX, sino que orgullosamente, por su vigente efectividad retórica, la muestra como la ejemplar lógica que fijó la lógica moderna. Esta cuestión no para allí, pues existe una no gratuita referencia al precursor del romanticismo alemán, Herder, lo que muy a pesar de la propia e insistente distancia hacia el mundo protestante alemán por parte de Caro en este pasaje -citado anteriormente-, éste coincide con la *reacción “tradicionalista” herderiana* que rescata a la historia o mejor a la tradición como la herencia que guarda los valores culturales en las costumbres de los pueblos e incluso hace posible la formación misma de los pueblos. Esta conexión nos revela el por qué Caro interpreta -similar a los románticos- a la tradición como sabia lógica y al lenguaje *–al Logos-* como expresión de la cultura como visión de mundo de un pueblo o nación; entendido el lenguaje como transmisor fundamental de la tradición más que como una simple herramienta de la “razón pura”¹²³.

Sin embargo, también debemos explicar la filiación escolástica y la pasión retórica de Caro como un método deliberado y premeditado de refutación, es decir, que para sostener premisas cuyas consecuencias tienden a ser cerradas y absolutas, como la defensa de los dogmas católicos, *tiene que existir un auténtico diálogo con el adversario o puntos en común así estén en mutua discordia* (como la común problematización de la moral y el derecho junto con cierto contraste de teorías del conocimiento), es decir, puntos en los que se le pueda demostrar los errores epistemológicos y netamente lógicos al contrario de su

¹²² Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 548. El texto original fue publicado en los *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, tomo IV, Año 1870, segundo semestre, págs. 306-396.

¹²³ Véase el texto de Johann Gottfried Herder, “Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad”, en: *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982. En este texto Herder nos menciona con sorprendente similitud a las ideas de Caro que, “En todos los países, la más antigua filosofía y forma de gobierno ha tenido que ser originariamente teología, y ello de forma natural.” p. 281. En este libro Herder se empeña en generar una reacción consciente contra la ilustración francesa por medio de su elocuente “otra filosofía de la historia” como respuesta a la *filosofía de la historia* volteriana; en este trabajo también trata de rescatar de la ilustración, el concepto de *pre-juicio* en su *sentido positivo* como lo que la tradición lega al niño o incluso al hombre para que conozca la herencia sabia de su cultura, es similar al *argumento de autoridad* como enseñanza de un fondo común de ideas defendido por Caro. De todos modos, hay que diferenciar entre el humanismo de tipo romántico herderiano y el humanismo de tipo latino-neoescolástico carista.

teoría filosófica, como su posible contradicción teórica en una aplicación jurídica. A partir de esto, Caro intenta dejar literalmente invalidado al interlocutor para demostrarle o convencerle de los vacíos de su discurso y poder introducirle la infalible funcionalidad de las leyes morales católicas, que, en su concepto, son inmutables y a la vez el único medio -ahora comprobado como tradición aún válida y viva- de hacer política y de ejercer el derecho.

Ahora bien, si el interlocutor directo no decide reconocer el error epistemológico de su teoría para adherirse a la funcionalidad de las viejas tradiciones, esto nos enseña el *objetivo retórico primordial* de tales polémicas, el cual radica en que al ser publicados los textos -predominantemente como prensa- nos revelan que Caro pretende *persuadir más* a quien está participando indirectamente de la controversia (lector o audiencia general de la prensa) que al que también, en últimas, es un adversario igualmente dogmático, a pesar de que pueda errar a veces en su lógica argumentativa e incluso epistemológica.

En este sentido, cavilar sobre la importancia de la retórica y la sofística para Caro, lleva a pensar que para este intelectual, el estudio y la enseñanza de la *filosofía secular y eclesiástica era en sí misma* algo práctico en tanto sirviera para ejercitar la elocuencia:

La filosofía un gimnasio en que el entendimiento pone en ejercicio sus fuerzas y se apercibe para la sagaz apreciación de los hechos, para el hábil manejo de la polémica y el uso elegante de recursos oratorios (...) Quiero decir, en suma, que en la enseñanza de la filosofía debe siempre consagrarse alguna atención al ejercicio práctico de la argumentación, que es el arma del entendimiento.¹²⁴

En pocas palabras, la tarea filosófica colosal de Caro tiene como razón de ser su *vocación misionera* de persuadir el alma de las personas hacia el lado católico, su estrategia fue usar su conocimiento filosófico -o si se quiere retórico- contra los políticos opositores y, su elocuente piedad religiosa, para el pueblo raso. Por ende, esto nos lleva a concluir que *los relatos o discusiones de Caro -su misma narratividad- inician siempre de la más*

¹²⁴ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 547-548.

sencilla y común indignación moral, llegando a un nudo de densa filosofía y teniendo como desenlace o final a la más católica de las moralejas. Esto, que podría parecernos simple nos muestra como Caro cuando escribe conscientemente, siempre está pensando en sus objetivos políticos y misionales, pues su estrategia es usar la política como medio para la refutación filosófica de los adversarios ideológicos, pero este ejercicio debe tener sagradamente como fin no únicamente una discusión elevada, sino una conclusión abarcante y religiosa que incluya a los potenciales creyentes de la opinión pública, quienes convertidos al credo han de volverse nuevos medios políticos para la afirmación final y teleológica de las ideas conservadoras y católicas, si regresamos a los pensamientos de León Gómez nos indican que esas ideas católicas han de referirse a una audiencia universal: “Esto es lo que hace el *auditorio universal*, concepto clave de la teoría de la argumentación que expresa el ideal del hombre razonable, en Caro se convierte en la *comunidad de los creyentes en Dios*”¹²⁵.

2. Ética católica vs. ética moderna: fundamentos dogmáticos de una filosofía política tradicionalista

El catolicismo no concibe que las *verdades de razón puedan residir y emanar de la razón mundana o de las luces humanas*, sino que por medio de la *aceptación de las verdades de fe* o dogmas, de la existencia absoluta e irrefutable de la intervención de lo sobrenatural en todo lo natural y de la creencia en un mundo divinamente elaborado por Dios, es que nos pueden ser *reveladas las verdades de razón, bien por el milagro o bien, por los dones* que el creador da a sus criaturas. El hombre está de paso en el más acá (mundo) y debe por medio del ejercicio de la *fe*, de la *caridad* y de la *esperanza* -de las virtudes teologales-, estando bajo la tutoría y autorización de la Iglesia, buscar su salvación, su posibilidad de redención para alcanzar el más allá.

Para el catolicismo está primero, la Iglesia, la comunidad cristiana antes que el individuo, éste solo es lo que es porque primero tiene fe en la legitimidad de la autoridad de la tradición de su Iglesia universal y en la razón revelada que es enseñada exclusivamente a

¹²⁵ Adolfo León Gómez, *Op. cit.*, p. 178.

través de los padres y doctores de la Iglesia católica. Al contrario, el racionalismo¹²⁶, influido en parte por el humanismo¹²⁷, plantea una razón natural e individual que se diferencia de los asuntos de fe, respeta la religión en materias de la divinidad y de lo sobrenatural, pero refuta la incidencia del dogma institucionalizado católico en los asuntos del saber mundano, de la *mecánica de la naturaleza*; no elimina el más allá pero reivindica la libertad de la razón y la *existencia activa* en el más acá. Habla del descubrimiento individual de la verdad como *experiencia autorizada* de toda racionalidad mundana: *la verdad* no reside exclusivamente en los textos autorizados de la tradición como dogmas irrefutables, sino que, por una parte, habita en la razón pura que duda metódicamente de lo existente y, por otra, en la creencia del individuo en la Divinidad, más no necesariamente en la catolicidad.

En parte, los racionalismos de carácter liberal son posibles por el protestantismo, ya que no consideran como una necesidad la mediación de la Iglesia católica para el ejercicio de la fe, pues antes de ser comunidad, la fe es individualidad (se es sacerdote de sí mismo); con ello, se rompen entonces los estrechos lazos entre el poder temporal y el eterno, entre el Estado político y la Iglesia católica. Ya no se plantea la conformación de un cuerpo-social jerarquizado que se debate en el problema del libre albedrío, sino en la realización de una sociedad de individuos libres e iguales fundada más en una *antropología filosófica* de

¹²⁶ Al respecto del racionalismo pionero o cartesiano que inaugura "... un mundo secular que el pensamiento moderno desde Descartes había propiciado sin punto de retorno. Sin negar a Dios, el racionalismo había comenzado a deslindar el campo desde donde era legítimo ocuparse de Él y el campo desde donde era legítimo hacer ciencia." Fragmento tomado de, Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, vol. 1, Colciencias, Ediciones Foro Nacional por Colombia, Ediciones Uniandes, Editorial Universidad de Antioquia, Colección *Clío*, 1997, pp. 89-90.

En la cuarta parte de su *Discurso del método* Descartes lo titula "Pruebas de la existencia de Dios y del Alma humana o fundamentos de la metafísica", esto implica que las pruebas son dadas a partir de la razón pura y a pesar de que ésta está fundamentada en Dios y en las ideas innatas, el gran giro filosófico reside en que es desde la máxima "yo pienso, luego existo" se instaura la única certeza irrefutable, que consiste en que, así se niegue la propia existencia, esta operación sólo puede hacerse por medio del mismo pensamiento; por tanto, es la conciencia de la propia existencia la única vía posible para formular cualquier *criterio metafísico* de lo 'real'. Lo que incluye la acción de los hombres o de su conducta, permite lo que sería después en Kant, en el campo ético, la formulación secular acerca de la moral y, en el campo del conocimiento, en el caso de los materialistas, una explicación de la esencia de lo real como materia creada por la acción de sí misma, ambas explicaciones son pues libres o racionalistas dado que es el mismo hombre con su pensamiento secular quien intenta definir qué fundamenta la existencia.

¹²⁷ La actitud y posición humanista concibe al "hombre libre para su humanidad y encuentre en ello su dignidad" lo que implica un nuevo margen de maniobra para reflexionar sobre la moral, lo que conlleva al nacimiento de las teorías éticas laicas propias de las políticas liberales. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Cuadernos Taurus 21, Taurus ediciones, 1970, p. 16.

origen humanista expuesta en el ámbito de las cosmovisiones (subjetividades contrastadas), cuyo fruto más acabado será el desarrollo de la *ética autónoma* kantiana -la ley moral está dentro de sí mismo- diferenciándose radicalmente del microcosmos católico compuesto verticalmente por el creador y sus criaturas, cuya ética legítima, ha de ser exclusivamente de carácter teologal, del hombre creado (como razón de su fe en Dios), caído (como razón del ejercicio de la caridad) y redimido (como razón de la divulgación de la esperanza)¹²⁸.

Esta digresión filosófica¹²⁹ nos permite ver por qué el liberalismo radical si pretende *modernizar* -dotar de principios ilustrados- la política, pues trata de demoler la incidencia universalizante de la filosofía y teología católicas (de sus principios ético-morales) expresada en su religión catequético-doctrinaria, en especial por sus *implicaciones e incidencias* en las costumbres sociales generales, incluyendo las políticas (la unión de la Iglesia y el Estado). La filosofía moderna, con nombre propio adoptada y adaptada por los radicales, es el utilitarismo del jurista y pensador inglés Jeremy Bentham; esta corriente aunque reformula varios conceptos de la filosofía ilustrada del siglo XVIII conserva los principios fundamentales de los racionalismos acordes con el liberalismo; pero además de dicha corriente utilitarista, se trata de introducir el método moderno de enseñanza, el pestalozziano¹³⁰ –inspirado en Rousseau– en la instrucción pública. Este proyecto busca

¹²⁸ Aquí es preciso anotar el aporte a este tema por parte de Martin Heidegger, acerca de la moral cristiana como, "...la doctrina fijada por la teología cristiana acerca de un hombre creado, caído y redimido", por tanto la única forma inicial de oposición filosófica a esta teología fue el humanismo, pues éste "designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre", así, entonces el giro reside en que el hombre es ahora el centro de toda discusión (su libertad racional como autofundamento de sus acciones) de ahí que "Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral", Martin Heidegger, "La época de la imagen del Mundo", en: *Camino de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 91.

¹²⁹ Debemos afirmar que la filosofía no sólo es condición del tema que tratamos sino que compone estructuralmente nuestro tema histórico en cuestión, pues en consonancia con el profesor Gonzalo Soto Posada, en su aparte "*Respublica et philosophia* o creada la República, la filosofía entra en sus juegos de verdad y poder", afirma que "consolidada la República, aparecen los dos partidos de nuestra tradición, partidos que comienzan a discutir sobre el Estado, la legitimidad, el poder, la religión, la historia, la constitución, la organización política del Estado, la educación, las relaciones Estado-Iglesia (...) En todas estas discusiones, todo el siglo XIX hizo uso de la filosofía para fundamentar sus tesis sobre los temas anotados." Gonzalo Soto Posada, "Latín y Cultura en Colombia: rastreo a través de la lengua latina de la presencia de la cultura española en la historia colombiana", en: *Historia y Sociedad*, N.º. 12, Medellín, octubre noviembre de 2006, pp. 152-153.

¹³⁰ Johann Heinrich Pestalozzi, pedagogo suizo (1746-1827), uno de los logros de su pensamiento es haber logrado afianzar conceptos pedagógicos que promueven la confianza en las facultades sensoriales de cada individuo para aprender y adquirir conocimientos, en su pensamiento prima la fe en la autonomía sensitiva natural del niño más que el pecado original de todos los hombres como condición de desconfianza a sus actos. En Pestalozzi, importa más estudiar las intuiciones esenciales sobre el mundo que centrarse en mantener la visión de una *naturaleza inferior* que debe ser domesticada por las *facultades superiores*, que en esencia eran

implantar paulatinamente con todas las reticencias –en especial eclesiásticas y conservadoras– una ética moderna divergente de la católica. Lo cierto es que toda filosofía sea moderna o “pre-moderna” contiene presupuestos no solo ético-morales, que son los de más peso político, sino también ontológico-metafísicos y epistemológicos.

Así, en el campo de la acción discursiva y de la controversia política, se activan y se juegan a la vez los presupuestos o estadios filosóficos señalados, puesto que, los unos presuponen y sustentan a los otros, y esto se traduce en la elaboración de una *filosofía política* que fundamenta cualquier frontera ideológica¹³¹. Tal juego es la clave para entender que a pesar de algunas difusas o ficticias diferencias –sobre todo en el campo económico e incluso sociológico– entre los partidos o grupos conservadores y liberales radicales *hay en el fondo de sus discursos una filosofía política* más o menos bien definida y diferenciada, sobre todo en el campo de sus “fuentes de inspiración” y en la defensa de algunos sistemas de valores o axiologías. En especial, los referentes a las costumbres –lo ético-moral–, o sea, al modo de elaboración de una *política cultural*, lo cual incluye la concepción y práctica de la doctrina religiosa, pero también el ejercicio de las ciencias y las aplicaciones político-ideológicas de sus conocimientos.

Se ha dicho con cierta razón que la diferencia ideológica más notable entre los partidos conservador y liberal radical reside en sus diferentes posiciones filosóficas con respecto al “*problema religioso*”¹³². El partido conservador manifestó desde sus inicios su apoyo a los resultados de la propia experiencia y no a los posibles cambios radicales de, hasta ese momento (de la formación de los partidos entre los años de 1848-1849), una

siempre heterónomas, pues, vienen de una autoridad exterior a la conciencia del niño y del hombre que desconfa de su naturaleza pecaminosa. Así lo relevante, es el fomento guiado de la natural autonomía del individuo y no la negatividad de su corruptibilidad como ser material, estos son algunos de los conceptos que llamaron la atención a los pensadores liberales. Véase, Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia...* *Op. cit.*, p. 61-64.

¹³¹ Aunque el uso de términos como filosofía e ideología posean una relación mutua de sentido, es clave especificar que un contenido filosófico no necesariamente es ideológico, mas una ideología requiere siempre el conocimiento filosófico para existir; la razón de esta diferencia es que la ideología es el cuerpo argumental y retórico de la praxis política en ámbitos como la opinión pública y el debate partidista, la filosofía es la estructura de conceptos que soporta dichos debates y participaciones de la ideología en su realización política. Por tanto, distintas ideologías requieren para ser apropiadas en las luchas por el poder político sus propias teorías del conocimiento, sus propias acepciones éticas y sus propias formas de gobierno o conceptos de Estado.

¹³² Véase, Álvaro Tirado Mejía, *Op. cit.* p. 155-183.

virtual teoría liberal radical¹³³. Así, los conservadores, según este enunciado de apoyo a la experiencia pretérita, *tienden* a proteger de un modo *relativo* el *statu quo*. Sin embargo, en la historiografía no siempre se ha explicado con cierta profundidad las *razones filosóficas* que producen grandes discrepancias, pues la visión fácil de un partido conservador retrógrado, atrasado por sus valores ‘cuasimedievales’, doctrinario y fanático de la Iglesia católica, es una generalización bastante hiperbólica de sus elementos intelectuales que, *no siempre*, se presentan como anti-modernos sino elaborados, críticos y consistentes.

Al inicio, se insinuó que el tradicionalismo de finales del siglo XIX pretende no solo *postular* sino también *recuperar* la tradición como fuente privilegiada de la autoridad, puesto que, para legitimar su propia forma de dominación política debe, como dice Ricoeur, tratar siempre de ganarse nuestra afinidad y simpatía, pues “Todo sistema de liderazgo requiere no sólo nuestra sumisión física sino también nuestro consentimiento y cooperación”¹³⁴. Por tanto, esta corriente filosófica tradicionalista intentó de diversas maneras lograr este objetivo con la incorporación de sus conceptos de autoridad al *cuerpo político conservador* a través de la defensa de los resultados de la experiencia de la tradición que son representados por la religión católica; de este modo, coincide en la reivindicación de su autoridad, aún más, si sabemos que esta corriente filosófica se conoce también como *tradicionalismo católico*. Este fortalecimiento de la cultura política conservadora de fin de siglo -cuyo partido sirve de vehículo de representación ante las masas- va a ser reforzado por el aporte contundente de las tesis y argumentos polémicos de Miguel Antonio Caro, pues a este intelectual lo incita la preocupante y acelerada penetración de axiologías no católicas, puesto que parte de lo que sólo era proyecto de los liberales radicales a mediados de siglo, era ya un hecho, en los inicios de la década de los 70⁸, en aspectos tales como la implantación de las *reformas instruccionistas* que abogaban por una educación pública y laica, conocida también como la institución del polémico Estado Docente¹³⁵.

¹³³ Coloco aquí *liberal radical* para caracterizar la doctrina sistemática de reforma institucional -de corte civilista- del Estado emprendida por la alteridad ideológica de los conservadores, en sus ámbitos religioso, educativo, electoral, jurídico.

¹³⁴ Paul Ricoeur, *Op. cit.* p. 55.

¹³⁵ Olga Lucia Zuluaga nos explica que, “se denomina instrucción pública, en el siglo XIX, toda actividad de enseñanza reglamentada y vigilada por el Estado, entendido este como un estado docente, y que definía en lo dogmático y en lo científico, lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero, según versión de Miguel Antonio Caro. Dicha reglamentación y vigilancia implicaba que el estado docente se reservaba para sí toda la libertad

Por tanto, el programa filosófico e ideológico tradicionalista que fundamenta intelectualmente o, incluso académicamente, la reforma política de Rafael Núñez¹³⁶, *consiste más en una recuperación o “Regeneración”* que en una re-conversión anti-moderna de la cultura en general y de *su* historia más recóndita.

La batalla ideológica del tradicionalismo católico se enfoca en minimizar o, si es posible, ‘neutralizar’ la paulatina *secularización* del Estado activada después de la Revolución Francesa que se apoya en la idea de un Estado racional Ilustrado que tiene gran influencia sobre el proceso de formación de las Repúblicas hispanoamericanas, pues al reivindicar al individuo que vive en sociedad más que al ideal *comunitario* de una Iglesia y un Estado fusionados, se producen unas consecuencias que son para el tradicionalismo conservador, lo más negativo de la filosofía de la Ilustración¹³⁷. El mismo Caro es explícitamente adversario de los principios dieciochescos pues les adjudica la causalidad negativa de la independencia de España: “Dominados de ideas filantrópicas en que los imbuyó el enciclopedismo francés, (...) sin considerar la expulsión de los jesuitas por Carlos III, y la propaganda volteriana de los consejeros y validos de aquel monarca y de su inmediato sucesor, eran los verdaderos errores que ellos estaban purgando, las causas que de cerca determinaban la pérdida de las Américas...”¹³⁸. Además, en materias de ciencia y en especial de gramática y filología, los trabajos de Caro se enfocan hacia la demostración de los errores de la Ilustración:

A *La Luz* enviaré el artículo que me ha pedido el doctor
Núñez; será más filosófico que literario. La idea será que una obra
como su Diccionario de usted (Rufino José Cuervo) y otras

de estudios, fijando el método, las instituciones y los sujetos de enseñanza”, Olga Lucia Zuluaga, *Pedagogía e historia: la historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber*, Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1987, p. 163. En este contexto, el Estado Docente contrariaba para Caro el ideal católico de una instrucción implantada y censurada exclusivamente por la autoridad de la Iglesia.

¹³⁶ En relación a los escritos de Núñez que dieron pie a sus ideas reformistas, véase especialmente Rafael Núñez, *La reforma política en Colombia*, tomo IV, Bogotá, Biblioteca popular de cultura colombiana, 1946.

¹³⁷ Fernán González nos señala que la resistencia de la Iglesia a las ideas ilustradas, de un Estado secular, reside en que concibe en la unión de ambas potestades la expresión de la sociedad ideal, de un estamento sagrado que legitima al otro estamento terreno, dos jerarquías recíprocas, “Esta ligazón llevaba a pensar las relaciones Iglesia-Estado con base en un modelo ideal de una sociedad medieval profundamente idealizada. De allí la insistencia en dos poderes, espiritual y material, dos sociedades perfectas una frente a otra y la dificultad en aceptar la legítima autonomía de la sociedad secular.” *Op. cit.* 170.

¹³⁸ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura hispánica, 1951, p. 60.

semejantes no hubiera podido componerse, ni aun concebirse, bajo la influencia de los falsos principios que dominaban en el siglo XVIII, cuando se creía que el lenguaje era capricho, la gramática reglamento revolucionario; y de aquí tomaré pie para mostrar el parentesco entre la filología de la Enciclopedia y la Revolución Francesa.¹³⁹

Asimismo, la axiología del tradicionalismo católico no admite ningún tipo de filantropía, pues ésta es la expresión moderno-burguesa que desplaza la virtud teologal de la caridad cristiana¹⁴⁰. En la obra de Caro, a propósito de su filosofía política-moral, se realizan varias apologías en favor del ejercicio de la caridad en vez del de la filantropía, pues esta última es asociada a los negocios mundanos y materiales: “Lo mismo puede decirse de la pobreza. El género humano es en gran parte *naturalmente* pobre, y no puede salir de este estado sino *sobrenaturalmente*. Hay que darle al siervo la dignidad de alma redimida, al pobre el orgullo de sus dotes espirituales, al débil la fuerza de la virtud; y esto sola la religión puede hacerlo con divinas enseñanzas.”¹⁴¹ Estas enseñanzas legadas por la divinidad son las virtudes teologales de la esperanza y la caridad que con la fe forman la armonía cristiana de una sociedad comunitaria *naturalmente jerarquizada y sobrenaturalmente nivelada*; los hospitales y las obras pías son una forma de “distribución de riqueza” bastante alejada del modelo filantrópico de patrocinio y competencia burgués, de allí que, “Nuestro Señor Jesucristo, permitiendo con un vaso de agua dado en su nombre pudiésemos corresponder a sus beneficios, sacó la caridad de los términos de la compasibilidad, la ensalzó con la gratitud, y la hizo fundamento de la religión.”¹⁴² En suma, Caro combate la civilización moderna en sus caracteres ético-morales y metafísicos, porque

¹³⁹ Citado por Malcolm Deas, *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1993, p. 44.

¹⁴⁰ En el caso antioqueño tenemos una mixtura de la caridad y la filantropía, pues muchas de las sociedades benéficas de origen laico patrocinadas y fundadas por importantes empresarios y comerciantes, a pesar de estar en la lógica de las asociaciones filantrópicas propias de la modernidad decimonónica, se caracterizaron por adoptar filosofías netamente católicas aun cuando fueran administradas por particulares cuya fuente de riqueza eran actividades de corte burgués. Tal como sostiene Patricia Londoño para el caso antioqueño, “Más aún, muchas fundaciones seculares se inspiraban en el concepto general de la caridad cristiana”, de estas, la Sociedad de San Vicente de Paúl fue una de las más representativas, el texto es un fragmento de Patricia Londoño, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004, p 211.

¹⁴¹ Miguel Antonio Caro, “VENGA A NOS EL TU REINO” de 1871, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 743.

¹⁴² Miguel Antonio Caro, “En el ‘ALBUM DE LA CARIDAD’” de 1884, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p.1034.

toda política basada en éstos es considerada por él como un retorno al paganismo; para él, la sociedad civilizada ha de ser católica, ya que la Iglesia declara la guerra “... al panteísmo, al naturalismo, al racionalismo, a todos esos abortos del protestantismo...”¹⁴³; por tanto, la auténtica civilización ha de fundarse en la Iglesia que es obra de Jesucristo y que la encomendó a sus apóstoles. Esta misión católica o universal, Caro la describe fervientemente en su texto *La Conquista*¹⁴⁴ apelando simultáneamente a los conquistadores y al clero:

... el misionero de paz que armado con la insignia del martirio domestica los hijos de las selvas y muchas veces rinde la vida por Cristo; el indio que azorado y errante vaga con sus hijos puestos en el seno (como decía Horacio de los infelices que en su tiempo eran victimas de iguales despojos sin las compensaciones de la *caridad cristiana*), o que gime esclavizado por el duro encomendero; (...) defendido con arrebatada elocuencia en el Consejo del Emperador por un fraile entusiasta como Las Casas, o protegido por leyes benéficas y cristianas, o convertido a la de amor y justicia por la paternal y cariñosa enseñanza de religiosos dominicos o jesuitas...¹⁴⁵.

Nótese que Caro es profundamente religioso pero también un excelente académico; no solo es un erudito de la tradición, sino que está versado en el campo de la historia, de la hermenéutica jurídica, de la teología –incluyendo la exégesis–, de la gramática y la filología; es un intelectual que *participa de la política refutando tesis académicas que fundan acciones políticas y proponiendo nuevas tesis para nuevas políticas*. Las controversias son inherentes al trabajo de este pensador, en éstas despliega sus

¹⁴³ Miguel Antonio Caro, “La nueva Civilización” de 1875, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 629.

¹⁴⁴ Este artículo fue originalmente publicado como la introducción a la “Historia general de la conquista del Nuevo Reino de Granada”, de Lucas Fernández de Piedrahita, Bogotá, imp. de Medardo Rivas, 1881, págs. III-XIII.

¹⁴⁵ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico*, *Op. cit.*, p. 58-59. (La cursiva es nuestra). Para examinar el asunto sobre como debía interpretarse la caridad cristiana en el siglo XVI y su relación con la conducta de los conquistadores y evangelizadores de los indígenas, véase los apuntes filosóficos sobre la discusión teológica entre Bartolomé de las Casas y Juan de Sepúlveda del profesor Gonzalo Soto Posada, “Latín y Cultura en Colombia...”, *Op. cit.*, pp. 139-140.

conocimientos científicos y filosóficos para formular los discursos y fundamentar el proceder político de la Regeneración.

Como ideólogo de la Constitución de 1886, Caro puso en función todos sus argumentos histórico-filológicos acerca del origen de una plausible nacionalidad; por ello, también participó en la discusión polémica sobre la reforma liberal a la instrucción pública, contra-argumentando al ideólogo liberal radical, Ezequiel Rojas, en la Universidad Nacional y en la prensa bogotana entre 1868 y 1870¹⁴⁶. Este debate fue de gran trascendencia para la cultura política colombiana pues los argumentos epistemológico-lingüísticos de Caro demolieron en algunos aspectos el utilitarismo de Bentham y el sensualismo de Destutt de Tracy¹⁴⁷, abriendo el paso a la “Regeneración” de la educación y del Estado. Además, es notorio que la política y el discurso académico en el siglo XIX se muestran estrechamente ligados: “‘Derrotada’ académicamente la introducción de textos de Bentham y Tracy en 1870, fue derrotada su posibilidad política en la guerra civil de 1876 y en las subsiguientes negociaciones sobre la enseñanza religiosa en las escuelas oficiales, en donde se impuso el clero católico, encabezado por el arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez.”¹⁴⁸

Ahora bien, El tradicionalismo católico veía en el utilitarismo y en el sensualismo¹⁴⁹ unos principios ético-morales modernos anticatólicos, reflexionaba con razón que si se seguían introduciendo los textos de Bentham y Tracy en las universidades y el método de enseñanza moderno pestalozziano en las escuelas, se podría efectuar una drástica reconfiguración en las costumbres eminentemente católicas de un pueblo históricamente guiado e instruido por los dogmas de la Iglesia. La política conservadora-traditionalista

¹⁴⁶ Para estudiar en detalle los asuntos sobre la obligatoriedad de las doctrinas de Bentham y Tracy en la Universidad Nacional, la presión del congreso a la institución educativa a favor de estas doctrinas, la polémica suscitada por los textos de análisis de M. A. Caro, Manuel Ancizar y Eustaquio Álvarez para evaluar la actualidad científica del sensualismo, las argumentaciones -publicadas en la prensa- de Caro en La *República* de Bogotá contra el utilitarismo de Ezequiel Rojas y sus escritos del *Diario de Cundinamarca*, entre 1868 y 1870, véase Gilberto Loaiza Cano, *Manuel Ancizar y su época: biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*, Medellín, Editorial UDEA, fondo editorial EAFIT, 2004, p. 383-454, también Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.*, pp. 65-79, y especialmente la unidad 2 (“Miguel Antonio Caro y el problema del lenguaje”) de este trabajo de tesis.

¹⁴⁷ Caro con argumentos venidos de las nacientes “ciencias del lenguaje” confutó y refutó aspectos como la actualidad científica de la teoría del conocimiento de Tracy y las imposibilidades lógicas del derecho benthaniano.

¹⁴⁸ Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.*, p. 78 nota de pie de pagina # 24.

¹⁴⁹ Véase, Miguel Antonio Caro, “Estudio sobre el utilitarismo” de 1869, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 7-271 e “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 429-556.

estaba moralizada por la Iglesia, y se basaba en que, “El objeto de las ciencias políticas, así como el fin de los gobiernos temporales, es la felicidad de los pueblos”¹⁵⁰, y ésta solo podía alcanzarse a través de la ética católica y de los resultados exitosos de su experiencia: “Por esta razón la dicha y bienestar de los pueblos depende principalmente de la moralidad de los hombres públicos. Esta moralidad consiste no en vanas teorías, sino en saber gobernarse a sí mismo; o mejor dicho en saber obedecer a una ley superior: la ley de Dios.”¹⁵¹ Por tanto, “El temor a Dios es en la autoridad pública, la más sólida garantía de bienestar público”¹⁵²; esta actitud y posición constituye su parte dogmática, inflexible, exclusivista o doctrinaria, pues el mismo Caro afirma que, “A esta sencilla forma se reducen, a nuestro ver, los problemas políticos y sociales. La civilización es el cristianismo práctico. El cristianismo práctico es el catolicismo.”¹⁵³

El conservatismo-tradicionalista sostiene que la base de la sociedad -según sus preceptos- ha de ser la comunidad y en ésta se basa la *identidad* del individuo; y no puede ser que la identidad de la sociedad o de los pueblos se base en la identidad individual de sus sujetos sociales, que sería una posición liberal en sentido filosófico, *porque para el tradicionalista el orden político y social es subsidiario del orden religioso comunitario*, a diferencia de como lo plantea una antropología filosófica moderna que sostiene que el orden político y social es la expresión de la realización de una sociedad secular de individuos autónomos. Para la filosofía política tradicionalista católica, dice Caro, “los verdaderos intereses de la sociedad, así como los del individuo, no se cifran en el orden político sino en el orden religioso”¹⁵⁴; por estas razones el principio de utilidad de Bentham que dice “*busca tu provecho*”, que reafirma la individualidad más que la comunidad, no puede ser compatible con la ética teológica que fundamenta la filosofía política tradicionalista. Aquí vemos la radicalidad de la ideología conservadora-tradicionalista, que en materias de fe y moral es católica y no propiamente moderna, *pero esto no obliga que sea igualmente exclusivista en materias de ciencia*, como apresuradamente creyeron

¹⁵⁰ Miguel Antonio Caro, “Lo que interesa a los pueblos” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 723.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 723.

¹⁵² *Ibid.*, p. 723.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 724.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 723.

algunos liberales radicales subestimando a los pensadores católicos como radicalmente anti-modernos y retrógrados¹⁵⁵.

3. La pedagogía y la religión: refutación de la enseñanza inductiva desde una crítica lingüística y epistemológica moderna

Al preguntarnos ¿En qué presupuestos filosóficos se basó el éxito “*Regenerador*” de los argumentos epistemológicos de Caro, en contra del utilitarismo y el sensualismo liberal?, argumentaremos por qué el tradicionalismo católico tiene un aspecto modernista y científico. Este interrogante puede ser contestado con la ayuda del texto *Mirar la infancia...*, que aquí en esta sección de nuestra investigación nos presenta las premisas y consecuencias del debate suscitado por la Reforma Instruccionista efectuada por los liberales.¹⁵⁶

En este contexto, la refutación de algunos de los presupuestos del sistema de enseñanza pestalozziano y del sensualismo de Tracy, fue llevada a cabo por Caro, que por su moral y filosofía política -explicada en el punto dos- no puede coincidir con esta Reforma Instruccionista. Pero aquí la caracterización axiológica tradicionalista no basta para explicar como se refutó o regeneró tal sistema educativo, pues como indicamos, esta ética es incompatible, radical y doctrinaria con respecto a los sistemas modernos. Así, que para salir de esta complejidad ideológica debemos examinar las aporías -o inviabilidades de orden lógico- surgidas entre liberales radicales y conservadores tradicionalistas-católicos; tales aporías fueron transformadas o refutadas con la *contrarreforma Regeneradora de la Reforma instruccionista*. Pero, ¿Cómo se logró esta supuesta contrarreforma?; la respuesta adelantada es que tal fenómeno se conquistó *por medio de la refutación no ética (cosa imposible) sino lingüístico-epistemológica de los principios sensualistas liberales*.

¹⁵⁵ Al respecto Fernán González nos trae el testimonio del liberal mosquerista Rojas Garrido que en la Convención de Rionegro de 1863 expresaba de teólogos y clero que: “Ellos son “juglares de ciencia misteriosa” que usan el latín y ceremonias teatrales para deslumbrar a las gentes, explotando admirablemente “la triste condición humana” que lleva al hombre inculto a creer en lo maravilloso. (...) Lo mismo ocurre con la teología que inventaron los clérigos para “velar con sombras las verdades claras, sencillas y eternas de la religión de Cristo.” *Op. cit.* p. 183.

¹⁵⁶ Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia...* *Op. cit.*, especialmente el capítulo dedicado a la Reforma Pestalozziana.

Tal como enseña el texto *Mirar la infancia...*, la crítica teórica del origen sensorial de los conocimientos llevada a cabo por Caro deslegitima cualquier aplicación de los principios sensualistas. Caro es caracterizado por el historiador Malcolm Deas como un erudito y un gramático, como un ideólogo interesado por los problemas de la educación moral en relación con el poder y la política¹⁵⁷, pero este autor no alcanza a percibir que su preocupación por el lenguaje tiene implicaciones filosóficas trascendentales para la cultura política colombiana e incluso si se quiere para la misma cultura académica hispanoamericana. Caro logra refutar la filosofía fundamental del liberalismo colombiano *porque trasciende el campo de la gramática general y entra en el campo de la lingüística moderna o mejor de la filología moderna*. Al modernizar su discurso, Caro puede debatir *al mismo nivel* que los liberales, pero desde una óptica que ya desde Europa venía criticando con éxito al sensualismo y rebatiendo las tesis inductivistas en que se fundamentaban muchas de las filosofías modernas, incluyendo las practicadas en Colombia; “Caro refutó a Tracy, desde la ‘lingüística moderna’ incorporando los descubrimientos filológicos de Bopp en 1816, con lo cual arrasaba de paso con los sensualistas criollos, venidos y por venir”¹⁵⁸. Franz Bopp (1791-1867) es conocido por fundamentar la filología científica comparada; desde esta perspectiva Caro estaba muy adelantado a sus coterráneos, pues las teorías modernas de los liberales se basaban en el enunciado clásico “pensar es sentir”, lo cual suponía que los conocimientos tienen un origen sensorial, “... y la idea de un lenguaje que expresa uno a uno cada objeto percibido”,¹⁵⁹ cosa que es reformulada por esta filología científica comparada.

Con el supuesto epistemológico de “pensar es sentir” los liberales pretendían fundar la Reforma Instruccionista, formando niños y hombres que *aprendieran más por el ejercicio de la observación personal y la experiencia individual para adquirir conocimiento de modo más expresivo que repetitivo (catequético)*¹⁶⁰. Aquí está retratada la

¹⁵⁷ Véase, Malcolm Deas, “Miguel Antonio Caro y amigos: gramática y poder en Colombia”, en: *Del poder y la gramática*, *Op. cit.*, p. 25-60.

¹⁵⁸ Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.*, p. 67.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁶⁰ Al respecto Olga Lucia Zuluaga explica como en Colombia coexistieron dos concepciones de enseñanza diferentes en la instrucción pública elemental desde la reforma implantada por Mariano Ospina en 1844; la primera era el método lancasteriano de la enseñanza mutua (que tenía más aceptación en los medios conservadores, incluso del mismo Mariano Ospina) y el método pestalozziano (mas acorde con los principios liberales); así, con Pestalozzi, “... se pretendía sustituir el memorismo de la enseñanza mutua por una concepción integral de las facultades, donde la memoria solamente era una parte del conjunto.” Así mismo,

lucha por la libertad individual sobre los preceptos catequéticos dictados por la comunidad católica y, memorizados por obligación¹⁶¹. El método pestalozziano es por esa razón inductivo, porque cree que es por medio de los sentidos físicos de cada individuo que se forma la experiencia personal y la expresión de las cosas (lenguaje). Este modelo de enseñanza consiste en que el niño es guiado para aprender a través de la práctica y la observación de los objetos materiales, y por medio de la utilización natural de los sentidos, defendiendo ante todo la individualidad del niño en contra de la presión de la civilización. Este método de conocimiento sin duda contiene una ética moderna de la autonomía que los métodos tradicionales católicos excluyen por temor a los materialismos y a nuevas formas de religiosidad¹⁶².

Sin embargo, Caro refuta -sólo en un sentido epistemológico- este método de enseñanza, lo que realiza desde la crítica de ese supuesto estatuto absoluto de cientificidad del inductivismo o de la inducción sensorial como medio esencial de la adquisición del conocimiento. La refutación consiste en que los sentidos físicos no definen por sí solos la experiencia individual del aprendizaje, sino que ésta es el resultado de un proceso social e histórico que se funda en el lenguaje articulado y en los conceptos aprendidos que se encuentran condensados en la tradición lingüística de cada pueblo, la percepción sensible directa para convertirse en un mensaje interpretable debe mediar primero con el reservorio

“Por primera vez, las nociones de educación e instrucción, el método de enseñanza y los deberes del maestro se insertaron en el contexto de un *discurso sobre el hombre* y las facultades intelectuales.” Olga Lucia Zuluaga, “Entre Lancaster y Pestalozzi: los manuales para la formación de maestros en Colombia, 1822-1868”, en: *Educación y Pedagogía*, 13 (29-30), Medellín, enero-septiembre de 2001, pp. 44 y 46. Muchas de las ideas pestalozzianas fueron difundidas por medio de la creación de la Escuela Normal (para la formación de maestros con aptitudes en la nueva pedagogía) dirigida en Bogotá entre 1845 y 1851 por José María Triana, quien fue uno de los grandes pioneros de las ideas de Pestalozzi en Colombia.

¹⁶¹ En *Mirar la infancia...* se explica la trascendencia de la teoría pestalozziana para el saber pedagógico en general, “Pues lo cierto es que Pestalozzi demuestra que puede haber un proceso pedagógico netamente humano y empírico para producir resultados tanto intelectuales como morales, sin intervención previa de un saber y una autoridad sagrada, y este método se convertirá de allí en adelante, en patrimonio universal del saber pedagógico.” Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.*, p. 59.

¹⁶² Esta problemática política y moral de la pedagogía moderna en la instrucción pública colombiana es profundizada también por Olga Lucia Zuluaga, al explicar que la pugna básica de esta polémica reside en la divergencia entre dos estrategias de poder; la del poder político moderno y la del poder moral tradicional, en sus palabras, “... la estrategia del poder político antepone el hombre político al hombre moral, y las instituciones, sujetos y discursos que concibe y busca materializar, están ligados por la ley cohesionadora de la felicidad de las naciones con la moral política (...) debe **Redefinir** todo el orden colonial de la moral y formar un hombre diferente, arrebatándole para ello a la Iglesia la dirección de las conciencias. Para el poder político no será la conciencia el blanco de sus dominaciones, será el **Cuerpo** en medio de nuevos objetos de saber: la ley, la riqueza, la utilidad.” Olga Lucia Zuluaga, *pedagogía e historia, Op. cit.*, p. 170.

cognitivo intersubjetivo, es decir, con la tradición lingüística. Lo que significa que el lenguaje no es un instrumento netamente “subjetivo” al servicio de las facultades sensoriales “objetivas”, como pensaban muchos pestalozzianos y otros más como los sensualistas. Por ende, del argumento “lingüístico” de Caro podríamos decir que el éxito de su retórica política radica en que su discurso académico logra sostener consistentemente *que no se puede enseñar lo que ni siquiera puede fundarse epistemológicamente*; por tanto, con la explicación del lenguaje según los avances y descubrimientos de las “ciencias del lenguaje” se convalida académicamente la refutación tradicionalista y la reincorporación de la ética católica en las escuelas o, en otras palabras, de la tradición histórica -el catolicismo- que ha traído el medio cognitivo -la lengua castellana- que permite la misma realización lingüística de los colombianos.

La argumentación de Caro demostró -en términos lógicos y formales- que los *significados de los objetos nombrados* tienen una significación *no reductible a la inferencia inductiva* de los sentidos físicos, ni a la mera representación casuística de lo particular a lo universal propia de cada individuo, sino que los significados surgen más bien de procesos *amplios, colectivos y abstractos*, que parten por petición de principio de lo universal (la comunidad social y la tradición) a lo particular (el individuo, el niño):

Era, ni más ni menos, la imposibilidad de seguir creyendo en el valor universal de la función representativa del lenguaje, así como en el papel decisivo de la intuición en el proceso del conocimiento: si bien Caro es gramático, su referente no es ya la gramática general. Caro se sitúa en la perspectiva de la filología moderna, que ya no estudia cómo el lenguaje nace nombrando cosas y se convierte en letra, en escritura.¹⁶³

¹⁶³ Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.* p. 68. En esta perspectiva es posible contextualizar el trasfondo filosófico general en que se enmarca esta discusión entre dos teorías del conocimiento que inciden en las mismas posiciones políticas colombianas, tal como aparece en el trabajo del profesor Gonzalo Soto Posada, al afirmar que, “Es el duelo entre liberales y conservadores expresado en términos filosóficos: placer contra deber, útil contra ideal, contingente contra necesario, relativo contra absoluto, particular contra universal, sensible contra inteligible.” Gonzalo Soto Posada, “Latín y Cultura en Colombia...”, *Op. cit.*, p. 154.

M. A. Caro se sitúa en este campo, en la perspectiva teórica de la novísima modernidad o “modernos recientes” que reformula o recapitula la óptica de los modernos clásicos en extinción como Ezequiel Rojas¹⁶⁴. Las implicaciones filosóficas de estos debates decimonónicos tienen un indiscutible impacto social y epistemológico en los futuros modos de hacer política cultural en Colombia¹⁶⁵.

Ahora bien, es necesario reconocer que a pesar de este golpe académico al sensualismo (y a los nuevos métodos pedagógicos importados) los liberales siguieron siendo modernos en la construcción de una ética civil no confesional, sin embargo, no actualizaron su discurso filosófico en el campo *de las ciencias* lingüísticas en formación, esto dio cierta ventaja técnica o científica al tradicionalismo católico de Caro, puesto que, en aquella época *las ciencias sustentaban la legitimidad pública de muchas de las prácticas políticas de impacto*, pues el campo de la ciencia tiene la virtud de dar legitimidad a los discursos políticos *pues les dota de gran capacidad retórica*; podríamos afirmar entonces que las ciencias en un sentido estricto son pura investigación pero en un sentido laxo son una especie de “nueva religión” o, mejor aún, de recurso ideológico-político. De hecho, a finales del siglo XIX y, aún hoy, las ciencias tienen tanta credibilidad en la opinión pública que quien las domine y las encamine hacia objetivos políticos puede fácilmente formar doctrinarios¹⁶⁶.

Sin embargo, el hecho que los tradicionalistas católicos no admitieran éticas no confesionales o modernas no les impide modernizarse en otros campos del saber. Por ello, no puede situarse a los tradicionalistas católicos o a la *intelectualidad católica* al mismo nivel de los fanáticos y de los católicos vulgares, pues, como vemos, Caro era consciente del poder negativo de la ciencia para la doctrina católica, *pero también de su potencial altamente positivo y retórico*; de allí que el camino adoptado por este “tradicionalismo

¹⁶⁴ Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁵ Según los autores de *Mirar la infancia...* la victoria académica de este tradicionalismo aliado con los nuevos estudios de las “ciencias del lenguaje” logra consolidar ya con los gobiernos de la regeneración el control de la educación pública, y con el Concordato de 1887, prepara la entrada del país al siglo XX lleno de censuras, vetos y modificaciones a las innovaciones científicas que ponen en riesgo la moral cristiana del catolicismo “Así, el país entra al siglo XX dotado de una explosiva serie de filtros, de rejillas para apropiarse de la modernidad científica y sus implicaciones ético-filosóficas.”, *Ibid.*, p. 71. Podemos decir que conceptos como “rejillas” y “filtros” se refieren a las estrategias discursivas usadas para moldear una experiencia de verdad, en este caso científica, con los objetivos políticos o de poder de una ideología o una forma de dominación simbólica como la instrucción moral del catolicismo.

¹⁶⁶ Véase también a Leonardo Tovar González, “Ciencia y Fe: Miguel Antonio Caro y las ideas positivistas”, en: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época 1843-1909, Op. cit.*, pp. 33-55.

modernizado”¹⁶⁷, tenía una actitud dogmática en el *campo ético-moral* que estaba imbricado en el *político* y por añadidura en el *pedagógico*, pero esto cuenta también para los liberales radicales que aunque por mucho que pusieran en acción una ética no confesional, su propuesta, al ser política, gravitó siempre en el problema pedagógico de la eticidad de los principios históricos de la moral religiosa.

4. ¿Filosofía o teología de las ciencias?

Ahora bien, volviendo al problema del Estado Docente, para comprender el proyecto tradicionalista en relación con las ciencias es necesario afirmar que la secularización o laicización del Estado se dio realmente pero de modo “incompleto”, esto se debe a que el problema de cómo fundar y bajo que presupuestos, una ética con una “moral nueva” pero correcta socialmente, hizo que en la pedagogía persistiese unos principios religiosos o cristianos a pesar de que se adoptaran modelos modernos de enseñanza con el rótulo de ética laica incluido, pero el hecho de que tal ética fuese considerada moderna no la hacía necesariamente atea, sino que, como se sabe, es religiosa, solo que es una *religión individualizada* e incluso cristiana que permite la escisión -y en esto reside la laicización- del Estado y la Iglesia católica de carácter comunitaria. Más en Colombia con los radicales no se efectúa una eliminación de la religión sino una *redefinición política de sus límites*. Esto legitima el que Caro pueda achacarle a los liberales radicales que la política se sigue relacionando con la moral, la religión y, en últimas, con lo natural humano -como es obvio- pero sobre todo con lo sobrenatural sobrehumano.

La intelectualidad católica fundamenta la Regeneración y su carácter progresista porque *no* lucha contra la ciencia natural sino que la promueve cuidándose de las filosofías metafísicas y morales subyacentes a ésta, como el sensualismo y el materialismo. Es más, el tradicionalismo trata de fundamentar el lado metafísico de la ciencia, pues la ciencia natural mostraba los hechos naturales visibles del cuerpo humano por medio de la teoría científica, como su composición fisico-química, *pero no puede mostrarles los*

¹⁶⁷ Para profundizar sobre la característica modernizante de este tradicionalismo, véase el texto de Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Op. cit., pp. 298-379.

sobrenaturales invisibles a la ciencia, ya que al estudiar el cuerpo de un humano, éste ha de tener un *alma*, lo cual se evidencia como una verdad que es prácticamente universal para la época y, evidentemente, en Colombia.

Por tanto, los vacíos metafísicos y morales de las ciencias fueron llenados por la filosofía cristiana católica, por la racionalidad de la fe que se encarga de las ciencias morales y políticas, colocando filtros y rejillas ideológico-conceptuales a las filosofías modernas. Con el reconocimiento de la autonomía de los objetos de la ciencia natural y de la filosofía cristiana católica se reconoce su complementariedad, esto es “... para conservar la filosofía como *guía moral del sentido de la experimentación* (científica): ésta es la fórmula de la modernidad católica.”¹⁶⁸ Esta intervención filosófica entre la ciencia y la religión funda la coherencia y posibilidad de aplicación y legitimación social de las políticas de control cultural de la Regeneración y de sus conceptos ideológicos autoritarios. A pesar de que los radicales intentaron secularizar la “cultura colombiana” no alcanzaron o, mejor, no tenían los conceptos para secularizar radicalmente la filosofía en general, para emanciparla de la teología, lo que fue aprovechado por los enormes conocimientos sobre teología e historia de la filosofía que poseía Caro y por extensión sus argumentos tradicionalistas católicos. Por tal razón, la secularización de la filosofía y las ciencias naturales y políticas en Colombia es un asunto que fue muy debatido en el siglo XIX y que definió la adopción de muchas de las características de nuestras formas de interpretar las relaciones entre saber y moral.

5. La función ideológica y contra-ideológica: la aporía radical y la crítica tradicionalista

La intelectualidad católica¹⁶⁹ después de luchar largo tiempo contra la ciencia moderna por invadir las explicaciones que la teología ofrecía de la cosmología y demás saberes, comprendió con la ideología tradicionalista y con el neoescolasticismo que debía ceder el terreno, en algunas materias, que se referían a la cosmología entendida como

¹⁶⁸ Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.*, p. 94. (La cursiva es nuestra).

¹⁶⁹ Para conocer con más detalle las corrientes de la intelectualidad católica en Colombia véase, Leonardo Tovar Gonzáles, “Tradicionalismo y neoescolástica”, en: Germán Marquinez Argote (coordinador editorial), *La filosofía en Colombia -historia de las ideas-*, Bogotá, Editorial El Bicho, 1997.

Physis (naturaleza-física.) Pero no podía ni debía ceder nada a las consecuencias filosóficas subyacentes a las ciencias naturales o físicas, tales como indirectamente son el sensualismo y el utilitarismo, pues estas doctrinas *invadían* la teología o filosofía cristiana -en su aspecto ético-moral- a través de los progresos de la ciencia, para justificar del mismo modo sus enunciados morales al formar lo que llaman algunos estudiosos (como Edgar Morin) las “religiones laicas”.

En esencia este concepto de las “religiones laicas” puede comprenderse siguiendo la tesis de Edgar Morin acerca del humanismo ético, el que -según este autor- logró lanzarse desde el siglo XVI a la conquista del dominio de la naturaleza y el mundo moral, debido a que, “... el humanismo realiza una revolución copernicana que hace estallar al cristianismo, colocando al hombre, ética e intelectualmente, en el centro del mundo y haciendo de él el sujeto único del universo”, de tal forma que el humanismo quedó “... convertido en religión del hombre, el humanismo rompe con el cristianismo, el cual, siendo religión para el hombre, no podría fundarse en el hombre”, sino solo en Dios, así que, “después, el humanismo filosófico, aunque rompa con la fe cristiana, conservará de ella el estatus sobrenatural del hombre, convertido en sujeto único del universo y le asignará el destino casi divinizado de hacerse su amo”¹⁷⁰. Tal misión, que es posible únicamente gracias a que la *verdad incuestionable sobre el mundo* es ahora, paradójicamente para el humanismo, no la fe divina en Dios sino el saber que hizo del humanismo -y sus variaciones- un pensamiento laico, en otras palabras, la ciencia moderna. Por tanto, lo paradójico del humanismo y sus frutos (liberalismo¹⁷¹, individualismo, humanitarismo¹⁷²) -en tanto que

¹⁷⁰ Todos estos apartes son de Edgar Morin, *Op. cit.* pp. 74-79.

¹⁷¹ Según Edgar Morin, el humanismo desemboca también en el liberalismo clásico inglés que propone un derecho del individuo ante el poder de las instituciones, pues “Este derecho individual habrá de enfrentarse en adelante no sólo a la religión divina, sino a la razón de Estado. Contrariamente a Hobbes, quien somete el individuo al *Leviatán* (1651), Locke en sus *Dos tratados sobre el Gobierno* (1690) pide al Estado que garantice los derechos privados. Todo esto conduce, en política, al *habeas corpus* y a la *Declaración de los derechos humanos*.” Edgar Morin, *Op. cit.* p. 78.

¹⁷² El marxismo, según esta explicación de Morin, también sería una de las variaciones avanzadas y últimas del humanismo, que como socialismo científico más allá de sus aportes intelectuales esconde otra de las religiones laicas modernas, pero no al estilo espiritualista laico del idealismo alemán sino al estilo del materialismo histórico; el socialismo es una forma de humanitarismo que modifica el destino del concepto de humanidad desde su propio sistema ideológico. Así, para Morin “... En el siglo XIX, el socialismo marxista unirá la idea de conquista de la naturaleza, la idea de desarrollo total del hombre en la historia y, por último, la idea cristiana de salvación. Por todos estos aspectos, el marxismo es el foco, no solo de un segundo humanismo, sino y sobre todo de una religión segunda, totalmente invisible también ésta para sus fieles por estar camuflada como ciencia...”, Edgar Morin, *Op. cit.* p. 79. Esta cita nos ayuda a explicar por qué la Iglesia católica tiene especial aberración por el marxismo -con el *Syllabus* (1864) de Pío IX- en comparación con las

debilidad y virtud- *reside en la fuerza que oculta su propio carácter mítico*, la fuerza que es su propio instrumento de saber, los planos de su propio artefacto científico (es decir, la razón y la ciencia), pues gracias a ellos no se ve así mismo como una “religión laica” sino como una forma terrenal de hacer *ciencia* natural y moral. Con esto, Morin afirma, “Pero el humanismo, que cree disolver cualquier mito y cualquier religión al fundar al hombre sobre sí mismo, crea de hecho su propio mito, el del hombre-sujeto, verdaderamente sobrenatural...”, así los mitos del hombre-sujeto del humanismo “... serán invisibles para sus fieles, por estar camuflados bajo el barniz laico de las ideas que subterráneamente han transfigurado”¹⁷³, transfiguración apócrifa viable gracias al servicio científico realizado a favor de la nueva “fe antropocéntrica”; de ahí que los intelectuales católicos como Caro denuncien a los liberales radicales como fabricantes humanos de “religiones corruptas” con el pretexto de introducir trabajos científicos e imparciales en la política y la moral.

Estas doctrinas o “religiones laicas” tienen gran influencia y desarrollo en el campo ético-moral y metafísico (Meta-Physis) y, por tanto, entran en conflicto con el dominio de la teología. La intelectualidad católica comprende que debe mantener su dominio metafísico y ético y aceptar su escisión con las ciencias puramente físicas o naturales nacidas del humanismo pero autónomas en sus objetos de estudio (Physis). Sin embargo, la nueva filosofía católica no se deslindaba o escindía como el racionalismo-deísta¹⁷⁴, que creyendo en Dios separó los asuntos de la fe y los asuntos de la razón de manera radical, redujo y convirtió la fe en experiencia religiosa y no en dogma, lo cual le permitía conservar la creencia en un creador universal. A la vez, los deístas aprobaban formar *morales naturales* o mundanas basadas en la antropología filosófica y la filantropía (el hombre por el hombre), pero por el contrario, la intelectualidad católica optó por la vía difícil, que consistía en apoyarse en el *carácter racional de la fe* y la demostrabilidad

demás filosofías modernas, pues además de esconder un tipo de humanismo, el marxismo promete un fin teleológico definido de salvación terrenal por medio del Mesías proletario (o el proletariado) para competir directamente con la salvación celestial cristiana y su Mesías resucitado.

¹⁷³ Edgar Morin, *Op. cit.* p. 78.

¹⁷⁴ Como ejemplo de este deísmo o tipo de “religión laica” tenemos a Voltaire, quien en su *Poema sobre la Ley Natural* dice sarcásticamente; “¿Es que acaso sólo podemos encontrar al autor de nuestra vida en el oscuro laberinto de la Teología?”. Voltaire, “Poema sobre la Ley Natural”, en: *Voltaire-Rousseau: En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995, p. 118.

racional de Dios; “Pero esta demostración debió, a su vez, reconocer que su validez era filosófica, ya no científica.”¹⁷⁵

En este contexto, uno de los grandes retos de esta *defensa de la fe por medio de la razón filosófica*, que tuvo que hacer Caro y su tradicionalismo, fue ante los liberales radicales y su reforma a la educación con el Decreto Orgánico de Instrucción Pública primaria de 1870. En este texto se manifiesta una filosofía bastante deísta vinculada con la enseñanza de principios morales elementales para los estudiantes, Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda nos cuentan que en el artículo 82 del decreto se mandaba a los directores de las escuelas que atendieran la educación moral, religiosa y republicana de los alumnos concentrando sus mejores esfuerzos y métodos, “... a fin de grabarles indefectiblemente convicciones profundas acerca de la existencia del Ser Supremo, creador del universo, del respeto que se debe a la religión y a la libertad de conciencia...”¹⁷⁶, más adelante estos dos autores nos explican que, “Un texto como éste no podía pasar desapercibido para la Iglesia y los conservadores. La idea del Ser Supremo era común al deísmo de los ilustrados y masones, y la libertad de conciencia tampoco era aceptada por la Iglesia, pues equivalía al racionalismo absoluto condenado expresamente por Pío IX en el Syllabus.”¹⁷⁷

De allí viene que la validez filosófica del tradicionalismo católico se extienda a una interpretación e intervención en el campo de las ciencias morales o del “hombre” y no ya al de las ciencias naturales netas, fundamentando las primeras, no desde las filosofías naturalistas o materialistas, sino desde la “filosofía teológica de lo sobrenatural”; un ejemplo de este proceso de “fusión ideológica” entre ciencia moral y religión activa son las mismas palabras de Caro: “... existe esta inevitable conexión entre los principios religiosos y las ciencias morales y políticas...”¹⁷⁸ Con ello, la fe adquiría un campo de maniobra racional a la altura de la ciencia, *pero de las ciencias morales e incluso políticas*, pues con el concepto de “*autoridad es razón*” con el que Caro le replicó a la filosofía utilitarista sus “equívocos”, legitimaba la autoridad de su propia filosofía tradicionalista católica, tal como Ricoeur indica al describir la estructura y función de toda ideología política, “la estructura

¹⁷⁵ Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina, *Mirar la infancia... Op. cit.*, p. 90.

¹⁷⁶ Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda, *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902, Op. cit.*, p. 121.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷⁸ Miguel Antonio Caro, “Autoridad es razón” de 1871, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 745.

misma de la legitimación asegura el necesario papel de la ideología”¹⁷⁹ o, lo que es lo mismo, su necesaria justificación racional.¹⁸⁰ Esta legitimidad ideológica primordial habilitó el camino de Caro para manifestarse como auténtico *activista político de la Regeneración* con la idea de que las leyes están intrínsecamente ligadas con el saber teológico: “luego en la ciencia de la legislación, admitida la premisa, autoridad es razón en todo lo que esa ciencia deriva de verdades teológicas.”¹⁸¹

En este contexto, la aporía liberal radical (su contradicción interna que es puesta en escena por Caro), nace de la misma opinión de la oposición política que se resiste a las ideas de Caro, pues a través de periódicos como *El Tiempo*¹⁸² admite que “autoridad es razón” en materias religiosas pero no en materias de ciencia política y ciencia legislativa. El problema con el argumento de la oposición de Caro es que la *filosofía política* de la Reforma Instruccionista de los radicales es anticatólica pero no antirreligiosa, como podría ingenuamente parecer (en realidad es deísta y acaso masona). Los reglamentos de la Reforma Instruccionista fueron elaborados por Enrique Cortés y Manuel Ancízar; en estos se dice que *debe* y que *no debe* enseñarse en las escuelas (se crea un *ethos*), varias de las enseñanzas son de *carácter religioso y cristiano*, tal como la oración del Padre Nuestro y los mandamientos. Al respecto, se burla Caro de lo que él considera como una especie de imposición en la pedagogía de una religión mutilada:

Crean en Dios creador, pero no en las demás cosas que dice el *Credo*.

Rece el *Padre Nuestro*, pero no el *Ave Maria*. Practique los mandamientos, pero no el quinto. Reciba instrucción, pero no los sacramentos.

¹⁷⁹ Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 56.

¹⁸⁰ Según Karl Mannheim la misma actitud ideológica liberal con su imagen progresiva de la historia y su ataque a lo que para ella son los prejuicios del pasado, hizo, que las clases conservadoras tomaran una conciencia política con una razón filosófica concreta para hacer frente a esta clase liberal ascendente y revolucionaria, “Sólo el contra-ataque de las clases opuestas y su tendencia a derribar los límites del orden existente obligan a la mentalidad conservadora a poner en duda las bases de su propio dominio, y, necesariamente, ocasionan, en las reflexiones histórico-filosóficas conservadoras, las que se refieren a los conservadores mismos. De este modo surge una contrautopía que sirve de medio para la autoorientación y para la defensa.” Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, *Op. cit.*, p. 310.

¹⁸¹ Miguel Antonio Caro, “Autoridad es razón” de 1871, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 745.

¹⁸² *Ibid.*, p. 745.

Pues en efecto, el *Credo*, *Ave Maria*, el quinto mandamiento de la Ley y los sacramentos están eliminados en los recientes reglamentos de instrucción pública.¹⁸³

La inclusión de la religiosidad en la escuela pública por más no confesional y laica que ella se autodefina, hace que las políticas radicales sobre la instrucción tengan un alto carácter moral-religioso, por tanto, las refutaciones de Caro desde el campo político -a pesar de defender dogmas inflexibles- están en el terreno adecuado de la discusión y no fuera de lugar, pues si la oposición ideológica liberal introducía en sus políticas de instrucción pública *elementos cristianos y morales* como un hecho, esto validaba lo que sólo llegaba a ser pretensión, para ese momento, en el caso de los tradicionalistas católicos. Tanto fue así que Caro señaló la ambigüedad de las políticas radicales respecto de “la supuesta educación laica”:

No concluiremos este tercer artículo sin citarles a los señores Ancizar y Cortés las palabras siguientes del señor Zapata, tomadas de la resolución que en esta materia dictó con fecha 13 de septiembre del año pasado (1871.) Según él ‘no tienen los funcionarios públicos federales autoridad constitucional para IMPONER ninguna religión’.¹⁸⁴

Caro descubre sin duda una contradicción latente entre las pretensiones del sistema de instrucción y su constitución jurídica o reglamentaria; por eso dice que “Los señores Ancizar y Cortés mandan enseñar una cosa íntimamente *conexionada con la creencia religiosa*, pero no católica. Esto si es *imponer*, porque el pueblo ni pide ni quiere ese linaje de religión”¹⁸⁵ y, desde allí mismo, a partir de las paradojas políticas radicales, Caro aprovecha para reafirmar su ideología, y señalar *públicamente* que ese linaje de religión de la supuesta reforma laica de la educación es de carácter *protestante*, pues en efecto, “La religión que él confecciona (Cortés) ha sido calificada de protestante, por razón de que esta palabra se refiere a toda mutilación de doctrinas católicas *con pretensiones y visos de*

¹⁸³ Miguel Antonio Caro, “La religión y las escuelas” de 1872, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 1306.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 1310.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 1310.

cristianas...»¹⁸⁶. Si pensamos en la repulsión que se tenía en nuestro medio social a los protestantes, vistos negativamente como una secta y, su religión, no como una religión autónoma, podemos imaginar las grandes resonancias sociales de este artículo de Caro, pues a pesar de esa retórica erudita seguía usando metáforas muy digeribles para cualquier tipo de público que al menos dominase las primeras letras y le preocupase la formación moral-religiosa de sus hijos. Incluso se puede afirmar que este “anti-ecumenismo”¹⁸⁷ siguió presente aún tres décadas después de estas consideraciones, tal como se aprecia en un documento escrito en Medellín, el 17 de Agosto de 1900, en el que el presidente de la Sociedad de San Vicente de Paúl de esta ciudad -sociedad a la cual Caro le dedicó varios escritos¹⁸⁸- se dirige al señor presidente del Consejo Municipal (al poder estatal) manifestándole los riesgos de la juventud, en los siguientes términos:

... Además como en el barrio a que aludo es uno de los que más daños ha hecho y que puede hacer el *protestantismo* lo mismo que el Espiritismo, la solución (de adecuar un local para la enseñanza) que os propongo es, en cierto modo, *obligatoria* para una (de)puración enteramente cristiana y que tiene que *velar* por una *sociedad católica* y tan sana como la de Medellín.¹⁸⁹

Con estos ejemplos se hace visible el juego político de una función ideológica y una función contra-ideológica, la primera contiene la *aporía radical* (la contradicción en las políticas pedagógicas y su imposibilidad práctica de separar moral y política, fe y razón) y, la segunda, la crítica tradicionalista que trata de hacerla pública y de desprestigiar

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 1306.

¹⁸⁷ Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda nos hablan de como con la reforma instruccional se inicia la adecuación de locales para la creación de las escuelas normales y como se traen varios pedagogos prusianos protestantes (afines al modelo pestalozziano) para cada uno de los estados soberanos, todo con el fin de que organicen y dirijan el proyecto de formación de maestros en las escuelas normales. Ante esta situación en Antioquia responden trayendo pedagogos alemanes pero católicos, según los mencionados autores, “El gobierno de la Unión contrató nueve pedagogos alemanes protestantes para la Escuela Normal de cada Estado. El señor Gotthold Weiss no pudo resistir la hostilidad de la Iglesia y los conservadores y pidió traslado al Estado del Cauca. El gobierno antioqueño contrato pedagogos, también alemanes, pero católicos, para regentar la Escuela Normal del Estado con sede en Medellín”. Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda, *Op. cit.*, p. 123.

¹⁸⁸ Miguel Antonio Caro, “Fragmento de un discurso en la Sociedad de San Vicente de Paul” de 1865, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 663-666.

¹⁸⁹ Archivo Histórico de Medellín, Fondo Consejo Municipal, Asuntos sobre la instrucción pública, tomo 265, fol. 000055, año 1900. (la cursiva es nuestra.)

socialmente las reformas liberales y, por extensión, al liberalismo mismo. Por tanto, el fenómeno de la ideología no puede reducirse sólo a una deformación de la realidad social, sino que antes de perder legitimidad social, el sistema de autoridad de cada proyecto ideológico ha de caracterizarse por integrar simbólicamente a la sociedad (civiles, clero y políticos); esta idea puede apoyarse en esta afirmación de Ricoeur, “Debemos integrar el concepto de ideología entendida como deformación en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social (...) la función deformadora solo comprende una pequeña superficie de la imaginación social...”.¹⁹⁰

En este sentido, Caro demostró cómo esta ideología tradicionalista pretendió fundar su legitimidad en las costumbres más generales, antiguas y aceptadas por la sociedad, haciendo con todo y su estrechez doctrinaria no sólo un trabajo académico de contra-argumentación retórico-erudita, sino basando su discursividad en lo que hoy llamaríamos una “lectura de los valores históricos y simbólicos de la sociedad” -para ese momento contemporánea-. Para lograr tal resultado, Caro emprende una *lectura retórica y hermenéutica de la identidad narrativa e histórica de la propia cultura y la sociedad*, tomando como base de tal identidad al catolicismo; tal como lo propone Paul Ricoeur, al referirse a la estructura y función de legitimación de la praxis ideológico-política en la realidad social:

La estructura misma de la legitimación asegura el necesario papel de la ideología. La ideología debe *superar* la tensión que caracteriza el proceso de legitimación, una tensión entre la pretensión a la legitimidad por parte de la autoridad y la creencia en esa legitimidad por parte de la ciudadanía. La tensión se da porque si bien la creencia de la ciudadanía y la pretensión de autoridad *deberían* estar al mismo nivel, la equivalencia de creencia y pretensión nunca es verdaderamente real, sino que es siempre más o menos una *fabricación cultural*.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ricoeur Paul, *Op. cit.* p. 51.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 56.

Esta *fabricación cultural*, al depender de su relación de legitimidad con la realidad social, termina siendo igualmente realizable, pues modifica la praxis social con la aplicación política de algunos de sus conceptos ideológicos, se hace realidad social al reintegrarse siempre en la creencia de la ciudadanía con resultados cuya positividad es parcial y, como consecuencia, “La ideología trata de asegurar la integración entre pretensión a la legitimidad y creencia, pero lo hace justificando el sistema de autoridad tal como es.”¹⁹² Esta transacción conflictiva es provocada debido a la misma multiplicidad de horizontes políticos de la sociedad, ya que la ideología al tratar de salvarse a sí misma se desplaza más allá de la integración (aceptación justificada) y llega por este camino a la noción de deformación, al momento en que se le considera socialmente como ilegítima, injustificada y deformante de la sociedad misma, como distorsión o desviación de la realidad.

Por eso, tal vez Caro, a través de los elaborados conceptos de su ideología, *busca hacer públicas las contradicciones* de las políticas de los acuerdos socio-legales de los liberales, tales como la Constitución radical del 63 y sus reformas, para demostrar política y socialmente, lo que para él constituye, el carácter deformante de la realidad social contenido en la ideología liberal radical y, poner en evidencia, la aguda *asimetría* entre esa ideología y el “conjunto de la cultura colombiana”. Con este juego retórico-efectivo, Caro trata de legitimar el mismo proceder Regenerador, ya que en el momento “triumfante” de la redacción de la Constitución de 1886, se siente que está en una especie de *sincronía* ideológico-social (integración simbólica), pues expresa: “... en cuanto aspiro a interpretar la opinión nacional, confundiéndose ambas, como veo que se confunden, en un solo sentimiento, en una sola esperanza, bajo el lema de Regeneración.”¹⁹³

6. Bases constitutivas y constitucionales de la autoridad tradicionalista

Para comprender el sistema de autoridad planteado por la ideología tradicionalista de Caro es necesario tratar el problema de la identidad nacional. De una parte, la identidad narrativa, la lengua hispánica como fuente de identidad, analizada por el tradicionalismo, si no es una identidad nacional propiamente dicha, por lo menos al problematizar *la*

¹⁹² *Ibid.*, p. 56.

¹⁹³ Miguel Antonio Caro, “La religión de la Nación” de 1886, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 1040.

relevancia de la historia hispanoamericana en la opinión general de los estudios académicos de la época, pretende “... desentrañar y descubrir los motivos y fundamentos que la explican.”¹⁹⁴ De otra parte, ¿Que mejor argumento para fundamentar una identidad nacional que *remontarse históricamente para demostrar filológicamente* -por medio del curso del lenguaje como decurso de la historia- la vigencia y cultura de una *filosofía cristiana católica* que con su particular axiología -sistema de valores- ha caracterizado o identificado a lo que podría llamarse la nación? y, en último término, que a pesar de los avatares políticos, tales como el cambio drástico de Colonia a República, esa identidad ha mantenido su legitimidad entre los discursos o narraciones desde la época de la Conquista hasta el siglo XIX.

Con estos presupuestos filosóficos de Caro que se ven a sí mismos como ‘científicos’ o ‘imparciales’, pero que se niegan simultáneamente como retóricos, podemos analizar cómo se gestó el nacionalismo contenido en la Regeneración. Evidentemente, el problema con tal nacionalismo es su carácter excluyente con los individuos o grupos que pertenecen a la nación colombiana (como ciudadanos) pero que han sido transformados por éticas modernas y religiones no católicas, puesto que el país a pesar de su catolicidad ya vivió un proceso de modernización parcial previo, que se integró de varias formas como parte de su narratividad (legado histórico del liberalismo radical). Por tanto, para corregir esta “desviación histórica radical”, las políticas de la Regeneración, tal como se evidencia en la Constitución de 1886, defienden a ultranza una especie de ‘Nacionalcatolicismo’. Sin embargo, es necesario aclarar que bajo sus conceptos *no está a la base ningún tipo de teocracia*, ya que las reglas de juego básicas del Estado republicano se mantienen, ubicando los procesos de *cambio político* más en la interpretación de lo que constituiría la *nacionalidad*, que en la modificación total de la estructura misma de la administración moderna de los poderes. De este modo, Fernán González nos explica que, “Caro concebía a la sociedad como un todo orgánico, superior y diferente a la suma de las partes individuales: para él, el Estado tenía una función moral, que era la perfección del hombre. Por eso, insistía en darle una base religiosa, pero sin hacerlo confesional. Su ideal de

¹⁹⁴ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881”, en: *Ideario Hispánico, Op. cit.*, p. 58. La determinación de los fundamentos que explicarían el por qué de esa opinión general de la historiografía, representa para Caro la importancia de hacer una especie de “ciencia histórica” o “historia imparcial” que demuestre como la historia hispanoamericana ha devenido bajo una común nacionalidad católica.

constitución buscaba un equilibrio entre un Estado liberal basado en el consentimiento de la mayoría numérica y un Estado basado en los cuerpos orgánicos de la sociedad.”¹⁹⁵

Este especial “republicanismo editado” de Caro muestra que con el Concordato de 1887 se transforma el principal mecanismo público de la sociedad civil y el gran sinónimo de los derechos democráticos, es decir, el dispositivo de la educación pública se convierte en confesional y es en gran parte administrado por la Iglesia, sin embargo, esto no convierte al país en un Estado teocrático pues la Iglesia no tiene a sus ministros en el centro del poder presidencial, ni el Congreso está conformado por el clero propiamente dicho, de hecho es el Partido Conservador el aliado político de la Iglesia. Por tanto, es una agrupación ideológica de 40 años de edad la que define los contactos, concesiones y límites de la institución eclesiástica de la ciudad eterna. Así entonces, con el artículo 15 del Concordato se aboga por la independencia de la Iglesia de nombrar libremente a sus obispos y arzobispo, no obstante, esta idea es conflictiva para los intereses del gobierno, así para evitar un distanciamiento con la Iglesia se plantea una solución política al problema, ésta consiste en una intervención del Estado en el asunto, eso sí, de manera pactada, “El Padre Santo, “como prueba de particular deferencia y con el fin de conservar la armonía entre la Iglesia y el Estado”, conviene en *someter los nombres de los candidatos a la consideración del presidente* para saber si tiene motivos de carácter civil o político para considerarlos no gratos”¹⁹⁶. Con esto, es el Estado quien condiciona a la Iglesia y no a la inversa, en la teocracia esto sería inviable mas en el proyecto moderno y tradicionalista de una “república católica autoritaria” es una regla de juego a su favor, pues mantiene a su lado a la institución corporativa de Cristo que mantiene en la escena pública la legitimidad política del régimen conservador.

En la Constitución de 1886 se legitima políticamente el concepto-base de la autoridad de la ideología tradicionalista católica, el cual aparece sintetizado en un artículo de Caro titulado apropiadamente “La religión de la Nación” publicado en el Diario Oficial el 14 de junio de 1886, que versa sobre una discusión suya ocurrida en El Consejo Nacional Constituyente con Carlos Calderón Reyes sobre la adecuada interpretación de las Bases de la reforma constitucional.

¹⁹⁵ Fernán González, *Op. cit.* p. 254.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 258. (La cursiva es nuestra).

La discusión se centró sobre la base sexta, reformada por Caro, que devela el exclusivismo del tradicionalismo católico en materias de fe y moral; es la idea muy católica del todo o nada, sintetizada en esta comunicación:

Señor presidente, El Consejo Nacional Constituyente no tiene que ver nada con minorías, con mayorías ni con *casi totalidades* (...) el Consejo Nacional no puede hacer mérito de opiniones particulares, ni menos de opiniones excepcionales, por respetables que sean; *él solo debe examinar los caracteres históricos, los atributos propios de una colectividad que se llama nación*; en nombre de la nación, y no de la casi totalidad de los habitantes, dictan sus sentencias los tribunales; en nombre de la nación, *de este cuerpo político indivisible, expide leyes el cuerpo que representa su soberanía*.¹⁹⁷

Es claro como Caro pretende instaurar en la opinión pública una atmósfera de interpretación y comprensión histórica de la identidad nacional por medio del examen de los caracteres históricos de la colectividad colombiana, que para él no tiene otro referente más original y legítimo que la religión católica representada por la Iglesia y ahora también por el Estado.

Asimismo, en el artículo “la religión de la Nación”, aparece la figura de Calderón Reyes abogando por la “interpretación literal” de las Bases, cosa que Caro refuta argumentado que para realizar una recta interpretación es justo confirmar y rectificar los principios convenidos en las bases para poder crear o constituir adecuadamente las Leyes fundamentales de la Constitución¹⁹⁸. Lo importante es que en este ejercicio, Caro muestra su competencia como jurisconsulto y pone en escena su dominio de la hermenéutica jurídica. Ello tiene consecuencias importantes para este estudio, ya que en él, el

¹⁹⁷ La base sexta expresa: “La nación reconoce que la religión católica es la de la *casi totalidad de los colombianos*, principalmente para los siguientes efectos: 1) Estatuir que la Iglesia católica gozará de personería jurídica. 2) Organizar y dirigir la educación pública en consonancia con el sentimiento religioso del país. 3) Celebrar convenios con la sede Apostólica, a fin de arreglar las cuestiones pendientes y definir y establecer las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica.”. Miguel Antonio Caro, “La religión de la Nación” de 1886, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 1045-1046. (La cursiva es nuestra).

¹⁹⁸ Para comprender el pensamiento pro-católico de las bases de la reforma constitucional, de los miembros del Consejo Nacional y los primeros visos del nacionalismo tradicionalista, véase Rodolfo Arango, “La construcción de la nacionalidad”, en: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época 1843-1909*, *Op. cit.*, pp. 125-153.

tradicionalismo católico *reafirma y profundiza* lo logrado en las Bases de la reforma constitucional, en especial en la base sexta; todos estos logros son el fruto de la ideología que fundamentó académicamente la Regeneración y que Caro despliega ahora en un debate *oficial-gubernamental* con su pretensión de autoridad legítima *convertida en hecho y derecho jurídico*¹⁹⁹.

Caro hace de 'hermeneuta' para El Consejo Nacional Constituyente y a través de este órgano interpreta la realidad social que comienza a reconstruir o “Regenerar” la ideología tradicionalista con su praxis política. De esta manera, tal praxis se expresa a la vez como novedad y reiteración de los valores de esa gran porción de la tradición - costumbre católica generalizada- que se indagó históricamente en otros debates y escritos políticos²⁰⁰, con el fin de construir unas retóricas que ahora, en 1886, forman las bases de representación socio-políticas de la ciudadanía y de la sociedad civil²⁰¹; bases que no son más que la respectiva *aplicación* de los conceptos ideológico-prácticos del sistema tradicionalista en una situación presente, que en ese momento logran dar legitimidad a Caro como la autoridad competente para la interpretación e integración comunitaria de los principios constitucionales de la nación:

¿Y tiene este Consejo el derecho a interpretar las bases? Sí, porque él las expidió, sólo el que hace la ley puede por *vía de autoridad interpretarla*, (...) Más digo, tiene este Consejo el deber de interpretar las bases de reforma *aprobadas por los pueblos de la república*, porque está en la obligación de desenvolverlas y complementarlas, y todo desenvolvimiento y complementación

¹⁹⁹ Según el mismo Caro, “... la comisión ha hecho distinción entre la religión que profesan los colombianos y que, como sacratísima propiedad de todos, *constituye un derecho* y demanda especial garantía...”. *Ibid.*, p. 1042. la cursiva es nuestra.

²⁰⁰ Especialmente en los artículos de *El Tradicionista* (1871-1876) y en los artículos compilados en el *Ideario Hispánico*, *Op. cit.*,

²⁰¹ Las bases de la reforma constitucional de Caro fueron aprobadas el 30 de noviembre de 1885 y sometidas a las municipalidades del país (en su mayoría elegidas por el ejecutivo) para su aprobación, con la idea de lograr cierto consenso, el resultado fue, según Jorge O. Melo, “Setecientos cinco municipios las aprobaron y sólo catorce manifestaron su desacuerdo. Esto no probaba que el país hubiera dejado de ser federalista, pero sí que la nueva fórmula tendría bastante apoyo. El texto aprobado estableció los elementos centrales de la nueva Constitución, y como funcionó sobre la base de la ficción jurídica de que había sido “aprobado por el pueblo colombiano”, sirvió de límite a las discusiones posteriores.” *Op. cit.*, p. 48. Esta figura de “aprobado por el pueblo” justificó y delimitó discursivamente la retórica de un “proyecto democrático” para abrir la discusión hacia la interpretación de los fundamentos históricos de la nación, que el pueblo, como legitimador de la autoridad tradicionalista deseaba conservar.

razonable implica forzosamente *la operación de interpretar*. Dígase –y yo primero lo he afirmado– que tenemos *la obligación moral* de ejercer con ánimo imparcial e intención recta y sana, *la facultad interpretativa...*²⁰²

“*Aprobados por los pueblos*” le garantiza a la Regeneración, la legitimidad y la comunión simbólica en el campo práctico-discursivo, pues este proyecto ya se abrió paso a los estadios gubernativos, no sólo por la guerra del 85, pues para mantenerse legítimo necesitaba más que la dominación violenta: “... la ideología entra en juego porque ningún sistema de liderazgo, ni siquiera el más brutal, gobierna mediante la fuerza, mediante la dominación. Todo sistema de liderazgo requiere no sólo de nuestra fuerza física sino también de nuestro consentimiento y cooperación. (...) desea que su poder esté garantizado por el hecho de que su autoridad sea legítima. *El papel de la ideología es legitimar esa autoridad.*”²⁰³ Es esa “*facultad interpretativa*” reconocida en el ámbito político la que le garantiza su permanencia, a su vez, tal reconocimiento sólo lo pudo haber ganado contra-argumentando la legitimidad del sistema de autoridad anterior (el liberal radical), mostrando o revelando sus supuestas “deformaciones ideológicas”. Estos procesos de praxis ideológica han de estar sustentados en una estructura conceptual o filosófica que le permita a los polemistas poner en función su tentativa de un sistema de autoridad en el plano político; esto lo hacen planteándole a la sociedad unas alternativas prácticas *construidas culturalmente* por la ideología, en el caso del tradicionalismo sería la idea de la educación católica como realidad ajustada con el sentimiento popular religioso de la nación. El constructo cultural tradicionalista del sentimiento religioso nacional termina dando como resultado un *código de interpretación* que asegura el *modo de integración* (una Constitución política), que actúa justificando moral y políticamente una oferta filosófico-ideológica, que en 1886 se reafirma como el tradicionalismo católico de la Regeneración. La premisa fundamental de dicho tradicionalismo, está expresada por Caro, de la siguiente manera:

²⁰² *Ibid.*, p. 1041, la cursiva es nuestra.

²⁰³ Paul Ricoeur, *Op. cit.* p. 55.

El catolicismo es la religión de Colombia, no sólo porque los colombianos la profesan, sino por ser una religión *benemérita de la patria y elemento histórico de la nacionalidad*, y también porque no puede ser sustituida por otra. *La religión católica fue la que trajo la civilización a nuestro suelo, educó a la raza criolla y acompañó a nuestro pueblo como maestra y amiga en todos tiempos*, en próspera y adversa fortuna. (...) si Colombia dejase de ser católica, no sería, para adoptar otra religión, sino para caer en la incredulidad, *para volver a la vida salvaje*. La religión católica fue la religión de nuestros padres, es la nuestra, y será la *única posible religión de nuestros hijos. O ella o ninguna*.²⁰⁴

Esto lo expresa Caro en 1886 en el momento en que el tradicionalismo católico esta recogiendo los frutos de lo sembrado pues la Regeneración según Caro, “... tuvo la gloria de iniciar la santa cruzada de la enseñanza religiosa...”²⁰⁵, así, a partir de la premisa conceptual expuesta arriba se tiene como consecuencia la afirmación del lugar preferencial de la Iglesia dentro de la organización social del país:

Se reconoce la *independencia* y la *libertad* de la Iglesia; *se acepta su doctrina como base de la enseñanza pública*; *se autoriza al gobierno* para tratar y afianzar con ella la debida amistad y concordia; y respecto de otras creencias, se sanciona claramente el

²⁰⁴ Miguel Antonio Caro, “La religión de la Nación” de 1886, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 1044. (La cursiva es nuestra).

²⁰⁵ Así como el liberalismo radical cultivó en sus políticas una separación institucional entre Iglesia y Estado, y un nivel de anticlericalismo contundente como el de José María Rojas Garrido, Caro en sus discursos públicos desde la década del 70 mantiene una separación total entre la ideología del liberalismo y la religión católica, muchos liberales con su interpretación filosófica de la experiencia religiosa seguramente no les preocupó las condenaciones de Caro, sin embargo, muchos otros liberales se identificaron plenamente como católicos y liberales. Caro en una discusión contra el liberalismo moderado de José María Samper en 1873, le dice inspirado por el mensaje del *Syllabus*, que “hay conservadores católicos y conservadores liberales, pero no hay liberales católicos” (M. A. Caro, “Syllabus”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 901), en otro artículo ataca al *Diario de Cundinamarca* por hablar del *catolicismo del porvenir* o el de los *católicos liberales*, según Caro -basándose en el filósofo católico jesuita Ramière- cuenta que tal doctrina desviada se refugia en la fórmula, “Católicos del todo en religión, liberales sólo en política”, a lo que responde Caro que “los católicos liberales no comprenden bien la misión batalladora de la Iglesia”. Esto último lo dice el 4 de agosto 1876 en *El Tradicionista* (M. A. Caro, “Un catolicismo anticatólico”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 942-943) en un momento crucial en que comienza una movilización conservadora y católica antiliberal, es el momento de la guerra civil del 76 donde los Estados conservadores se revelan ante la dirección inmoral del gobierno liberal a través de la instrucción pública, laica y obligatoria para sus hijos.

principio de tolerancia. Los que profesan otras creencias podrán practicarlas libremente *dentro del respeto debido a las leyes y a la moral cristiana*. Este sistema merece la aprobación de todo no católico sensato, y solo podrá parecer malo a los enemigos rabiosos de la paz religiosa, del *bienestar social* y la tranquilidad doméstica.²⁰⁶

El juego retórico con pretensión de verdad o de reconocimiento popular como efecto de realidad general, consiste en asociar el bienestar social o la estabilidad social con ‘El Carácter’ (rasgo) histórico-cultural de la población, supuesta fuente de su identidad, al tiempo que denuncia como contraria a los intereses de la Sociedad, toda práctica social que contradiga los principios de la catolicidad. Tales principios y valores son demostrados por medio de la filología histórica (politizada) poniendo especial énfasis en el *valor histórico* fundamental de los nacidos en tal patria, develada así como tradicionalmente católica.

La anterior es la parte problemática que hace a la Regeneración más radical con respecto a sus contrincantes. La razón de esta radicalidad puede resumirse formulando la hipótesis según la cual, cuando todas sus batallas filosófico-políticas van legitimando su autoridad ideológico-política y demoliendo la ideología contraria, esta ideología regeneradora de la tradición, por sus mismos caracteres internos, no puede cederle terreno ni por consenso a los liberales radicales, pues su coherencia está tan envuelta en sí misma – a pesar de su extensa lectura filológica de lo cultural– que su núcleo ideológico-aplicativo o praxis socio-política perdería legitimidad.

Lo expuesto anteriormente se produce en razón de que el núcleo conceptual del tradicionalismo está fundado en *dogmas* católicos “anti-ecuménicos” o intransigentes, no se desea conciliar con las demás religiones y morales filosóficas como las del liberalismo²⁰⁷, los dogmas son herméticos en términos del *lenguaje moral católico* y de lo que éste representa como cultura o filosofía política para el tradicionalista, puesto que, su enemigo declarado, además de las filosofías éticas modernas anticatólicas es el neologismo, llámese galicismo o anglicismo, pues sí en la lengua española está contenida la hispanidad-católica

²⁰⁶ Miguel Antonio Caro, “La religión de la Nación” de 1886, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 1045. (la cursiva es nuestra).

²⁰⁷ En realidad el catolicismo auto-define sus dogmas como universales o ecuménicos, pues, se extienden a todo el orbe del cristianismo, o al menos así debería ser para los católicos.

o nacionalidad según esta ideología, por consiguiente, en la parte más reciente de la lengua francesa estaría entonces contenida la negatividad de la Revolución Francesa. Por medio de tales razones filológicas se afianza ese carácter ideológico-hermético del tradicionalismo católico, el cual permite explicar de otra manera la escasa participación liberal en el gobierno (debido a la tendencia liberal radical hacia la Ilustración francesa y a las ideas de la Revolución), durante la hegemonía conservadora²⁰⁸, producto de la Regeneración, además de entender el por qué de la repulsión del tradicionalismo católico -tan moderno en materia de filología- al neologismo. Esta explicación puede complementarse con la afirmación de Malcolm Deas, según la cual, “El enemigo no era el americanismo –Caro, Cuervo y Marroquín, todos defendieron los americanismos en su debido lugar– sino el neologismo, *el galicismo, la importación reciente...*”²⁰⁹ El americanismo al ser de la rama hispana o hispanoamericana validaba en cierta forma su civilidad o incluso su catolicidad.

7. El nacionalismo hispanista: lenguaje, axiología e historia

Es necesario mostrar ahora que el carácter de cientificidad del discurso de Caro no solo se limita a la filología sino que tiene grandes implicaciones en el campo de la historia y su justificación político-ideológica, lo que nos lleva a formular la hipótesis de que la Regeneración institucionaliza las teorías modernas sobre el lenguaje y su relación con la historia de la propia cultura (la colombiana), para formar una muy aparente (por lo de su imagen de coherencia e imparcialidad) *idea de nación construida desde los ámbitos de la ciencia* (en este caso la *filología*), puesto que, en aquel momento la *lengua* es vista por muchos estudiosos como *principio de identidad de pueblos y naciones*, la *historia* se debe preocupar por valorar su aporte esencial a la cultura de cada sociedad. Este interés

²⁰⁸ La participación *liberal radical* se vio excesivamente diezmada después de la guerra civil de 1885, con la victoria del gobierno de Núñez y la redacción de la Constitución del 86 realizada únicamente por políticos *liberales independientes* y *conservadores* se restringieron la libertad de prensa, de libre asociación, del sufragio, del comercio de armas, todo en un marco nacional y centralizado, según dice Jorge O. Melo, “Es evidente que Núñez había llegado a la conclusión de que no había mucho que hacer con el radicalismo, y que era indispensable desarraigar por completo del país la tradición federal.” Jorge O. Melo, *Op. cit.*, p. 44. Es decir, al eliminar la Constitución del 63 y montar la nueva del 86 se minaba conscientemente la posibilidad política de los radicales, lo que desencadenó que la oposición liberal se viese diezmada y restringida, nos dice Malcolm Deas que “Los congresos de finales de 1880 y de la década de 1890 fueron ampliamente dominados por los adversarios del liberalismo, y Uribe Uribe fue uno de los dos únicos liberales que lograron ser elegidos en ese período.” Malcolm Deas, *Op. cit.*, p. 26.

²⁰⁹ Malcolm Deas, *Op. cit.*, p. 50.

científico del siglo XIX por el lenguaje y las lenguas nacionales dio argumentos clave para la convalidación de las tesis que algunos gramáticos y filólogos americanos como Bello y Caro, habían esbozado para la comprensión histórica de la nacionalidad hispanoamericana. Una de estas tesis es *la idea del valor intrínseco de la herencia española para con los pueblos hispanoamericanos*, cuya consecuencia es la reevaluación de las **guerras de independencia** como una **gran guerra civil**, Según palabras de Caro:

La costumbre de considerar nuestra guerra de emancipación como guerra *internacional* de independencia, cual lo fue la que sostuvo España contra Francia por el mismo tiempo, ha procedido de un punto de vista erróneo, ocasionado a muchas y funestas equivocaciones. La guerra de emancipación hispanoamericana fue una guerra *civil*, en que provincias de una misma nación reclamaron los derechos de hijas que entraban en la mayor edad, y recobrándolos por fuerza, porque la madre no accedía por buenas a sus exigencias, cada una de ellas estableció su casa por separado.²¹⁰

Más allá de la forma literaria con que se describe la Independencia como una pelea familiar entre madre e hijas por su abandono de la pubertad política, lo importante para nosotros es resaltar que este argumento historiográfico es sostenido por Caro a través de la idea de corte filológico (y filosófico) sobre el carácter común de la lengua castellana dentro de ambos ejércitos en conflicto, patriotas (independistas) y realistas (o vasallos de la Corona española), convirtiendo a ambas partes en sujetos de una misma cultura o mundo cultural a pesar de las diferencias políticas que los enfrentaban. Al respecto Rubén Sierra afirma que:

²¹⁰ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico*, Bogotá, Instituto Colombiano de cultura hispánica, 1951, p. 72. (La cursiva es de Caro.) Esta visión innovadora de Caro y Andrés Bello de entender la Independencia como una gran guerra civil, vino a ser aprovechada de manera más profunda -con nuestros criterios historiográficos contemporáneos- con obras como las de Francois-Xavier Guerra, *Modernidad e independencia: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1993 o *Inventando la Nación*, México, FCE, 2003. En estas obras se muestra la lucha de los americanos por ser reconocidos como el otro pilar del imperio español, y su malestar porque sus tierras son consideradas -por los que ellos veían como sus hermanos peninsulares- como simples colonias o factorías y no como provincias en igualdad política ante las provincias europeas.

En el tratamiento del problema del hispanismo como ideología, Caro procedió a interpretar la guerra de Independencia como una guerra civil; por lo tanto, como una guerra que no significó un rompimiento cultural con la Europa transpirenaica, sino únicamente político, conservándose las costumbres, la religión, la lengua que trajeron los conquistadores. Elementos culturales todos a los que los libertadores mantuvieron fidelidad, sin haberse querido distanciar de ellos. Fue una insistencia suya: la adhesión de los fundadores de la República al cristianismo y a la cultura española.²¹¹

Con esta afirmación de que la Guerra de Independencia no representaba una ruptura histórica profunda -pues no había eliminado la paridad cultural con España- Caro relegaba, ocultaba u olvida el valor novedoso de las filosofías liberales para la emancipación política e institucional proyectada en la fase decisiva de aquellos acontecimientos, su narrativa olvidaba la conciencia de cambio de los actores de tales guerras que ya veían el mundo escindido, pues querían construir un Nuevo Régimen diferente políticamente a un Antiguo Régimen. Caro ocultó la cercanía de la ideología republicana independentista con las filosofías liberales contrarias a las políticas reaccionarias de los Estados monárquicos absolutistas. Pero lo relevante aquí, es que al enfatizar el nexo lingüístico con España y su tradicional historia católica, se reiteraba la catolicidad de todo hispano hablante, se trataba de superar las contradicciones y aporías del sistema republicano moderno que basaba su legitimidad en la conquista del Estado Nacional cuyo origen identitario era revolucionario; así -con ayuda de las funciones de la ideología propuestas por Paul Ricoeur- encontramos que la *pretensión del tradicionalismo católico era vencer y deslegitimar ideológicamente al concepto de revolución que era el motor diferenciador de los pueblos emancipados y raíz*

²¹¹ Rubén Sierra Mejía, “Religión, Moral y Autoridad”, *Op. cit.*, p. 31. Sobre este asunto Caro establece la diferencia que hicieron los antiguos romanos entre *dictar leyes y fundar costumbres -mores ponere-*, nos expresa que “... costumbres y murallas, cultura religiosa y civilización material, eso fue lo que establecieron los conquistadores, lo que nos legaron nuestros padres, lo que constituye nuestra herencia nacional, que pudo ser conmovida, pero no destruida, por *revoluciones políticas* que no fueron una *transformación social*.” M. A. Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico, Op. cit.*, p. 72. (La cursiva es de Caro.) Según nuestro autor, la única institución que transmitió el respeto por las costumbres cristianas a manera de ley fue la Iglesia, para esto nos cita un verso de Andrés Bello sobre la religión católica que dice, “Maestra de los pueblos y reyes – Cantaste al hombre las primeras leyes.”

*de su soberanía como nación*²¹². De hecho, según el historiador Germán Colmenares, poco a poco va entrando en declive la *filosofía de la historia* que había fundamentado la autonomía del Estado americano en los relatos de la historiografía decimonónica, debido a que:

La palabra y el concepto mismo de revolución debían contrastarse con nuevas experiencias. Inicialmente había significado, sin lugar a equívocos, abolición del pasado. Heredar la revolución quería decir completarla, llevarla a su término en la destrucción definitiva del pasado. Sin embargo, frente a conflictos repetidos e incontrolables la confianza se fue esfumando y la palabra revolución perdió su prestigio, hasta adquirir un sentido casi ominoso.²¹³

Para poder desprestigiar un concepto de Estado Nacional que trataba de neutralizar la fuerza del pasado como tradición y cumplir así la función propuesta por Ricoeur de revelar la ideología del adversario como distorsión de la realidad, el tradicionalismo católico debía enmarcarse en este mismo proyecto de construcción de nación, pero desde una óptica nacionalista distinta, que buscara una identidad que tradicionalmente fuera reconocida y pudiese elevarse como fundamento supremo de soberanía y de gobierno del pretendido Estado Nacional Republicano Moderno; la fórmula afinada en los textos de Caro es la lengua hispana como medio de existencia de la propia cultura y por tanto de la identidad histórica que permite el reconocimiento de eso que se define como nación.

A finales del siglo XIX, por la misma lucha liberal por tratar de reformar las sociabilidades más tradicionales, se hacía cada vez más patente que “Este pasado, al que se creía abolido y que de pronto *aparecía íntegro en las costumbres, la ignorancia y los*

²¹² Recordemos que era legítimo para los conservadores dentro de las mismas reglas de juego de tal Estado moderno el hacer un frente de oposición política e ideológica que fuese ganando gradualmente el control mismo del Estado y el gobierno. Esta idea se ve desarrollada también por Olga Lucia Zuluaga, quien menciona que el *poder moral tradicional* logra adaptarse a los cambios políticos del momento pues, “... la estrategia reconoce la nueva dimensión de la ley y trata de ser hegemónica mediante una alianza con los poderes temporales, en particular con el Estado, y diseminándose en la sociedad mediante organizaciones como las famosas sociedades católicas o como la juventud católica”. Olga Lucia Zuluaga, *Pedagogía e historia: la historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber*, *Op. cit.*, p. 169.

²¹³ Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura: ensayos sobre historiografía hispanoamericana del siglo XIX*, Bogotá, Ed. TM Editores, Banco de la República, Colciencias y Universidad del Valle, 1997, p. XIX-introducción.

prejuicios de las masas, generaba una tensión y un problema auténticos, que debía alimentar la historiografía del siglo XIX”²¹⁴. Sin duda alguna, las mismas elites liberales o conservadoras tenían en común el hecho de que la clave de la nacionalidad residía en el *tema histórico* o la *cuestión histórica*, vista como la *necesaria interpretación de un pasado* del que dependían las prospectivas del presente y la esperanza de un futuro; esta misma idea se fusionó con los distintos relatos políticos que trataban de dar una *respuesta absoluta* a esta *incertidumbre de lo cierto*, puesto que, sólo se podía tener por cierta la problematicidad de este pasado como potencial retórico e imaginario orientado hacia la movilización popular y política de la realidad social, un pasado guiado por la pretensión de instituir una identidad narrativa definitiva y total que transparentara la esencia de la siempre huidiza y amorfa identidad nacional²¹⁵.

En consecuencia, de esta tensión entre el pasado y el relato de su historicidad emerge una narrativa histórica que trata de dar un giro axiológico a la fundamentación de la nación y a la construcción legítima de su institucionalidad como Estado soberano. Tal relato político se define en la obra de Caro como el tradicionalismo católico cuya misión suprema consiste en proyectar una conciencia histórica que se base en la defensa de la lengua castellana como herencia valiosa de España²¹⁶. Este relato de lo histórico, esta nueva filosofía política de la historia que se centra en la idea de que la lengua contiene nuestro particular y rico pensamiento hispanoamericano, es reafirmada ahora con más fuerza con los descubrimientos lingüístico-sociológicos de las corrientes científicas de la época, que

²¹⁴ *Ibid.*, p. XVIII-introducción. (La cursiva es nuestra.)

²¹⁵ La “identidad nacional” se nos revela como la expresión de la imaginación social por proyectar históricamente -bajo un destino- la realidad social; imaginación y realidad son, por tanto, correlatos de la misma discursividad de la experiencia histórica. De ahí que para Ricoeur la imaginación social es el elemento fundante de la misma realidad social, muchas de las funciones y estructuras de lo social son explicables por las *variaciones imaginativas* presentes en fenómenos como la ideología y la utopía. Ricoeur siguiendo a Karl Mannheim con la idea de que la ideología y la utopía son “incongruentes” con la realidad, demuestra la necesidad de los individuos de pertenecer a la sociedad, es decir, de discrepar, de ejercer la dialéctica, la variación, la contradicción; por eso conceptos como la “nación” o la “identidad nacional” estarán siempre en el ámbito de la ideología o de la utopía, “todas las figuras de incongruencia deben ser parte de nuestra pertenencia a la sociedad. Creo que esto es cierto hasta el punto de que la imaginación social es parte *constitutiva* de la realidad social”, Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 46-47. (La cursiva es nuestra.)

²¹⁶ En este punto encontramos un contraste total con las ideas de los liberales radicales reunidos en la Convención de Rionegro de 1863, pues, ellos veían el carácter español como un defecto congénito o un atavismo cultural que afectaba el camino hacia el inexorable movimiento del verdadero progreso, “Esto se debe a que hay impenetrabilidad en las ideas como en los cuerpos físicos: “en el cerebro español, de que nosotros descendemos, hay mayor resistencia y terquedad que en el resto de las naciones.” Pero la “fuerza irresistible” de la verdad cuenta con el “apoyo eterno” del tiempo.” Fernán González, *Op. cit.*, p. 179, el citado autor toma estas ideas de las memorias de Aquileo Parra.

hacían de la lengua el principio de identidad de una *comunidad* determinada, puesto que el lenguaje se forma y se trasforma en la *colectividad* y de ésta provienen las pequeñas contribuciones racionales de los individuos que caracterizan la misma lengua como producto de una *historia superior*, del devenir de las propias costumbres, ideas o pensamientos que la fundamentan como cultura o sociedad determinada²¹⁷; entonces, el llamado político de toda nación ha de consistir en la búsqueda de los valores de su propia lengua que la emplazan como su propiedad más preciada.

Al respecto Caro habla sobre los *verdaderos lazos de continuidad* de la historia nacional leída desde el valor esencial, simpático e implícito de la lengua castellana para los colombianos:

El año de 1810 no establece una línea divisoria entre nuestros abuelos y nosotros; porque la emancipación política no supone que se improvisase una nueva civilización; las civilizaciones no se improvisan. Religión, lengua y tradiciones: nada de esto lo hemos creado; todo esto lo hemos recibido habiéndonos venido de generación en generación, y de mano en mano, por decirlo así, desde la época de la conquista y del propio modo pasará a nuestros hijos y nietos como precioso depósito y rico patrimonio de razas civilizadas.²¹⁸

Estas apreciaciones historiográficas (sustentadas en la filología moderna) sobre el lenguaje hacen que el tradicionalismo sea compatible con cualquier proyecto de construcción de nacionalidad, como la Regeneración y la constitución de la Academia

²¹⁷ Karl Mannheim explica como el ideario conservador converge con cierto historicismo de origen alemán con raíces en los estudiosos de la filología y la literatura, quienes consideran los trabajos y descubrimientos de estas artes como elementos esenciales de la afirmación de la forma de cada lengua como expresión de las ideas propias de una nación y de un pueblo, “El método de la escuela histórica, es, en algunos aspectos, análogo, al de Goethe. Los dos van siguiendo la emanación de las “ideas” a través de la observación del lenguaje, la costumbre, el derecho, etc., no por generalizaciones abstractas, sino más bien por intuición simpática y descripción morfológica.” Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, *Op. cit.*, p. 314.

²¹⁸ Miguel Antonio Caro, “Fundación de Bogotá” de 1875, en: *Ideario Hispánico*, *Op. cit.*, p. 103. Este pasaje de Caro puede ser interpretado con ayuda de Karl Mannheim con su explicación de cómo para la ideología de los conservadores, “... la configuración histórica que exista en cualquier tiempo dado no puede ser construida artificialmente, sino que tiene que irse desarrollando como una planta desde su semilla.” Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, *Op. cit.*, p. 315. De ahí la expresión de Caro “porque la emancipación política no supone que se improvisase una nueva civilización; las civilizaciones no se improvisan.”

Colombiana de la Lengua (1871) cuyo lema es significativo: “la lengua es la patria”²¹⁹.

Asimismo, la perspectiva teórico-moderna del lenguaje consolida la estructura o leyes internas del lenguaje como algo que nace de la actividad colectiva e histórica, afirmando la idea de comunidad sobre la idea de individualidad (concepto que Caro orientó para elaborar retóricas contra las políticas liberales). El mismo Caro considera a *la lengua como la patria*, pues para esta visión moderna del lenguaje, *la lengua está directamente vinculada con el pensamiento*, por tanto nadie puede sustraerse totalmente de las ideas que la fundan: “Sí, un mismo idioma, porque cada idioma representa un carácter especial; carácter formado por las ideas y las costumbres. De esto se desentienden nuestros escritores.”²²⁰

En la compilación de textos llamada el *Ideario Hispánico*, Caro trata de demostrar como la lengua hispana constituye nuestro nexo histórico-axiológico con la Colonia, pues aunque esta última existió bajo otro régimen político, sigue siendo parte de nuestra historia debido a que en ella se reúnen los *rasgos ontológicos* que perduran tras cualquier transición e, incluso, transiciones políticas: “La conquista de América ofrece al historiador preciosos materiales para tejer las más interesantes relaciones; porque en ella presenta reunidos los rasgos más variados que acreditan la grandeza y poderío de una de aquellas ramas de la raza latina que mejores títulos tienen de apellidarse *romanas*...”²²¹. Según Caro, nuestro origen se remonta al de nuestra lengua pues en ésta están contenidas las costumbres e ideas que nos configuran como raza hispanoamericana (en sentido ideológico y no fisiológico) e,

²¹⁹ Frédéric Martínez nos cuenta que las relaciones diplomáticas y oficiales entre Colombia y España hasta principios de la década del 80 son casi inexistentes (hasta que Núñez nombra a Carlos Holguín como representante en Madrid), asimismo explica que son muy pocos los viajeros colombianos en España (la mayoría de intelectuales y políticos iban a Francia e Inglaterra), una de las causas es la resistencia de España en reconocer a Colombia como república independiente (último país hispanoamericano en ser reconocido 1881) y el carácter marginal de los españoles en la escena europea, sin embargo, “... la llegada en 1870 a Bogotá de José María Gutiérrez de Alba un literato español encargado por su gobierno de una misión confidencial, la de difundir el legado literario peninsular entre los círculos cultos de Colombia, con el fin de crear un sentimiento de proximidad entre los dos países. Paralelamente, José María Vergara viaja ese mismo año a Madrid en compañía del publicista Adriano Páez, se vincula a varios escritores españoles –Campoamor, Hartzenbusch, Bretón de los Herreros, Castelar- y regresa a Colombia con la aceptación de la Real Academia española para fundar en Bogotá la primera academia correspondiente en América”. Frédéric Martínez, *Op. cit.*, p. 456. Este sentimiento hispanista se irá afianzando durante toda la década, como ejemplo vemos que en 1878 Caro entabla correspondencia con el filólogo y crítico literario español Menéndez y Pelayo (1856-1912), cuenta Martínez que la correspondencia fue “... rica en intercambio de libros y de ideas, durará catorce años” *Ibid.*, p. 458.

²²⁰ Miguel Antonio Caro, “La independencia y la raza” de 1868, en: *Ideario Hispánico*, *Op. cit.*, p. 11.

²²¹ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico*, *Op. cit.*, p. 58. (La cursiva es de Caro).

incluso, *neolatina* (por lo de lengua románica y por la común idea católica-romana). Por tanto, *nuestro origen no puede ser prehispánico o precolombino*, ya que esto es para Caro una ficción producto de un sofisma político que niega su propia esencia lingüística-cultural. De allí que afirme: “Pensábamos antes que pertenecíamos a una raza inteligente y benemérita de la civilización; ahora se nos advierte que nuestra raza es como aquellas enfermas tribus indianas o africanas que con nada han contribuido al desenvolvimiento del saber y la cultura.”²²² En otro lugar, dice Caro en esta misma línea de pensamiento sobre la pérdida de América por parte de España, que los americanos nos figurábamos quimeras para justificar la traumática separación de nuestra intransigente Madre, “y nosotros, figurándonos que íbamos a vengar los manes de Moctezuma y a libertar la cuna de los Incas; españoles peninsulares y americanos, todos a una, aquende y allende de los mares, de buena fe a veces, otras por intereses o por ficción, maldecíamos y renegábamos de nuestros comunes padres.”²²³ Somos por tanto *españoles americanos* antes que cualquier ficción nacionalista extrínseca a nuestra religión cristiana y a nuestra lengua neolatina.

En el sentido mencionado anteriormente, *la Conquista es asumida y analizada por Caro en su aspecto histórico-cultural como génesis de la civilización Hispano-americana*²²⁴, pues la negación de esta génesis (durante las guerras de independencia) por medio de mutuos agravios de españoles de América y de españoles peninsulares sólo trataba erróneamente de borrar *la propia historia*, “... aspirábamos a borrar, *si posible fuese*, los orígenes de la civilización americana.”²²⁵ Caro como prueba de estos orígenes, trató a través de la *filología aplicada a la historia* de demostrar que no hay tales tres siglos de *oscurantismo colonial* como pensaba Camilo Torres en su *Memorial de agravios* de 1809 (en esta obra se realiza una analogía negativa entre la Edad Media y la Colonia²²⁶), sino que

²²² Miguel Antonio Caro, “El atraso español” de 1882, en: *Ideario Hispánico, Op. cit.*, pp. 146-147.

²²³ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico, Op. cit.*, p. 61.

²²⁴ Desde este punto de vista, Caro ofrece una visión bastante radical de nuestra “génesis intelectual”, podemos considerar que el tradicionalismo católico tiene como *referente originario de civilización* para las Américas al cristianismo occidental, éste liberó a los nativos prehispánicos de su “estado salvaje”, *la lengua de los misioneros trajo las tradiciones occidentales*; así, la tradición en general tiene una historia en la medida que pueda hablarse de una literatura y unas ciencias siempre legadas del Viejo Mundo. De esta manera, la novedad del Nuevo Mundo reside en su conversión a la civilización europea.

²²⁵ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico, Op. cit.*, p. 62, el subrayado es nuestro.

²²⁶ En relación a la analogía entre la Edad Media y la Conquista para los liberales convencionalistas del 63 (nos cuenta Fernán González, *Op. cit.*, p. 178 y 182) ambos periodos y sus acontecimientos representan los “crímenes de los siglos bárbaros” ya que “las cruzadas empobrecieron a Europa y enriquecieron a la Iglesia”.

de verdad existe una *literatura colonial* en nuestra lengua que refleja nuestras costumbres y que la ligan con la literatura hispanoamericana poscolonial o republicana, *como prueba de nuestro origen hispánico*, “... y triste es confesar que para muchos compatriotas nuestros, que ni siquiera sospechaban que hubiese nuestro suelo producido escritor ni sabio alguno durante los *tres siglos* de tinieblas, las doctas páginas escritas por el literato de Boston (Jorge Ticknor en su Historia de la literatura española) fueron una revelación súbita de que teníamos una literatura colonial.”²²⁷

De este modo, tal tradición literaria llevaba consigo ese *nexo literario-histórico* que hacía posible para Caro la idea coherente de un “todo hispanoamericano”:

¡Pero cuánto ha servido el ejemplo de Ticknor! Gracias a él, Vergara en Colombia, Herrera en Ecuador, y con mayor aliento y mayor cúmulo de noticias el señor Medina en Chile (“Historia de la literatura Colonial de Chile”, 3 tomos); han reunido nuevos datos para la “Historia de la literatura hispano-americana”, grande obra que convida con inmortal corona al que fuere digno de desempeñarla; aún no es llegada la ocasión de que se escriba, pues apenas están comenzando los trabajos preparatorios.²²⁸

Ahí está pues explicada la noción de nexo histórico temporal con el Occidente literario cristiano que por su rastro lingüístico-cultural conforma el argumento de carácter

Para Caro, por el contrario, la Edad Media y la Conquista se relacionan felizmente entre sí, gracias al consorcio entre la religión católica y la valentía de los caballeros, de ahí que, “... los conquistadores, y el espíritu caballeresco, libre y desenfadado, hijo de la Edad Media, que permite a cada conquistador campar y ostentarse en el cuadro de la historia con su carácter y genialidad propios.” De allí que un Cortés y un Pizarro, al campar como el Cid que luchó contra los infieles sarracenos, hayan enrojecido su espada en los salvajes indios, puesto que, “... esta crueldad nacía del modo como se entendía la religión en un siglo en que no hubo otra que la del cruzado.” M. A. Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico, Op. cit.*, p. 59 y 69. Es interesante anotar como para una buena parte de la historiografía del siglo XIX el modelo literario de la épica se aplica a la narración del papel de los próceres de la Independencia (Germán Colmenares, *Op. cit.*, 64-71), en Caro, en cambio, se aplica este modelo épico a los caballeros de la Conquista junto con algo de la nobleza y fiereza de los personajes de los libros de caballería.

²²⁷ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico, Op. cit.*, p. 65. (La cursiva es de Caro). George Ticknor (1791-1871) historiador hispanista norteamericano que escribió la obra *History of Spanish Literature* (1849) y fue quien coronó el periodo comprendido entre 1492 y 1665 como el Siglo de Oro de la literatura española, siglo que constituye el modelo clásico de la cultura panhispánica para Caro. En este texto, Caro también menciona a otros hispanistas angloamericanos que han aportado valiosos descubrimientos históricos para uso de los historiadores hispanoamericanos, tales como los trabajos de William H. Prescott sobre la conquista de México y la del Perú.

²²⁸ *Ibid.*, p. 65.

culturalista y “científico” más plausible -en el sentido retórico y filológico- del tradicionalismo católico. Sobre tales bases, podemos inferir dos consecuencias: 1) Caro le encomienda la tarea a los filólogos e historiadores de escribir la historia de la cultura literaria autóctona o hispanoamericana, *como prueba objetiva del nexa histórico-cultural fundante de la presunta nacionalidad* y 2) con este encargo, Caro busca producir el efecto político-ideológico de legitimación de la *autoridad tradicionalista*, es decir, el descubrir el propio ser histórico (o la propia ontología hispánica) en su predominante catolicidad es comprender la autoridad que nos ha formado, es comprenderse y encontrar la autoridad suprema del deber-ser (ser comunitario o lo que se “es” por herencia) más que la autoridad de un tal poder-ser (ser individualista o lo que se “debía ser” por acción de la sola razón), pues esta segunda autoridad según la pretensión de la ideología del tradicionalismo católico ha de ser congruente con la primera que es imprescindible, definitiva y suprema. Según Karl Mannheim, la concepción ideológica conservadora del espíritu de la tradición como formador del ser histórico-cultural, se enfrenta inevitablemente, a su antagónico ideológico inmediato o “la idea liberal, que ha sido traducida a términos racionalistas. Mientras que esta última acentúa en la experiencia lo normativo, el “debía ser”, el conservadurismo traslada el énfasis a la realidad existente, a lo que “es”. ”²²⁹

En esta última consecuencia carista conservadora se basa el principio de *autoridad política* que se transmite al principio de *identidad nacional* expuesto en la Constitución de 1886 y que caracteriza a esta ideología como el fundamento filosófico católico de la Regeneración, que como proyecto de regeneración de las costumbres buscó refrendarse históricamente, por la vía exclusiva de la herencia lingüística hispánica, como la portadora de la civilización originaria del ser histórico colombiano e hispanoamericano.

8. La paradoja de Caro: entre el aporte historiográfico y la historia vista como efecto de una católica Providencia

En este punto debemos considerar la fuerte negación de Caro de las rupturas profundas de la historia a través de los grandes acontecimientos políticos que cruzaron el siglo XIX hispanoamericano. Esta negación nace con el objeto de mantener legítimo ese

²²⁹ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, Op. cit., p. 315.

carácter de “Nacionalcatolicismo” (ser hispanoamericano es ser católico) presente en los conceptos sobre la autoridad de su ideología conservadora. En Caro, existe pues, una negación de la constitución de una democracia liberal -en proceso desde la época de la Independencia- que trae consigo una tortuosa pero paulatina revolución cultural de las costumbres tradicionales, transformación que va cambiando a una sociedad estructurada bajo la jerarquía de la *Iglesia* hacia una *sociedad civil* estructurada bajo la ideología de un Estado republicano. Por tanto, Caro llega incluso a plantear -a pesar de su aguzado sentido del razonamiento filosófico- ideas dogmáticas en el campo de la ciencia histórica, tal como la idea de la existencia casi inmortal de una “Raza Latina”.

En esta afirmación de la “Raza Latina”, se entiende en el caso hispanoamericano, que la hispanidad sirve de fuente a la catolicidad de los pueblos hispanoamericanos, gracias a ella éstos son partícipes del agrupamiento en una sola *comunidad histórica* bajo la idea de una comunión con la Iglesia Católica Apostólica *Romana*. La raza latina o *comunión católica romana* es para Caro; “... Un conjunto de pueblos y familias que se estrechan, confunden e identifican a virtud de una idea, y ésta es la idea católica, comprendiendo bajo el nombre de idea, dogmas, tradiciones y afectos.”²³⁰. Esta “comunidad histórica” es vista más allá de la realidad filológica de la familiaridad lingüística para transvalorarla a una común denominadora esencia religiosa católica-apostólica-romana, que se supone propia a los pueblos de habla romance y quizás por extensión a los demás pueblos convertidos desde la luz cristiana nacida de la Roma católica.

Sin embargo, debemos reconocer que al buscar continuidades históricas, Caro alcanza a descubrir nexos de sentido histórico reales a través de su lectura “filológico-axiológica” de la historia. La obra de Caro se constituye, por tanto, en un excelente ejemplo de indagación “histórico-filológica” guiada por teorías sobre el lenguaje aplicadas en la investigación de la historia, y lo que es de reconocer, tienen sus trabajos consecuencias académicas -imposibles de dimensionar para su autor en aquel momento-, pues sus pensamientos alcanzan el descubrimiento de nuevos problemas que aún están vigentes para la historiografía hispanoamericana contemporánea. Como es el caso *específico* del carácter lingüístico de la Conquista como factor de cohesión temporal y narrativa con la historia de Occidente (de una difusión de una cultura, mitos y valores mediterráneos y europeos en

²³⁰ Véase, Miguel Antonio Caro, “LA RAZA LATINA” de 1871, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 734-737.

América), más allá del aspecto religioso católico, la historiografía contemporánea reconoce de este legado lingüístico traído de Europa aspectos como la introducción de las formas políticas, artísticas y filosóficas *occidentales* en el mundo americano como herencia de las lenguas europeas asentadas en los territorios conquistados y colonizados. La historiografía contemporánea reconoce el encuentro de dos mundos, el amerindio y el europeo, admite la violencia del conquistador pero también el inevitable y vital intercambio cultural entre ambos mundos.

Esa idea de cohesión histórica con Occidente a través de la lengua da fundamento a la nueva noción historiográfica de la Guerra de Independencia, vista en sus inicios, como una Gran Guerra Civil, muchas de las ideas de Caro sobre ese asunto son tomadas directamente del gran escritor Venezolano Andrés Bello (1781-1865) de su texto “opúsculos”. Caro cita palabras clave de Bello que describen a América como la “Iberia joven”, en la que, ese elemento ibérico, prevalece y permite la misma lucha por los derechos de autonomía política exigidos ante la metrópoli (la misma Iberia hispánica y sus regiones o reinos también históricamente mantuvieron sus luchas ante la hegemonía de la metrópoli castellana), Bello dice que quien mire con “ojos filosóficos” esa tensa época independentista encontrará que “*La constancia española se ha estrellado contra sí misma.*”²³¹

Por tales reflexiones académicas, podemos pensar que lo interesante es saber que quien nos señala un camino, a pesar de su afán retórico-ideológico, logra abrir una perspectiva académica para la formación de una historiografía hispanoamericana *preocupada por la filosofía y la lengua*, es más, puede decirse que ese afán retórico-ideológico de Caro se convierte en el móvil de su indagación. Por tanto, las convicciones subjetivas -aunque viciadas por intereses de partido- cuando son tratadas con rigor pueden llevar a acercamientos con los objetos de la ciencia y desatar fecundas consecuencias objetivas e inesperadas, de ahí que quien participe de su ciencia sea a través de las instituciones políticas, sea a través de las instituciones universitarias ha de estar convencido -al menos provisionalmente- de las potencialidades de persuasión de la *función retórica* de su quehacer puesta en relación con la racionalidad de la alteridad (sea la de un colega científico o la de un miembro de la oposición política) y, por tanto, ha de ser consciente de

²³¹ Véase, Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico*, *Op. cit.*, p. 75.

su rigor y del valor de su aporte en el campo del contraste intersubjetivo, ora ideológico, ora científico o ambos a la vez²³². Por lo que siempre, en cada debate que implique una *transdiscursividad* (lo político puede trascender al campo científico y lo científico al político), existe una pretensión de persuasión, al tiempo, que una pretensión de innovación, aunque muchos de los resultados innovadores de esta actividad intelectual sean sesgados en beneficio de los intereses netamente políticos e ideológicos.

No obstante, en este momento histórico (siglo XIX) en el que reina el sofisma de la imparcialidad del periodista, del académico o del publicista, es a través curiosamente de los mismos dogmatismos extremos, los que nos llevan a comprender la función de la idea de *imparcialidad como una retórica de la objetividad* de los escritores decimonónicos. Por eso, en el caso de Caro, la imparcialidad suya como “historiador” o escritor era una *retórica sobre el método* o sobre el rigor del quehacer escrito que le daba fuerza de persuasión argumentativa ante la racionalidad de sus lectores o de su público. Esta especie de “cinismo de lo imparcial” no le resta valor al acontecimiento discursivo -así sea mediante el ejercicio político- de pensar la historia a través de los recursos lingüísticos y filológicos modernos, que la comprendían como la conjunción de formas de lenguajes entendiendo cada una de estas formas lingüísticas como una acepción del mundo cultural de cada pueblo.

Sin embargo, también es cierto que esas visiones de mundo de cada lengua y cultura eran delimitadas por las ideologías-políticas nacionalistas, en este caso el tradicionalismo católico, pues, al *homogeneizar* la acepción de mundo hispanoamericano con una sola expresión, llamada la religión católica, automáticamente excluía otras formas profanas de vivir la lengua castellana e incluso de definir la nación colombiana a través de otras lenguas no occidentales. Pero lo relevante es comprender que todo este proyecto se inscribía en los debates políticos modernos de cómo gobernar un Estado que se imponía a sí mismo como petición de principio o de existencia, la idea de una nación soberana que se auto-instituye socialmente a través de la figura del ciudadano patriota e igualitario, por lo que *establecer el sistema de valores fundamental de tal ciudadanía* o de sus *referentes patrios* era una

²³² Es sabido que Caro formuló sus discursos ante y para las instituciones políticas como para las instituciones académicas. Para estudiar en detalle los debates públicos en los que participó Caro, Manuel Ancizar, Eustaquio Álvarez y otros más en la Universidad Nacional entre 1868 y parte de la década del 70, véase Gilberto Loaiza Cano, *Op. cit.*, pp. 383-443. Sobre este mismo asunto examínese el texto de Caro, “El Estado Docente” de 1884, *Op. cit.*, pp. 1394-1407.

tarea de política cultural bastante compleja por la variedad de intereses que tejían tal acontecimiento histórico.

Así entonces, a pesar del doctrinarismo político, debemos reconocer que a Caro le preocupaba ya la existencia y la necesidad de institucionalizar y promover las ciencias históricas (quizás por sus mismas inquietudes filológicas). En este sentido, Caro ya se preguntaba abiertamente, “¿Qué han hecho nuestros gobiernos para fomentar los estudios históricos?”²³³, este llamado a los liberales que lideraban el gobierno en aquel momento es una crítica directa a quienes dicen portar las luces de la civilización moderna, lo que hace de Caro un personaje controvertido y comprometido con la reflexión histórica. Por mucho que se critique el “elitismo intelectual” de Caro, no se puede negar su lucha por una movilización y desarrollo académico del país al nivel de las potencias mundiales, en aspectos como: el buen suministro de la Biblioteca Nacional, la mejora en las traducciones al castellano de las obras escritas en lenguas extranjeras y clásicas, la publicación de trabajos sobre estudios filológicos y literarios gracias a la labor de la Academia Colombiana de la lengua (Su primera sede ocupó el predio en donde se encontraba la casa de Caro). En el aspecto estético y filosófico su misma búsqueda de la perfección clásica (en el castellano y en el latín) en un siglo en el que (en países como Colombia) moría el latín y se renegaba del valor intelectual de la teología (como si ésta fuera la directa y única culpable de las prácticas autoritarias de las institucionales-eclesiales), dan un tremendo valor a su acción intelectual como *hombre de letras* a pesar de su visión política intransigente.

De esta forma, gracias al estudio paciente de la *historia de la filosofía* -e incluso de la ciencia- Caro gana cierta ventaja y autonomía para beneficio de su propio intelecto académico ante sus detractores más acérrimos. De allí que su retórica tuvo como gimnasio no sólo a la intransigencia de un modelo político conservador-católico, sino también al estudio filosófico de los viejos y nuevos modelos que sustentaron la política de sus contemporáneos, incluso la repulsión que le pudo haber generado las obras de Bentham y De Tracy no le impidió haberlas sometido a una extensa lectura, retraducción y escrutinio lógico, acción que a sus contrincantes liberales sí les pudo haber impedido la lectura de

²³³ Miguel Antonio Caro, “La Conquista” de 1881, en: *Ideario Hispánico*, *Op. cit.*, p. 76.

teólogos y escolásticos como los padres y doctores de la Iglesia, e inclusive, la omisión de algunas trazas de los escritores medievales y antiguos²³⁴.

En la lucha del siglo XVIII y XIX entre los “antiguos” y “modernos”, Caro sin limitarse totalmente al resultado de su ideología política intransigente a favor de la Iglesia católica, se la jugó por una hermenéutica en la que primaba la *interpretación juiciosa* de las obras de *ambos grupos* (antiguos y modernos) así fuera para garantizar la legitimación de su propio modelo de lo clásico. Modelo carista que reunió en el mismo “auditorio universal” a más de una figura antigua y moderna, en cuya “anacronica polisemia” dialogaron los evangelistas con epicúreos, los Padres y Doctores de la Iglesia -San Agustín y Santo Tomás de Aquino- con Bentham, Tracy, Descartes y Voltaire; los literatos del Siglo de Oro español -Calderón y Cervantes- con Horacio y Virgilio; los retóricos y filósofos romanos Ciceron, Seneca y Quintiliano con los ideólogos políticos modernos como el Conde De Maistre, De Bonald y Jaime Balmes; los historiadores George Ticknor, Macaulay, Prescott con lingüistas y científicos como Max Müller, Franz Bopp y Claude Bernard.

De esta misma forma, todo el interés tradicionalista por *conectar* la *interpretación bíblica* o *exégesis* -su filología sagrada católica- con la actualidad del *mundo moderno* lo observamos en la obra de Caro y sus constantes citas a las *Escrituras*. En su obra, Caro hace que el ejercicio de la exégesis se mude a la praxis de una especie de filología-hermenéutica que se empeña en comprender y criticar, histórica y políticamente, la construcción de la nación moderna en los pueblos hispanoamericanos. Empero, su participación política como intelectual católico en la edificación de la nación, se concentra eminentemente en el ámbito de lo espiritual y trascendental del aporte eterno de la “civilización católica” más allá de las ilusiones temporales y materiales de la “civilización moderna”. En palabras de Caro:

Hay una civilización cuyo fundamento es Jesucristo. “Nadie, decía San Pablo (I Cor., III, 11), puede poner otro fundamento fuera del que está

²³⁴ Un reconocimiento justo al legado y a la labor humanista de Caro -como hombre de letras- es seguir promocionando (tal como ya lo ha hecho el Instituto Caro y Cuervo) en la universidad moderna colombiana, siendo esta un legado liberal de los radicales, los trabajos de Caro y Cuervo que ya en su momento fueron reconocidos por la comunidad académica internacional (*Gramática de la lengua latina* 1867), estos esfuerzos intelectuales son una restitución reciente de la *actualidad de lo clásico literario* en nuestro país.

puesto, que es Jesucristo”. Esta es la civilización católica; ella, enseñando las leyes divinas como obligatorias a grandes y pequeños, establece la fuerza del derecho contra el supuesto derecho de la fuerza, que es el principio de la barbarie. Pero hay una falsa civilización llamada *nueva* o *moderna* que removiendo aquel fundamento de que hablaba San Pablo va a identificarse con la barbarie misma, aceptando como última conclusión de todos sus sistemas filosóficos, el derecho de la fuerza. Esta civilización moderna, hija del protestantismo, se ha apoderado también de los gobiernos de países católicos como España, Italia, y la mayor parte de la América española, para ejercer violencias brutales y sacrílegas expoliaciones, en nombre de ese derecho de la fuerza que asistió a los cesares paganos.²³⁵

Para finalizar analicemos el *drama histórico* que moviliza simbólicamente el relato histórico y la profunda fe de Caro. Para él la civilización que ha llegado hasta nosotros desde el ocaso del paganismo es la civilización cristiana, el mundo herético de hoy se aleja de la Madre del cristianismo (la Iglesia católica o universal), los hombres de hoy están siendo desarraigados por el renacimiento del paganismo en las naciones desarrolladas (el naciente capitalismo, materialismo político y protestantismo), la compensación cristiana católica propia de la historia de la nación colombiana nos acerca a nuestra Madre Patria (vista como la herencia espiritual venida de la España católica), lo que da como resultado que la propia tradición cultural sea el último baluarte en pie de nuestra nación (los tesoros de nuestra lengua castellana), por tanto, para Caro, se es católico o se está por *fuera de la*

²³⁵ Miguel Antonio Caro, “La nueva civilización” de 1875, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 625. Es interesante contrastar esta idea de la civilización católica de Caro con el pensamiento de los liberales radicales en las memorias de Aquileo Parra sobre la Convención de Rionegro de 1863, en torno al informe de la comisión de asuntos eclesiásticos, Fernán González nos trae sus opiniones “... según la comisión, el catolicismo utiliza el recuerdo de sus primitivas virtudes, la memoria de sus mártires, la veneración a sus anacoretas, la gratitud a los claustros que salvaron la cultura antigua, la protección desinteresada de los pueblos contra los señores feudales, para seguir hoy extraviando las conciencias de las almas honradas. Con esto, la Iglesia ha logrado construir la dominación humana más colosal de toda la historia, realizando el sueño de la monarquía universal y sucumbiendo a la tentación de Satanás, de renunciar a sus principios, a su doctrina y a la caridad, a cambio de todos los reinos de la tierra.” Así mismo, se sostiene una fuerte inclinación de los convencionalistas liberales del 63 a reverenciar al *cristianismo primitivo* en vez del cristianismo institucionalizado por la *Roma imperial* y luego por la *Roma papal*, “el problema se debe a que el catolicismo ha sido infiel a sus tradiciones, por lo que el informe muestra cierta añoranza por el cristianismo primitivo preconstantino”, debido a que la doctrina cristiana, “... en menos de cuatro siglos después de la historia de la cruz, se convirtió en “cortesana de los emperadores”...”. Fernán González, *Op. cit.* p. 178, 180 y 184.

historia de los hombres salvos y redimidos, se está en la sabia civilización católica o en la herética civilización moderna.

II

MIGUEL ANTONIO CARO Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Miguel Antonio Caro y el problema del lenguaje

En esta sección de nuestra investigación intentaremos examinar la perspectiva de Miguel Antonio Caro sobre el problema del lenguaje humano, debido a que el fenómeno lingüístico es analizado por nuestro autor en varios de sus ensayos y es el centro teórico de sus debates políticos, de sus críticas conceptuales a las ciencias, y a las prácticas y discursos de las políticas liberales. De esta dialéctica argumentativa y contra-argumentativa va emergiendo la necesidad filosófica de dar una respuesta sistemática a la pregunta sobre la naturaleza del lenguaje entre los hombres, por tanto, esa respuesta implicaría saber cómo éstos entienden su propia facultad para conocer, es decir, su propia operación del juicio, su facultad para juzgar racionalmente. En consecuencia, exploraremos más la idea del lenguaje humano de Caro y no tanto el aporte de sus conocimientos técnicos en torno a la gramática latina y castellana, aunque no negaremos que este saber junto con sus estudios sobre filología de la literatura clásica latina y del siglo de oro español, inciden en sus acepciones sobre el valor e importancia histórica del lenguaje como lengua de la nación. Precisamente estas conclusiones caristas son de vital relevancia, pues una idea de lenguaje lleva a una idea o modelo de nación, sin embargo, antes de profundizar en esta parte ideológica del lenguaje y su función política, es necesario ir en un orden ascendente y partir desde la base filosófica que estructura Caro para comprender el lenguaje como objeto de estudio, para una teoría del conocimiento, que tiene como fin, garantizar la autonomía conceptual necesaria ante los argumentos liberales sobre la comunicación y la experiencia humana en general.

Preliminares históricos de la polémica sensualista

Para comprender el origen de la *polémica política* que llevó a una *disputa académica* sobre la naturaleza del juicio, la formación primaria de las ideas y la *discusión sobre el verdadero método científico que permitiese saber lo que era ciencia y lo que no lo era*, es clave señalar primero, el ámbito concreto que produjo la escritura formal de las distintas posiciones filosóficas, pues, tal espacio de discusión lo proveyó la recién nacida Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1867).

Esta problemática es descrita y explicada por Oscar Saldarriaga como la “Cuestión Textos”:

... fue el nombre de una “querrela de antiguos y modernos” desencadenada al calor de la Reforma Instruccionista impulsada desde 1867 por el sector liberal radical desde el gobierno federal de los Estados Unidos de Colombia. Se trataba de diagnosticar la científicidad del tratado de “Elementos de Ideología” del filósofo francés Antoine Louis Claude Destutt, conde de Tracy (1754-1836), y decidir si era legítimo que el Congreso mandase usarlo como texto oficial para la enseñanza de la filosofía en la Facultad de Literatura y Filosofía de la Universidad Nacional y en los establecimientos de secundaria que quisieran abrir cátedra en esta ciencia, preparación obligada para los estudios profesionales.²³⁶

Al respecto, Leonardo Tovar González explica la existencia de dos extremos que lucharon por refutarse mutuamente para garantizar su propia cosmovisión en la orientación del Estado y la sociedad, a saber, el tradicionalismo católico liderado por Caro²³⁷ y el radicalismo liberal capitaneado intelectualmente por Ezequiel Rojas -principal difusor de la doctrina utilitarista-sensualista-, el primero catedrático de filosofía y literatura de la Universidad Nacional, el segundo maestro del Colegio de Nuestra Señora del Rosario y senador de la República. Además de estas dos tendencias dominantes existe una corriente alterna dentro del ámbito intelectual liberal, liderada por Manuel Ancízar²³⁸, rector de la Universidad Nacional, catedrático de filosofía y literatura con su texto *Lecciones de*

²³⁶ Oscar Saldarriaga Vélez, “Gramática, epistemología y pedagogía en el siglo XIX: La polémica colombiana sobre los elementos de Ideología de Destutt de Tracy (1870)”, en: *Memoria y Sociedad*, Vol. 8, No. 17, Bogotá, Junio-Diciembre de 2004, p. 41.

²³⁷ Es curioso notar que el mismo imperativo de la dirección del Estado Republicano coloque a la teología de “los reaccionarios católicos” en la categoría de una de las posibles cosmovisiones filosóficas y políticas existentes en la querrela social e intelectual colombiana. Esto significa de plano que “la tendencia reaccionaria conservadora” es ya en sí, a pesar de la aparente inflexibilidad de sus ideas religiosas, una manifestación moderna de la concepción política decimonónica.

²³⁸ Conocido por ser uno de los más importantes jerarcas de la masonería como Serenísimo Gran Maestro adjunto, Presidente del Grande Oriente. Sobre el rol de la masonería en el gobierno radical y la denuncia de Caro sobre un supuesto complot masónico en contra de la Iglesia, véase, Gilberto Loaiza Cano, *Op. cit.*, pp. 447-451.

psicología y moral (1851), que coincide con el tradicionalismo católico *sólo* en la necesidad de reformar las ideas académicas promulgadas por Rojas, pero desde una perspectiva de ciencia positiva, considerada por esta corriente como la ciencia verdaderamente concreta y experimental (es la reforma positivista a las *clásicas ciencias de corte racionalista o empirista* defendidas por los liberales clásicos y convertidas en *ciencias experimentales*). La esencia de la discusión reside en la idea de Rojas y su discípulo Francisco Eustaquio Álvarez, catedrático de filosofía de la Universidad Nacional, en *reintroducir en lo alto de la educación superior estatal* la “ciencia de las ideas o ideología”²³⁹ de Destutt de Tracy como obra elemental y obligatoria en el p \acute{e} nsum universitario de 1870. Lo que conlleva al reemplazo de las *Lecciones de psicología* de Manuel Ancizar como texto b \acute{a} sico, al mismo tiempo que Rojas y \acute{A} lvarez emplearon su influencia en el Congreso para que ese organismo aprobara la ciencia de Tracy como texto oficial. Leonardo Tovar Gonz \acute{a} lez dice, acerca de las mencionadas tendencias y su relaci \acute{o} n con la academia,

En el centro educativo, el caso se sometió a consulta a Manuel Ancizar, Miguel Antonio Caro y Francisco Eustaquio \acute{A} lvarez, con la solicitud de emitir su respectiva recomendaci \acute{o} n de acuerdo con la verdad cient \acute{i} fica, no seg \acute{u} n las creencias religiosas o pol \acute{i} ticas, dominio de la conciencia individual. La m \acute{a} s pronta respuesta la rindi \acute{o} el ecl \acute{e} ctico Ancizar quien, invocando los principios liberales, neg \acute{o} la competencia de las autoridades pol \acute{i} ticas para tomar decisiones de exclusivo resorte acad \acute{e} mico.²⁴⁰

Antes de seguir con la pol \acute{e} mica de la intervenci \acute{o} n del Estado en la autonom \acute{i} a universitaria y los intereses pol \acute{i} ticos en juego, sinteticemos el tipo y forma de respuesta que dio Caro en su informe. La respuesta de Caro fue cu \acute{a} druple: religiosa, filos \acute{o} fica, cient \acute{i} fica y pol \acute{i} tica. En el aspecto religioso mostr \acute{o} cierta preferencia a lo que llam \acute{o} el espiritualismo de la escuela ecl \acute{e} ctica que profesaba el se \tilde{n} or Manuel Ancizar en la conducci \acute{o} n de la

²³⁹ Ideolog \acute{i} a entendida como una ciencia que estudia el origen de las ideas y sus formas de representaci \acute{o} n en el lenguaje, como teor \acute{i} a cient \acute{i} fica general del conocimiento, de su l \acute{o} gica interna radicada en las sensaciones.

²⁴⁰ Leonardo Tovar Gonz \acute{a} lez, “Ciencia y Fe: Miguel Antonio Caro y las ideas positivistas”, en: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su \acute{e} poca 1843-1909*, Op. cit., p. 39.

cátedra de filosofía, que a pesar de que no llegaba a ser filosofía católica, “no se enseñaba materialismo en la Universidad y esto bastaba para la tranquilidad de los padres de familia, y aquel instituto marchaba en buen orden y disciplina con el apoyo o la aquiescencia de todos.”²⁴¹ Este aspecto religioso y moral era el gran móvil que impulsaba a Caro a criticar y refutar, con verdadero rigor académico y si se quiere científico²⁴², los conceptos que el mismo Tracy erigió como un supuesto estatuto de científicidad certero, ya que según Caro -citando a Tracy-, “El primer hecho de que estamos seguros, dice, es nuestro sentimiento, y el primer juicio que podemos formar con seguridad es que estamos seguros de que sentimos”²⁴³. Esta certeza de Tracy con que funda el juicio humano en el sentir y de allí a la sensación como la causa del entendimiento entre los hombres, es para Caro el eslabón más débil del argumento sensualista, pues comienza por atacar a todo el conjunto de la tradición clásica y medieval en su diferenciación entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo material y lo inmaterial, lo metafísico y lo físico, lo abstracto y lo concreto, que deja a Tracy sin un piso consistente con el que demostrar el supuesto error de tal distinción filosófica tradicional. Se entiende que su obra efectivamente quede, según Caro, atrapada con el auténtico error de tratar de defender su certeza sensualista antimetafísica por medio del mismo vocabulario filosófico que aborrece, lo que desemboca en una confusión constante y en inherente contradicción de las ideas propuestas al modificar los términos clásicos, por eso unas veces va ir en favor de lo metafísico -sin quererlo- y otras va ir en favor del instinto animal -como resultado inevitable de su materialismo esencial-, elemento último que dificultó su misma pretensión de hacer una ciencia racional y lógica.

Para Caro la falta de una historia de la filosofía que rigurosamente analice el aporte intelectual de los principales filósofos, según opina, es una de las grandes fallas e inhabilidades para que el texto de Tracy sea coherente y además sirva como base para

²⁴¹ Miguel Antonio Caro, “El Estado Docente” de 1884, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 1402.

²⁴² Es importante acotar que para la época decimonónica la ciencia y la filosofía aún tenían un importante maridaje, por tanto, el gran problema está en el divorcio de los modernos -como Tracy- entre religión y filosofía, lo que dejaba a la religión lejos de la ciencia.

²⁴³ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 538. En este informe (que está originalmente publicado en los Anales de la Universidad Nacional de 1870) Caro explica que la obra de Tracy está dividida en tres partes: *Ideología* (1801), *Gramática* (1803) y *Lógica* (1805). No obstante, él estudia la obra de Tracy desde dos frentes. El primero es desde la traducción en castellano de la obra de Tracy realizada por el presbítero español Juan Justo García, que es un compendio impreso en Madrid en 1821, y reimpresso en Bogotá en 1869 como *Elementos de la verdadera lógica*. El segundo frente es desde el estudio de la obra original en francés de Tracy, *Eléments d'idéologie*, Paris, Chez Madame Lévi, 1825-1826.

montar y dirigir el curso de Filosofía y Literatura de la universidad, como buen ejemplo pone el texto del filósofo y apologista católico Jaime Balmes *Filosofía Fundamental* (4 volúmenes publicado en 1844). Caro simultáneamente se manifiesta con cierto sarcasmo ante sus colegas -en el informe- al explicar que, “Quien sólo en Tracy haya estudiado los rudimentos de la filosofía, mal podrá entender ningún libro serio que tratando de estas materias, dé por sabidas las significaciones de las voces y frases elementales de la ciencia. Hablará a cada paso de sus *sensaciones*...”²⁴⁴. En relación a este desconocimiento histórico de la tradición filosófica en la obra *Elementos de Ideología*, nos cita Caro, como ejemplo, las mismas palabras de Tracy, en las cuales se ataca la lógica de Aristóteles al considerar que toda ella se fundó sobre bases falsas, puesto que, tal lógica “no ha podido fraguarse por los griegos, nación activa, libre y comunicativa de sus ideas, en la cual se hubieran patentizado sus absurdos y ridiculez. Debió, pues, nacer en Egipto o en Asia, en donde una casta privilegiada, respetada, dominante, poseedora exclusiva de las ciencias, solitaria y cavilosa, la inventara sin oposición, y la comunicara a los griegos, que siendo una cosa venida de tan lejos, la respetaron como misterios.”²⁴⁵ Caro continúa citando la impostura anti-tradicionalista o anti-clásica de Tracy, ya que en su decir, “El estudio de nuestros medios de conocer fue desconocido de los filósofos antiguos, y los de la Edad Media no eran capaces de descubrirlo”²⁴⁶, gracias a esta incapacidad, Tracy califica a los medievales como “discípulos ignorantes de los griegos, que les creyeron sobre su palabra”²⁴⁷, en consecuencia -sigue Tracy-, “Se ha gritado en las escuelas durante dieciocho siglos, y todos los talentos han ensordecido.”²⁴⁸.

La impresión que deja para Caro, esta obra de la que tiene que informar si es realmente científica o actual en las ideas, es que para Tracy “pasan dieciocho siglos, y he aquí aparece un hombre que antes de cumplir dieciocho años concibe el proyecto de rehacer la filosofía”²⁴⁹, más adelante dice que Tracy sólo reconoce a Francis Bacon (1561-1626) con su *Novum Organum o Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza* (1620) como el único de los filósofos que desarrolló el verdadero método auténticamente

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 547.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 534.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 534.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 535.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 522-523.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 535.

científico, con su idea de la inducción como medio de realización de la ciencia; sólo que se desvió al desconocer el principio de *pensar es sentir*. Sin éste, las bases lógicas de cualquier raciocinio son falsas y “metafísicas”, el acierto radica, para Tracy, en que el auténtico medio del conocimiento es la sensación y a partir de ella hay que hacer una nueva ciencia rescatando únicamente el método inductivo, que es con el que la sensación funciona. Según Caro, la idea de Tracy era establecer un principio cuya certeza fuera incontrovertible, como el intento de la fórmula cartesiana, sólo que en su versión materialista y atea con la fórmula *yo siento, luego existo*, con esto Tracy se auto-instituye como el *non plus ultra* del mundo actual, para Caro, “últimamente Destutt Tracy sentando que *pensar es sentir* y que el término mayor de la proposición debe llamarse menor, realiza la deseada transformación”²⁵⁰.

El materialismo de Tracy, es claro para Caro, por el hecho de postular la sensación como base de todo juicio verdadero y como doctrina para explicar las facultades del alma, lo que anula la espiritualidad del pensamiento humano al reducirlo al acto corpóreo y perecedero de sentir. Con esto, la moral deja de ser algo trascendental al ser humano en su conformación como ley universal perteneciente a los entendimientos *exclusivamente* espirituales, alegóricos e incluso sobrenaturales; el mundo moral se reduce a una simple conducta de la *mecánica animal* de los seres vivos, cuya materia es animada por las sensaciones y no por el alma metafísica. Al respecto, Caro cita dos esclarecedores pasajes de Tracy -para luego agregarles su respectiva crítica-, “(dice Tracy) “Sentir es todo para nosotros; es lo mismo que existir”. Pero decir que nuestra certidumbre depende de que existamos, es decir todo y no decir nada. Y si a esto se agrega que “de un cabo al otro del universo la materia animada toma infinidad de formas diferentes; pero compone siempre individuos en todos los que se manifiesta el fenómeno del sentimiento; y en tan varia multitud de seres no es posible concebir *uno solo* que no esté cierto de que siente”; resulta que la certidumbre del hombre es la misma del animal y de cualquier otro ser...”²⁵¹.

En el aspecto filosófico, una ciencia de las sensaciones que fundamenta, en un sólo movimiento, un conocimiento cuya base empírica y racional es únicamente sensual es una filosofía materialista que se sale de la base moral tradicional propugnando por una “falsa

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 535.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 543.

moral”, por una desmoralización de los valores que la humanidad ha ido atesorando para fomentar la virtud y la elevación intelectual hacia Dios; es divorciar la religión de la filosofía (encaminarla al ateísmo) y ésta de las ciencias (reducirla al fanatismo doctrinario), puesto que, si se concibe la investigación científica de las facultades del alma como la búsqueda de un mecanismo netamente físico mediante ese mismo mecanismo netamente físico o sensual, la filosofía -según discute Caro- entra en contradicción con su misma esencia analítica, llámese: metafísica, espiritual, sobrenatural, ideal o abstracta.

En este sentido, aparece el aspecto científico, por eso, para Caro, la única manera de demostrar los infundamentados argumentos materialistas es *denunciar la acientificidad* de sus teorías y del mismo modo el carácter fútil de su filosofía; todo a través de la puesta en escena de nuevas teorías científicas sobre el lenguaje²⁵², las cuales desplazaron la teoría sensualista y sus postulados; dos de ellos versan sobre la idea de que *sentir es toda nuestra existencia* y sobre la idea de que juzgar es discernir distintamente una parte o circunstancia venida de una *percepción anterior* que se anuda con las *percepciones subsiguientes*, tales postulados fueron creados -cita Caro al texto de Tracy- con el objeto de “... *exponer con claridad el mecanismo de la formación sucesiva de todas estas ideas y el de su traducción al lenguaje*”²⁵³. Estos argumentos que tratan de *reducir el lenguaje humano a una subordinación de un mecanismo sensible* que se supone forma las ideas que expresan las lenguas, siempre más o menos erradamente de lo que la *virtud senciente* humana le comunica al locutor, consiste para Caro, la gran antigualla conceptual de los argumentos sensualistas. Para él los conceptos sensualistas son una simple especulación sin fundamento científico por parte de una triste escuela de filosofastros, que con más de medio siglo de terquedad doctrinaria desconocen por afecto a la impiedad religiosa e inmadures filosófica los más recientes descubrimientos del espíritu de la época, por tanto, formar jóvenes en esta doctrina implica que, “De semejante escuela no creo fácil sacar hombres sensatos, estudiosos y moderados como lo es el verdadero filósofo y el verdadero sabio, sino, por el

²⁵² Teorías provenientes de la filología y las “ciencias del lenguaje” como veremos y desarrollaremos más adelante.

²⁵³ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 537.

contrario, vanidosos y escépticos filosofastros, ignorantes de las opiniones que han sancionado los siglos, rebeldes a toda autoridad y despreciadores de toda institución.”²⁵⁴

Finalmente, en el aspecto político, la clave de todo este ejercicio crítico está en que la filosofía sensualista es incompatible moralmente con la religión católica y, sin la religión, la política conservadora de Caro -obligada a servir a una filosofía anticatólica o materialista- pierde su lucha por legitimar su sistema de autoridad, pero a su vez lo nuevo de esta discusión político-académica, lo que la hace moderna, es que tanto para ganar la lucha académico-filosófica como para consolidar el poder moral y batallador de la religión Caro debe recurrir a la figura de la “*verdad de ciencia*”, como estatuto legitimante del discurso público e intelectual.

Ahora bien, en el mismo ámbito público, Caro estratégicamente menciona que la intervención del Congreso en el concepto del cuerpo docente de la universidad lleva a la anulación de la misma filosofía liberal, al *imponer un texto de manera autoritaria en la libre crítica científica*. Esta actitud que se vio empeorada con la poca investigación de los congresistas liberales en el área de los desarrollos científicos y con el temor de crear amenazadas sus doctrinas y tener que imponerlas con una decisión arbitraria, lleva a concluir a Caro que, “En suma, la decisión del congreso no fue resultado de las tendencias de la época ni inspiración de la ciencia contemporánea, sino efecto de dos cosas: del apego de un antiguo catedrático a los amores de su adolescencia (se refiere a E. Rojas), y de un falso prejuicio de la corporación legislativa.”²⁵⁵ Así entonces, con esta actitud arbitraria y acrítica se confirmaba el carácter obsoleto de las ideas de Tracy y se desprestigiaba su pretensión global como fundamento de todas las ciencias. “Para el tradicionalista Caro, insistir todavía en aquel año en una doctrina trasnochada y manifiestamente falsa como la del ideólogo francés, configuraba un evidente signo de retraso intelectual y, sobre todo, de abuso del gobierno liberal sobre la educación de los jóvenes.”²⁵⁶

De ahí que, el mismo Manuel Ancízar, consideró que ya existían textos más completos que explicaban mejor la configuración misma del conocimiento humano; además, consideró una violación a la autonomía de la Universidad la imposición de un texto en la

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 550-551.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 554.

²⁵⁶ Leonardo Tovar González, “Ciencia y Fe: Miguel Antonio Caro y las ideas positivistas”, *Op. cit.*, pp. 39-40.

cátedra de filosofía, Según Gilberto Loaiza, “El autor de las *Lecciones de psicología y moral*, sustentadas en el eclecticismo de Cousin, y que desde la lejana década de 1830 ya había desahuciado las tesis de Tracy, se veía obligado, tiempo después, en la misma universidad que él regentaba, a retornar a una obra ya desechada en Hispanoamérica para la enseñanza de filosofía.”²⁵⁷ En realidad, cuenta Oscar Saldarriaga, que la manera de argumentar de Ancízar fue evolucionando, pues, en 1851 aún compartía cierto inductivismo sensualista para definir la adquisición del conocimiento, sin embargo, este aspecto de centrar la totalidad del entendimiento en los sentidos físicos, dice Saldarriaga, “... según el rector, no podía dar cuenta del dominio específico de lo *humano*, es decir, de los sentimientos de religiosidad y moralidad. Para refutar el *sensualismo*, Ancízar introdujo en su Informe de 1870 una distinción entre *ideas objetivas* e *ideas subjetivas*, con la que rechazaba las tesis de la sensación como fuente exclusiva de las ideas”²⁵⁸. Esta distinción de Ancízar, nos cuenta Saldarriaga, provino de las tesis epistemológicas del experimentalismo del fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878), fundador de la medicina experimental.

El problema era que la “ciencia lógica de Tracy” se había vuelto un obstáculo epistemológico, con su pretensión universal de que la sensación inductiva es el medio único de la representación para todas las ciencias, este parecer dificultaba e impedía el respectivo quehacer de las mismas, pues, dice Ancízar que “... hay creaciones de la mente que no tienen representación real en lo exterior y que por tanto no traen su origen en sensación alguna”²⁵⁹, de esta manera, incluso las ciencia empíricas demandan que la misma variedad empírica de conocimientos objetivos requiera la facultad de abstraer, clasificar y generalizar la variedad de los hechos reduciéndolos a unos razonables tipos ideales, esto en virtud de poder teorizar y experimentar sus consecuencias determinando su especie, su clase o su género.

De esta nueva concepción se desprendía la idea de reclasificar las mismas disciplinas científicas, en unas interiores y en otras exteriores, las primeras contienen unas verdades subjetivas o interiores sometidas al rigor de sus métodos y que por su evidencia en el

²⁵⁷ Gilberto Loaiza Cano, *Op. cit.*, p. 407.

²⁵⁸ Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, p. 48-49.

²⁵⁹ Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, p. 57, nota 66. Tomado de Manuel Ancízar, “informe del señor Ancízar”, en: Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1870).

espíritu sus *principios formales son absolutos e ideales* (axiomáticos), a este grupo pertenecen las Matemáticas, la Lógica, la Gramática General y la Filosofía especulativa. En cambio, con el fortalecimiento reciente de las ciencias compuestas como la Física, la Astronomía, la Química y la Biología, por sus mismos objetos de estudio, requieren un criterio exterior y un constante contraste de sus procedimientos (hipótesis, método del ensayo-error) con la experiencia, por lo que sus resultados son siempre una *verdad relativa*. Son unas ciencias que trabajan sobre lo experimental y no sobre lo interior o subjetivo, sin embargo, *ambas son deductivas*, sólo que en las interiores las consecuencias deben ser coherentes al sistema lógico de sus principios inmutables, en cambio las exteriores se mueven por experimentación derivada de sus deducciones metodológicas, de allí que sus consecuencias están siempre en el mundo de lo incierto y de lo provisional²⁶⁰. Como resultado, Ancízar concluyó que “las doctrinas contenidas en los Elementos de Ideología, escritos hace más de medio siglo por Destutt de Tracy, son inexactas e incompletas hoy en día; i que, por tanto, no son aceptables como texto único para la enseñanza de la Psicología”.²⁶¹

En el extremo contrario a Caro y Ancízar estaba el sensualista Francisco Eustaquio Álvarez, quien reimprimió la compilación de Tracy que el Congreso mandó enseñar²⁶², pues consideraba que “... los principios gnoseológicos expuestos en ella convenían con el desarrollo de la moderna ciencia experimental.”²⁶³ Importante punto el que señaló Álvarez, ya que indirectamente iba en su contra, pues demuestra la conciencia de que la vigencia de Tracy *debía* convenir con algo nuevo, por lo que esto indica que la ideología de Tracy

²⁶⁰ Para ver con mayor detalle el nexo entre las ideas de Claude Bernard y Manuel Ancízar, véase, Oscar Saldarriaga, *Op. cit.*, pp. 49-50.

²⁶¹ Gilberto Loaiza Cano, *Op. cit.*, p. 411. El texto de Ancízar lo toma Loaiza del informe sobre la obra de Tracy publicado en los Anales de la universidad en 1870.

²⁶² Gilberto Loaiza nos cuenta que, “Al parecer, el profeso Álvarez se inclinó hacia ese texto por dos razones quizá ligadas con las peripecias de la pequeña industria cultural de la época: la una, ese era el texto principal con que él enseñaba en un colegio de su propiedad y, la segunda, había financiado su reimpresión en Bogotá, en 1869; así, pues, que le era indispensable incentivar entre los estudiantes el consumo de esa vieja versión del sensualista francés. (...) el profesor sustituto era al mismo tiempo senador de la república, y como tal había promovido la injerencia del Congreso en la imposición de la obra de Tracy como texto único de enseñanza de la filosofía en la Universidad.”, Gilberto Loaiza, *Op. cit.*, p. 407. El mismo Caro abre disimuladamente el ambiente de duda acerca de los verdaderos intereses de muchos congresistas, y nos dice que, “... la mayoría del congreso no pudo decidirse en el sentido que lo hizo, sino por algún motivo ajeno a la naturaleza misma del libro cuya adopción trataba de decretarse. Cuál fue este motivo no se oculta a los que han seguido de cerca los trámites del negocio...” M. A. Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 554.

²⁶³ Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, p. 40.

requería algún tipo de reactualización para contemporizar sus contenidos. Para Rojas y Álvarez se trataba de un asunto de compatibilidad mientras para Caro y Ancízar, de lo inverso. Éste último, ansiaba la novedad diferencial de la llamada “ciencia experimental” o positivismo, que era propia de las corrientes decimonónicas que asumieron un discurso nuevo en relación con el proceder de las ciencias naturales más recientes, por ejemplo, con la teoría de la evolución de Darwin, con el método experimental y las nociones epistemológicas de Claude Bernard. Este nuevo discurso lo jalonó también el positivismo Comtiano y su concepción social de la progresión histórica²⁶⁴ y el evolucionismo social Spenceriano que era para los nuevos adeptos a estas teorías lo más reciente en investigación científica²⁶⁵. La evolución de esta problemática es expuesta acertadamente por Oscar Saldarriaga, para quien,

El asunto desbordó los muros de la Universidad cuando en junio del mismo año, Ezequiel Rojas, a la sazón Senador y también profesor de filosofía del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, volvió a proponer en el parlamento la adopción oficial de los Elementos de Ideología del conde Destutt de Tracy. En medio de acalorados debates logró hacer aprobar por las mayorías radicales un proyecto de ley por el cual el Congreso recomendaba al poder ejecutivo hacer obligatorio el uso de las obras de Jeremías Bentham para la cátedra de Legislación y el de Destutt de Tracy para la de Lógica, en la Escuela universitaria de Literatura y Filosofía. Pero la decisión del Congreso fue impugnada en el Consejo universitario, alegando que se vulneraba la autoridad y la autonomía científica de la institución. El rector Ancízar presentó su renuncia.²⁶⁶

²⁶⁴ Sobre la doctrina de Comte y sus relaciones con el pensamiento del mismo M. A. Caro, véase, Oscar Saldarriaga, *Op. cit.*, pp. 51-52.

²⁶⁵ Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, pp. 40-45. En estas páginas Tovar nos menciona distintos proyectos colombianos para instaurar las ideas positivistas.

²⁶⁶ Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, p. 42.

Así, la polémica se animó en el campo de la educación superior, que ya desde ese momento comenzaba a concebir la ciencia en términos modernos, como una “empresa” dedicada a la investigación progresiva de disciplinas especializadas y humanísticas. Más precisamente, esta explosión en potencia de la autonomía de la variedad científica continuaba cercada aún por la idea “clásica moderna” de fundamentar todas las ciencias en una ciencia lógica general, cuya función era garantizar la exactitud en la representación de los objetos científicos y la eliminación del error mental –moral y científico- en la conciencia de los sujetos; esta *ciencia de las ciencias* debía anteceder cualquier práctica de los potenciales científicos e “ideólogos criollos”²⁶⁷. Es primordial pensar que esta problemática también ayudó a forjar la primera conciencia universitaria de la libre elección de los textos para las respectivas cátedras, según el criterio colegiado de sus profesores, junto con la búsqueda de la autonomía institucional de los centros educativos ante el poderío político estatal y su “interpretación utilitaria” de la ley. Es irónico que los liberales hayan sido los primeros en fundar estos principios -afortunadamente- pero también los primeros en tratar de subvertirlos; sin embargo, antes que hacer una diatriba debemos considerar que la implantación de principios liberales fue bienvenida, pues incluso un católico como Caro, ejemplo entre católicos, los invocó todavía en 1884 -recordando la imposición de textos en el 70- para pedir justicia en un tono que invocaba a la Iglesia, pero también para pedir respeto a los derechos de las instituciones civiles como la Universidad Nacional (aunque en realidad era más un tono retórico, si consideramos lo que fue el Concordato de 1887), para Caro,

La decisión del congreso, aunque no en forma legal, sino de advertencia al poder ejecutivo, llevaba un doble reto a la

²⁶⁷ Es importante notar que en aquella época, pese a la medida gubernamental, en el ámbito universitario lo filosófico precedía a lo político, pues según Saldarriaga, “... puede decirse que hacia 1870, apenas a tres años de fundada la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, ésta todavía podía ufanarse de ser un bastión de tolerancia filosófica, pues entre su cuerpo de profesores convivían -al lado de la ortodoxia benthamo-traciana de Ezequiel Rojas y su discípulo Francisco Eustaquio Álvarez, hermanos francmasones-, el conservador tradicionalista Miguel Antonio Caro (1845-1909) a la sazón un joven de 27 años, junto a curtidos liberales que representaban otras líneas de pensamiento, en particular el catedrático sustituto de Filosofía y Rector recién nombrado, Dr. Manuel Ancizar (1812-1882), venerable masón que difundía la “escuela espiritualista o ecléctica” de Víctor Cousin; don Santiago Pérez (1830-1900), futuro rector y presidente de la Federación en 1869 y luego entre 1874 y 1876, y Enrique Cortés (1832-1912), banquero y Director de Instrucción pública; todos ellos masones también e introductores del positivismo de Comte y Spencer.” Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, 42.

autoridad religiosa y a la científica: a la primera, porque recomendaba textos prohibidos por la Iglesia, negando a ésta derecho de *veto* en materias morales; a la segunda, porque despojaba a la Universidad de la facultad de dictar programas y fijar textos y la convertía en institutora esclava, a estilo de lo que eran los letrados de condición servil en la antigua Roma.²⁶⁸

Al respecto, de la asimilación de las tres recomendaciones o informes de los catedráticos, Leonardo Tovar nos dice que, “Analizados los tres informes, la Escuela de Literatura y Filosofía, considerando que “el progreso central de las ciencias” no conviene con la fijación de un texto único, les pidió a los poderes ejecutivo y legislativo que respetaran la autonomía de la Universidad para elegir los materiales de enseñanza.”²⁶⁹

Entonces la mencionada querrela o “Cuestión Textos” trae la *novedad filosófica* al campo de la *opinión pública de los mismos intelectuales colombianos*, según explica Saldarriaga: “Partiendo de puntos de vista teóricos y éticos distintos, Caro y Ancízar coincidieron en el argumento de que la reciente investigación en Fisiología y en Filología había mostrado las carencias, cuando no los errores, de esa “ciencia general de las ideas” o Ideología, que era la base de la doctrina sensualista”²⁷⁰, pues como se mostró, a los tres profesores de la cátedra de filosofía les fue encargada la tarea de analizar la pertinencia científica de un texto de 65 años de edad (1805), en especial, por definirse como un texto que se consideraba incuestionable por ser fundamento lógico (casi axiomático, por no decir metafísico) para cualquier proceder discursivo en las ciencias por venir (gracias al “descubrimiento” de la virtud senciente como medio del conocer). Los tres textos presentados, fueron -como se dijo antes- el informe de Caro y Ancízar que explicaron su inconveniencia, y el de Álvarez, que manifestó su fidelidad pragmática a la doctrina²⁷¹; por

²⁶⁸ Miguel Antonio Caro, “El Estado Docente” de 1884, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 1404.

²⁶⁹ Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, p. 40.

²⁷⁰ Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, p. 42.

²⁷¹ Según Caro, el informe de Ancízar y el suyo propio “extendieron largos informes en que, *ciñéndose a la discusión científica*, confutaron hasta la saciedad el libro de Tracy” que ya venía desfigurado por un “traductor intonso” (el presbítero Juan Justo García). En cambio en el lado opuesto estaba, “El tercer informante (F. E. Álvarez), discípulo del doctor *unius libri* (se refiere a E. Rojas) y apenas iniciado en la doctrina, discurría con todo el atolondramiento y el ardor de un neófito. Habló contra el silogismo, como si esta forma fuese un artificio, una mistificación perniciosa y no una forma natural del raciocinio, operación propia y característica del entendimiento humano, y con esto, y algunas frases declamatorias contra el imperio de la impostura, se despachó *en pocos párrafos* el profesor nombrado, para llevar a la Universidad la doctrina

tanto, el resultado en lo académico y en el ámbito político tuvo sus resonancias, pues según Saldarriaga,

Aunque la discusión se realizó sólo entre tres profesores, se trataba del enfrentamiento entre la vieja ortodoxia utilitarista, una emergente ortodoxia liberal anti-sensualista y la sempiterna oposición católica, para entonces remozada por la llamada “escuela tradicionalista”. Y estas dos últimas coincidieron en calificar de “antigualla” al texto de Destutt, dictaminando la inconveniencia científica y política de obligar a su estudio. (...) Como secuela de los Informes, el rector de la Escuela de Literatura y Filosofía, el liberal Antonio Vargas Vega decidió elevar una petición en donde, sin mencionar el valor científico del manual, planteó el problema en términos de la libertad de cátedra, la apertura de la ciencia y la autonomía de la institución universitaria.²⁷²

Con esta exposición de Saldarriaga podemos captar el movimiento vivo de la polémica sensualista en el campo institucional, y de allí en el ámbito epistemológico, como una ruptura del estatuto científico de las teorías filosóficas de los liberales radicales originarios, si se quiere, fundadores de la lucha por una ética no católica y una educación laica. Sin embargo, lo que más se logró evidenciar fue la incoherencia liberal entre sus principios ético-morales y su racionalidad académica, se formó la insidiosa duda en su racionalidad y se preparó la “dogmatización” de sus principios, pues “A pesar de todos los argumentos, el Congreso radical mantuvo su *recomendación*. Y si la batalla se perdió oficialmente, el radicalismo salió mal parado doblemente: ante la “opinión pública” evidenció su incoherencia política respecto a los principios de libertad de conciencia y

sensualista y desterrar de allí las aberraciones espiritualistas.” M. A. Caro, “El Estado Docente” de 1884, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 1404-1405, (la cursiva es nuestra). Sobre el informe de Francisco E. Álvarez nos dice Gilberto Loaiza, “El tercer miembro de la comisión fue el propio Álvarez, cuya exposición en defensa de su texto fue la más lacónica y menos dotada de argumentos relacionados con la tradición filosófica que precedía aquel peculiar debate.” *Op. cit.*, p. 410.

²⁷² Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, pp. 42-43.

tolerancia, y frente la “sociedad científica”, el dictamen de los profesores quedó sin respuesta satisfactoria por parte de los ideólogos criollos.”²⁷³

Aparecen pues las deficiencias del saber sensualista, según Caro, “Hoy en día no tengo noticias de que las obras de Tracy gocen de popularidad alguna, ni sirvan de texto en ninguna universidad europea. Ya veremos que del olvido y descrédito en que justamente yacen caídas, sólo acá en un rincón de nuestra América han logrado desenterrarlas circunstancias extrañas que nada arguyen en su favor.”²⁷⁴, afirmaba en su informe para la Universidad Nacional en 1870. La batalla académica pasaba a manos de nuevos liberales pero, sobre todo, de nuevos católicos, más allá del fanatismo y más cerca de la racionalidad crítica fecundadora de la *fe crítica*. Por ello Caro en un artículo sobre el proyecto de ley relativo a la Reforma Instruccionista del 70, afirmó: “Un periódico liberal ha dicho en estos días que sólo los clérigos de misa y olla y los fanáticos ignorantes combaten entre nosotros las doctrinas de Bentham y Tracy. Se necesita contar mucho con la credulidad de los que han de leer para aseverar semejante cosa”²⁷⁵. Pasemos a estudiar ahora, en algunos apartes clave de la obra de Caro, el problema acerca de la verdadera profundidad de esta *racionalidad de la fe católica* en el contexto de su pensamiento teórico.

1. La idea del lenguaje como base fundamental de la teoría del conocimiento humano: ¿Está Dios en la proposición lingüística?

Para analizar esta parte fundamental del pensamiento de Caro nos centraremos en el texto escrito en 1872 en el periódico *El Tradicionista* titulado “Ligera excursión ideológica”²⁷⁶. Este ensayo representa una de las integraciones más bien logradas de las distintas disciplinas o ramas del saber que este pensador colombiano cultivó para ofrecernos la exposición de una tesis acerca del *conocimiento como una expresión*

²⁷³ *Ibid.*, p. 43.

²⁷⁴ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 436.

²⁷⁵ Miguel Antonio Caro, “Un proyecto de Ley Absurdo” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 422-423. Sobre este candente asunto de “calificativos de prensa”, Gilberto Loaiza citando al *Diario de Cundinamarca* del 29 de junio de 1872, se encuentra como los liberales al ser llamados “instruccionistas” por los conservadores, debido a su malestar de que el gobierno central se inmiscuya en los asuntos educativos y morales de los estados soberanos, devuelven el favor y llaman a los godos “ignorantistas” al argüir, “puesto que quieren ser lo contrario de lo que nosotros somos”, Gilberto Loaiza, *Op. cit.*, p. 446.

²⁷⁶ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica” de 1872, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 583-599.

netamente lingüística. Como la mayoría de las publicaciones de Caro este texto se hizo originalmente con la intención de replicar las tesis liberales acerca del conocimiento humano (sensualismo) que directamente fundamentaban las tesis sobre la orientación de la conducta humana (utilitarismo), es decir, Caro empieza por refutar primero la filosofía teórica liberal para desacreditar políticamente a la filosofía práctica²⁷⁷. Como ya se mostró antes, en Caro existe una especie de doble ritmo en sus contra-argumentaciones²⁷⁸, aunque el estudio sobre el utilitarismo (1869) fue publicado primero, la metodología crítica del pensamiento de Caro trata de demostrar la inviabilidad lógica y gnoseológica del sensualismo de Destutt de Tracy y la impracticabilidad ética y política -en términos de una praxis justa del derecho- del utilitarismo de Jeremy Bentham. Como ya mencionamos, ambas filosofías fueron adoptadas por los liberales radicales -Ezequiel Rojas tal vez el más destacado²⁷⁹- en sus medidas políticas en el ámbito de la instrucción pública con la llamada Reforma Instruccionista iniciada en la década de 1870. Desde este contexto, Caro escribe su “ligera excursión ideológica” con el fin académico de sostener una perspectiva analítica más crítica y amplia que la idea sensualista del conocimiento y del lenguaje, aunque también Caro reconoce el fin publicitario de sus escritos dentro de las resonancias de la comunidad de lectores de la prensa²⁸⁰.

Entremos en materia, el sensualismo de Tracy define la adquisición del conocimiento por medio de la sola intervención directa de los sentidos físicos, la representación signica

²⁷⁷ Leonardo Tovar hace una buena síntesis de esta *ligera excursión ideológica* contra el sensualismo y su influencia para la refutación de las prácticas utilitaristas, sin embargo, a nuestro juicio, Tovar no dimensiona debidamente el carácter pionero de Caro en las “ciencias del lenguaje” a través de su crítica al sensualismo, ni profundiza el saber de su pensamiento teológico, aunque reconoce el carácter afirmativo y racional de la fe de Caro trascendiendo la mera descripción defensiva y cerrada que únicamente de su fe parece brotar. Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, pp. 45-51.

²⁷⁸ Caro comienza por cuestionar la credibilidad académica y científica de las medidas políticas liberales, sea en el campo del derecho, sea en el de la educación, para luego mostrar como mejor opción racional las políticas conservadoras del movimiento tradicionalista católico.

²⁷⁹ Miguel Antonio Caro, “Cartas al Señor Doctor Ezequiel Rojas” de 1868, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 356-396.

²⁸⁰ En sus palabras, “Dirán algunos, y no sin razón, que este estudio es más propio de un libro o de una revista que de un periódico. Pero entre nosotros ¿quién va a publicar un libro sobre un punto de filosofía especulativa? Las condiciones del país hacen que el periódico reúna los caracteres de tal y de revista y de libro al mismo tiempo. Tal lo hemos entendido en la redacción del nuestro.” M. A. Caro, “Ligera excursión ideológica”, *Op. cit.*, p. 585. Es interesante pensar que el intelectual del siglo XIX en Colombia se encontraba, en términos de la prensa, al nivel de los diálogos polémicos del viejo continente. Pero también es más emocionante aún pensar como el pasado por medio de Caro nos cuestiona hoy en el presente, una buena pregunta en nuestro país actualmente es, ¿las condiciones de hoy, permiten publicar libros de neta teoría? o mejor ¿existen hoy en día tratados sobre filosofía especulativa o textos de filosofía crítica sobre las propias teorías específicamente adoptadas por los académicos de nuestro país?

del lenguaje debe aspirar a ser exacta porque no hay más certeza que el uso necesario y evidente de los sentidos, por tanto, es la experiencia individual el medio primordial de la operación del juicio y de sus potenciales errores o aciertos; se juzga un asunto dado cuando se usan las facultades materiales o corpóreas de la persona; la razón individual se desprende de la capacidad del juicio facilitada por la intervención de los sentidos como medios de la experiencia y, por tanto, de la búsqueda del verdadero conocimiento. Esta posición materialista en gnoseología, liberal en la ética-política, con un cariz empirista en materia científica, por el uso de la inducción, pero racionalista al pretender alcanzar la objetividad exacta del Discurso en el Orden de la Representación²⁸¹, es el reservorio filosófico de las elites liberales radicales, que con su despliegue pretenden liberar al hombre del error, del autoritarismo de la tradición en el ejercicio del juicio, liberar a la *subjetividad individual* de la incidencia de la Iglesia y de su idea que consiste en que la *verdad revelada*, sobrenatural, y divina es la fuente de la razón y el conocimiento.

Estos presupuestos filosóficos sensualistas son transformados en ideología política liberal, es decir, en un proyecto apologético y dogmático de dominación política, gracias al halito científico en el que tratan de fundarse tales presupuestos. Esta pretensión de legitimidad científica, según Caro, esta fundada en el error y no es más que una especie de “falsa fe” que intentó mantener una imagen de ciencia racional con el fin de ocultar su verdadera esencia doctrinaria. Por tanto, para nuestro autor, “... más importa avanzar en una investigación descubriendo nuevos puntos luminosos, que pararnos a reñir con quien, cual si poseyese la suma de la ciencia, se empeña en defender como única verdadera una doctrina incompleta.”²⁸²

²⁸¹ Oscar Saldarriaga explica que Tracy, aunque plantee la intuición sensorial como medio del conocimiento, todavía su pensamiento está regido por la idea de origen racionalista o cartesiano de una Ciencia Universal del Orden o “*Mathesis Universalis*”. Para Tracy el giro más allá del “espectral cogito” cartesiano, para ordenar metódicamente todo lo que es la ciencia o la razón, reside en la frase “pensar es siempre sentir, y nada más que sentir”, no obstante, según Saldarriaga, el pensamiento de Tracy deriva de muchos de los planteamientos cartesianos, del proyecto de la Gramática General y Razonada (1660) y la Lógica o Arte de pensar (1662) de Port Royal, nos dice que esta Gramática, “... es, en efecto, la ciencia -y el método- de cómo se debe pensar y hablar. Acá, pensar es concebir, representarnos primero las cosas antes de afirmar o negar algo -juzgar- de ellas: el ser y su representación son transparentes el uno a la otra. Luego, la operación que pone en un orden lineal articulado lo que en el pensamiento es simultaneidad, está a cargo del Lenguaje, el hablar, dado que el lenguaje se concibe acá como Discurso, es decir, como el orden necesario de las proposiciones y los juicios.” Oscar Saldarriaga, *Op. cit.*, p. 45.

²⁸² Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica” de 1872, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 584.

El problema con el materialismo filosófico de Tracy, para Caro, es haber tratado de fundar la verdad en una nueva ciencia que revolucionaría todo lo que la filosofía había cultivado desde la antigüedad, tal pretendida ciencia, según Caro, encontraba como un error todas las acepciones lógicas (la silogística aristotélica, los métodos escolásticos) que se habían realizado para comprender o describir la naturaleza del entendimiento humano, sólo concebía como medianamente correcto el método inductivo planteado por Lord Bacon. Para Tracy, cuenta Caro, la inducción es el principio del entendimiento pero siempre por medio de la puesta en marcha de la *virtud senciente*, la facultad que nos proporciona las impresiones sensibles que forjan nuestra conciencia o nuestra percepción conjunta que llamamos discernimiento. Por eso, es el sistema de la sensibilidad el que da por cierto lo que llamamos pensar, esta operación es la intuición sucesiva de la virtud senciente, de ahí que pensar es en realidad sentir. La perspectiva de Caro es que todo este sistema es una renovada escuela de una teoría antigua injustamente atribuida a Aristóteles, "... del alma considerada como una tabla rasa destinada tan sólo a recibir traslado de impresiones externas, o sea, al manoseado principio: "Nada hay en la mente que no haya pasado por los sentidos". Habiendo escuela sensualista, desde Tales hasta Condillac, profesando esta doctrina el autor no puede presentarla como un descubrimiento suyo a propósito de fundar la ciencia de la lógica."²⁸³. Según esta idea de Caro, Tracy toma para sí mismo el camino abierto por Bacon y Locke -o de todo el empirismo inglés- y lo transforma en Francia -gracias a Condillac- por medio de su *Ideología* y su pretensión de fundar un principio lógico-incontrovertible de certidumbre, que pueda dar cuenta del origen y la formación de las ideas al estilo cartesiano, pero libre de metafísica e innatismos, gracias al descubrimiento de la sensibilidad como medio del conocer²⁸⁴.

²⁸³ Miguel Antonio Caro, "Informe sobre los "Elementos De Ideología" de Tracy" de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 532.

²⁸⁴ Si escudriñamos un poco la obra de Condillac (1715-1780) encontramos la idea de que la metafísica y las ideas innatas son una confusión en la comprensión de las facultades del alma, es el error de las palabras generales y abstractas que no representan justamente una cosa sino una confusión de cosas. Para describir lo concreto hay que seguir la lógica de nuestras sensaciones, por tanto, Condillac analiza cada medio del conocer o facultad, tales como: la atención, la comparación, el juicio, la reflexión, la imaginación, el raciocinio, el entendimiento y nos dice que, "Todas las facultades que acabamos de observar están contenidas en la facultad de sentir. El alma adquiere todos sus conocimientos a través de dichas facultades; por ellas comprende lo que estudia, como por el oído entiende los sonidos; por esto se llama *entendimiento* a la reunión de todas las facultades del alma (...) no sabríamos formarnos una idea más exacta de él." Condillac, *Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1956, p. 70.

En realidad lo que más molesta a Caro es que la relación entre el raciocinio como facultad superior del alma humana y la sensación corpórea como su complemento inferior y animal es trastocada por Tracy. Esto ocurre, para Caro, cuando el autor de *Elementos de Ideología* tratar de explicarnos que andábamos equivocados con esa visión metafísica del hombre, pues, la sensación corpórea en sus relaciones complejas -internas y externas- conforma lo que llamamos pensamientos y, el conocimiento, es la acumulación que en la vida hacemos de las impresiones sensibles grabadas en la propia memoria que es residente en el mismo ser corporal, de ahí se deriva que para Tracy, según expone Caro, en realidad se siente para existir o se existe para sentir.

La replica más contundente a este sistema proviene de la mencionada *Ligera excursión ideológica*. Aquí Caro se centra en refutar el aspecto gnoseológico del sensualismo para quitarle su supuesta verdad científica y, como consecuencia, revelar el carácter dogmático y falta de autocritica del sistema sensualista. Desde este punto de vista, Caro puede fundar sus argumentos críticos en términos gnoseológicos como verdadero avance científico, a la vez que, al develar el carácter doctrinario e inmóvil del sensualismo trata de transmitir que lo único que ha de ser dogmático es la fe en Dios, que no sólo permite descubrir *ciencias nuevas*, pues “Dios solo sabe la ciencia de las combinaciones”²⁸⁵, sino también descubrirlo a Él por medio de la refutación lógica de las doctrinas antirreligiosas, materialistas y hasta falsas científicamente. Según Caro la *misión científica* de su filosofía católica ha de guiarnos hacia la verdad:

Pero no equivoquemos la oscuridad con la nada; ni, en materia de ciencia, lo incompleto con lo falso. Creemos que todos los sistemas que tratan de explicar los fenómenos mentales son incompletos; pero no creemos que todos sean falsos. Ellos explican los fenómenos hasta donde alcanzan y por el lado que los consideran. Una misma cosa tiene muchos aspectos; aquel sistema será correcto que examina con exactitud el aspecto que toma por objeto de su investigación.²⁸⁶

²⁸⁵ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica” de 1872, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 583.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 584.

Para lograr esta exactitud Caro comienza por mostrar la fisura esencial de la teoría del conocimiento sensualista (pro-inductiva), que según él, es una teoría que en materias gnoseológicas contiene un error de plano o de enfoque disciplinario²⁸⁷, pues esta teoría es una contradicción en los términos. ¿Cómo es posible -según Caro- que el sensualismo estudie el modo como se producen las ideas si se las reduce a simples sensaciones o, lo que es lo mismo, a manifestaciones corporales?, ¿Cómo Tracy puede hablar de *investigaciones ideológicas*²⁸⁸, si sentir nunca describe adecuadamente lo que implica idear o siquiera entender?, pues, el sensualismo es una forma corrupta de una verdadera ciencia que no debería preocuparse del entendimiento como tal sino exclusivamente de la estructura material humana, es decir, para Caro el sensualismo es una tergiversación absurda de la fisiología²⁸⁹. Esta corrupción, si se quiere epistemológica, es la fuente de los errores gnoseológicos del sensualismo y de su carácter acientífico, así mismo, por la misma vía, Caro considera que toda *filosofía materialista* es una inviabilidad racional o una deformación aporética.

En este estado de cosas, Caro explica que el entendimiento humano es una facultad totalmente diferente y superior a los sentidos físicos, no niega la participación de los sentidos en el proceso cognitivo o aprehensivo de la realidad, pero el problema está en que

²⁸⁷ Hoy diríamos epistemológico, por el sentido que da Caro al problema de la correcta clasificación objetual de las ciencias.

²⁸⁸ Aquí ideología -en un sentido primario- se entiende como equivalente a filosofía intelectual, especulativa o reflexiva, como un tipo de teoría del conocimiento o rama especial de la ciencia moderna. En la Francia revolucionaria y posrevolucionaria, Tracy plantea una *ciencia de las ideas pragmática* con la intención de reformar la sociedad desde su misma raíz, por medio de semejante ciencia y sus científicos o ideólogos. Antes de Tracy, entre los ideólogos se nombra a Condorcet (1743-1794) como gran iniciador. No debe interpretarse el término ideología en un sentido contemporáneo, como una forma de expresión de las culturas, que no necesariamente coincide en sus caracteres internos con la idea de científicidad.

²⁸⁹ Oscar Saldarriaga menciona, apoyado en *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, que “En efecto, Destutt llega a considerar la Ideología como parte de la Zoología”. No obstante, agrega, “En rigor, deberá decirse que, al pretender construir un Discurso perfecto a partir de las leyes de la representación, la Ideología se topa con algo que mina su proyecto de orden: el nuevo universo de observación abierto por la Fisiología es el de una “multitud de elementos sutiles” que provienen de lo que Tracy mismo llama “las determinaciones instintivas” de las acciones humanas, y que empiezan a verse como un hormigueo dinámico de operaciones instantáneas y no voluntarias que sobrepasan en mucho la actividad consciente y racional. La soberanía del *Cogito* cartesiano halla su límite cuando Destutt se lanza a explorar el mundo de la “sensibilidad” desde “el pensamiento” y descubre que el sujeto está abandonado a sus propias sensaciones, ideas y signos, y no controla voluntariamente la conexión entre percepciones y signos, así que para no errar a cada paso debe compararlos todos hasta el punto de desconfiar de todo signo e idea que le comunica su sociedad, como de todos los que él mismo produce o recuerda.” Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, p. 48. Al parecer el mismo Tracy, al tratar de encontrar el fundamento incuestionable del conocimiento descendió hasta las sensaciones instintivas individuales, mas Tracy pareció dudar varias veces de su certeza y comentó la necesidad de una educación enfocada hacia el control de la experiencia individual para lograr la total eliminación del error y la inexactitud de la representación.

éstos no configuran la complejidad que implica el entendimiento humano, ni la enunciación por medio de palabras como parte esencial de la misma operación del juicio o, como se verá, del razonamiento lingüístico. Caro penetra este problema rebatiendo la tesis sensualista que afirma que *pensar es sentir* y la sustituye –si parafraseamos un poco a Caro– por *pensar es hablar por medio de palabras*. De tal forma, sentir es algo propio y necesario de los sentidos físicos, de los órganos del cuerpo, por tanto, animales y hombres sienten por igual sin importar los grados de especialización de este sentir.

Este hecho universal de sentir, sin embargo, es insuficiente para dar cuenta de la operación mental del juicio y su enunciación por medio de palabras articuladas. Con la comparación entre el bruto -el animal- y el hombre, se nos explica que los sentidos en ambos provienen de una acción orgánica, dependen de un órgano físico, como el ojo para ver, el oído para oír... por lo que a la sensibilidad (visual, auditiva...) le es propia el ser orgánica, los datos meramente sensibles son procesados por estas facultades corporales, el sentido hace sensible lo que es de principio material y corpóreo, el entendimiento complejo de los humanos hace inteligible lo inmaterial, incorpóreo e inorgánico, el hombre no se vale solo de los instintos sensibles para prosperar “inteligentemente” en un entorno natural, los animales solo necesitan de los sentidos y a veces poderosos sentidos físicos, superiores a los de los hombres, para organizarse y prosperar. De esta manera, Caro sustenta estas ideas al entrar en el terreno del lenguaje:

La inteligencia propiamente dicha, es una facultad inorgánica. El hombre y el animal por medio del oído, *sienten el sonido*; ambos, además de sentir el sonido, *estiman la voz*, tomándola como señal de cosas materiales. Pero hay entre el sonido, hay bajo la voz, algo que el hombre percibe y no percibe el animal: el animal no es capaz de *entender la palabra* como la entiende el hombre.

Si la inteligencia de la palabra fuese una manifestación del organismo, tanto entendería el animal como entiende el hombre. Empero hay un lenguaje que el animal no entiende.²⁹⁰

²⁹⁰ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: Obras, tomo 1, *Op. cit.*, p. 586.

Como se comprende en este pasaje, Caro no niega que los animales tengan algún tipo de capacidad “asociativa” o, mejor dicho, de sensibilidad organizada que les permite también por medio de la emisión de sonidos específicos (bramidos, graznidos, ladridos...) comunicar sus sensaciones y reaccionar de cierta forma a ellos, según el tipo y fin de cada estímulo. Este semi-lenguaje animal no puede, a pesar de su éxito, comprender la *inteligencia de la palabra*, solo estima el mando de la voz que entona la palabra humana, no su valor intrínseco, pues solo asocia el tipo de sonido material -sea por entrenamiento o por reacción espontánea- con la conveniencia elemental de la intención humana para un fin determinado:

A esto objetan muchos que los animales tienen su lenguaje, su manera de hablar y su manera de entender. Sí, ellos usan cierto lenguaje, pero es el lenguaje del instinto, es un lenguaje sensual, no un lenguaje intelectual. Los hombres entre sí, y el hombre con el animal, usan este mismo lenguaje sensual enteramente distinto del espiritual. Antes de entender la palabra, el niño estima los signos con que se le halaga o se le amenaza, y con voces expresa lo que siente.²⁹¹

El contenido espiritual y abstracto de la palabra es exclusividad del lenguaje humano, por lo que su entendimiento y juicio está entretelado en el mundo inmaterial de la significación intelectual, por tanto, el hombre no solo prospera en un *entorno natural* sino que elabora un *mundo espiritual de la palabra* en el que existe y se comunica²⁹²; así, el hombre posee varias formas de lenguaje, el protolenguaje del instinto y de los animales, más el lenguaje espiritual de la inteligencia de la palabra articulada, el cual a su vez contiene variaciones de sí a modo de lenguas diferentes. De ahí que *estimar* y *entender* la palabra sean dos cosas distintas, por eso el animal estima en su sentido material un mismo sonido dependiendo exclusivamente de los órganos que proyectan sus sentidos físicos,

²⁹¹ *Ibid.*, p. 588

²⁹² Hans-Georg Gadamer, “El lenguaje como experiencia del mundo”, en: *Verdad y Método I: Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 526-547. Aquí Gadamer recorre la nueva concepción de “el lenguaje como acepción de mundo” que fue desarrollando en el siglo XIX, especialmente con la obra del filólogo alemán Wilhelm von Humboldt (1767-1835), hermano del celebre Alexander von Humboldt.

mientras el hombre, además de ello, lo hace inteligible en cuanto configuración verbal como palabra; su inteligencia se configura en otro plano existencial; el mundo de la cultura, diríamos hoy nosotros, aunque coetáneo con lo material, por su misma estructuración es para Caro inmaterial, espiritual y abstracto, ese mismo sonido “solo el hombre lo *interpreta* en su doble fuerza, material y espiritual”²⁹³

El hombre por tanto *interpreta*, el animal *estima*; la interpretación lleva al pensamiento complejo a discriminar y, a la vez, unir forma y contenido de un mensaje humano, el signo y el significado; el animal sólo estima la amenaza o ventaja material de un sonido material, por eso Caro trae a colación a San Severino siguiendo la patrística cristiana, en especial a Santo Tomás, para distinguir sensibilidad e inteligencia:

San Severino, siguiendo a los Padres y particularmente a Santo Tomás, distingue perfectamente la sensibilidad de la inteligencia. Sensibilidad, dice, es la facultad de percibir las cosas materiales *en cuanto son materiales*. Inteligencia es la facultad de percibir las cosas *en lo que tienen de inmaterial*. Así el conocimiento intelectual es de muy otra suerte que el conocimiento sensitivo: en éste lo que la imagen o sensación representa es algo material; mientras en aquél lo que se representa en el alma es algo no material. Así las cosas se llaman *sensibles* en cuanto afectan los sentidos, se llaman *inteligibles* en cuanto se refieren al entendimiento que las conoce. La razón de la *inteligibilidad* de las cosas se funda en lo que tiene de inmaterial.²⁹⁴

Piénsese con cuidado como Caro precisa que lo inteligible es lo que se refiere *al mismo entendimiento que conoce*, al lenguaje abstracto-racional que clasifica, discrimina y generaliza. Por ello, “No hay ciencia sin clasificaciones; casi pueden tomarse estas dos voces como sinónimos; ahora bien, la facultad de clasificar es la misma facultad de

²⁹³ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 588. (La cursiva es nuestra).

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 589.

generalizar que aparece en todos nuestros juicios.”²⁹⁵ Por consiguiente, ocurre que las *cosas*, aunque independientes y extrínsecas, son percibidas, es decir, somos informados de su existencia, gracias al servicio de los sentidos físicos, los cuales nos dan sensaciones corporales de la *tangibilidad*, sin embargo, la información de cómo esas cosas son transformadas en *conocimiento de las cosas*, en ciencia o saber, se realiza en virtud del *proceso de la interpretación* que nos da la *inteligibilidad*, este es el trabajo del entendimiento cognitivo o interpretativo.

Es del caso hacer un parangón en este punto, gracias a lo señalado sobre la patrística por el mismo Caro, entre sus ideas sobre el lenguaje y el pensamiento Agustiniiano, fundados en la interpretación que hace Gonzalo Soto Posada en su texto “San Agustín y el problema del lenguaje”²⁹⁶. Soto vuelve a San Agustín debido a que “Esta preocupación agustiniana por el lenguaje no ha pasado desapercibida para los teóricos de hoy”²⁹⁷, y nos menciona importantes figuras de la filosofía del lenguaje contemporáneo -y de otras áreas afines- como Wittgenstein, Lacan, Todorov²⁹⁸ y Gadamer, entre otros. Como sabemos el siglo XX produjo un cambio radical en la filosofía y las ciencias humanas o del espíritu, conocido como el *giro lingüístico*.²⁹⁹ Tal viraje hacia el lenguaje como *centro de discusión* de los principales problemas filosóficos e históricos permitió una relectura de autores clásicos que a lo largo del pensamiento occidental habían planteado tesis sobre la naturaleza del lenguaje humano.

San Agustín es uno de los autores legendarios que a través del “giro lingüístico” ha sido releído descubriéndose en su obra grandes aportes que han sido oscurecidos con el pasar del

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 596.

²⁹⁶ Gonzalo Soto Posada, “San Agustín y el problema del lenguaje”, en: *Diez Aproximaciones al medioevo*, Medellín, Editorial UPB, 1998.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 11.

²⁹⁸ Véase, Tzvetan Todorov, “La síntesis agustiniana”, en: *Teorías del símbolo*, Caracas, MonteÁvila, 1991, pp. 41-71.

²⁹⁹ Este giro hacia el lenguaje ha sido introducido desde diferentes corrientes y en distintos momentos del siglo XX permeando no solo a la lingüística como tal, con el surgimiento de la semiótica, sino también a la filosofía analítica (Wittgenstein), a la crítica literaria (Roland Barthes), la historia (Hayden White), el psicoanálisis (Jacques Lacan), la antropología (Lévi-Strauss), la epistemología (Michel Foucault), la semiótica (Umberto Eco). Lo cierto es que antes de producirse esta revolución, la semilla inicial fue puesta por Ferdinand de Saussure con su *Curso de lingüística general* de 1907, publicado en 1916 como obra póstuma, que da pie a la fundamentación de la semiología. Este curso centra su análisis del lenguaje en el estudio o teoría de los signos lingüísticos estudiando su naturaleza; el signo como sistema de signos, el carácter arbitrario del signo, su rol en la comunicación y la producción misma del significado, todo ello sin detenerse en las meras reglas gramaticales o en el tradicional examen filológico de la evolución de las literaturas de cada lengua.

tiempo, pero que de manera genial coinciden con aspectos del análisis semiótico y hermenéutico actual. De hecho, este mismo espíritu contemporáneo es el que nos guía para releer la obra de Caro y su aporte a los problemas referentes al lenguaje. La comparación Agustín-Caro se ve favorecida por una vía conceptual unitaria, pues a pesar de la distancia temporal y los recursos disciplinarios de cada uno, su unidad fundamental reside en la teología, que es la causa de sus mismas inquietudes sobre el lenguaje como medio para comprender los límites y potencias de la racionalidad y la espiritualidad del hombre.

Agustín se mueve en la teología para fundamentar la fe cristiana como una doctrina racional y universal. Caro respira de ella toda la racionalidad y universalidad espiritual del hombre-creado como afirmación de la fe ante las racionalizaciones de las doctrinas modernas. Es por esta razón que en Agustín se profundiza claramente la asociación paulatina de *logos* como *ratio* y como *verbum*³⁰⁰; según Soto, “el “verbum”, la palabra, es considerada como lenguaje humano y como palabra de Dios”³⁰¹. Para Caro, mediante una analogía crítica a la gramática tradicional, “el nombre es antes que el verbo, y el verbo es tan antiguo como el nombre: ¿no parece simbolizar este secreto del lenguaje una de las fases del misterio de la Trinidad?”³⁰². Como se ve en este ejemplo, la universalidad teológica se confirma con la universalidad de la palabra divina que se manifiesta gracias a la *verdad revelada* en la generalidad de la palabra humana, como enseñanza hacia la aceptación de lo absoluto (verdad de fe) y como perfeccionamiento paulatino de la relativa y limitada razón humana (verdades de razón).

Resulta pues que de esta motivación para confirmar la universalidad de Dios, los teólogos terminaron asociando la universalidad racional del *Logos griego* con la divinidad del *Verbo de Juan*³⁰³, base de la fe en la revelación cristiana. Así se llega a entender porque la palabra humana es racional, es imagen -analogía- de la razón universal o Logos divino, es por ello que se explica al hombre como *imago Dei*, que se expresa en la verdadera fe, gracias al Verbo (la palabra de Dios -sustantivo universal- en la forma del Hijo, la palabra

³⁰⁰ Hans-Georg Gadamer, “Lenguaje y verbo”, en: *Verdad y Método I, Op. cit.*, p. 506.

³⁰¹ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 12.

³⁰² Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 593.

³⁰³ Soto nos menciona que Agustín en vez de platonismo el cristianismo, como lo entiende la opinión general, lo que hace es cristianizar al platonismo y, a lo griego, pues la fórmula agustiniana “Ya hay que leerla con revestimiento cristiano. Definitivamente la *Alétheia* griega ha sido envasada en el *emunah* bíblico, la *Paideia* platónica en Cristo como Maestro Interior, el *lógos* estoico en el *Verbum* de Juan... Así para efectos del hombre, en las formulas platónicas no hay que oír a Platón; hay que oír la Revelación.” Gonzalo Soto Posada, “El hombre en la reflexión agustiniana”, en: *Diez aproximaciones al medioevo, Op. cit.*, p. 27.

del mensaje evangélico –o Verbo-). El *verbum* humano es por consiguiente relativo, en tanto analogía imperfecta o incompleta del Verbo que es manifestación consubstancial del Logos universal y absoluto; su mensaje encierra la perfectibilidad humana que goza del amor de Dios como *Ens creatum*³⁰⁴.

Toda esta comprensión “lógica” de Dios por los teólogos es para la semiótica moderna, según Soto, en el caso de San Agustín, un referente esencial, pues “lo consideran, si es que en filosofía hay paternidades, padre de la semiótica en Occidente...”³⁰⁵, una especie de inicio no oficial de los estudios de la universalidad del fenómeno lingüístico humano, de su carácter analógico y metafórico esencial como medio radical de su racionalidad, de sus límites y potencias, es decir, de su naturaleza como “segunda naturaleza” que lo diferencia como *animal racional* y como *mediador* entre dos mundos, el natural y el espiritual. Si el hombre en Caro tiene su espiritualidad en el lenguaje que es el mediador de todo lo que conoce, incluso del dato de su sensibilidad orgánica, significa que el hombre está arrojado en un mundo dual (espiritual – material) que por la naturaleza consciente de su entendimiento hace de él un mediador entre dos mundos que pugnan por elevarlo a la unidad indivisible de su alma y por rebajarlo a la unidad divisible de su cuerpo; así, el hombre no es más que un intersticio y su lenguaje la sutura de su ser. Según Soto, Agustín considera al hombre como Medium, pues es un animal racional y además es mortal, su alma sabe que tiene un cuerpo mortal pero también sabe que existe un Ser inmortal y eterno. Soto afirma que “Esta idea agustiniana será fecunda en el medioevo; éste no se cansará en pensarnos como *horizon, confinis, medius*. Estamos lanzados al confín entre lo espiritual y lo corpóreo, lo creado y lo increado, la eternidad y el tiempo. Estamos como en un umbral y por ello somos bifrontales y como suspendidos entre dos mundos.”³⁰⁶

³⁰⁴ Soto nos explica cuál es el curso de la teología agustiniana para la historia de la humanidad, “... ya no es la *physis* en el sentido de la historia y del hombre sino el *Ens creatum* y la Divinidad. Este horizonte teocéntrico lleva a Agustín a una nueva reflexión: la insuficiencia del hombre en el ser, en el obrar, en el conocer.” *Ibid.*, p. 33. Aquí, el hombre es finito no por causa de su relación con una tal realidad exterior o “natural”, ni tampoco por su propia naturaleza vista en sí misma, sino porque su *causa primera y eficiente* es la responsable de su propia *falta original* o de su condición de ser un ente creado, una criatura que ha de *corresponder* a Dios su infinito su creador, de allí su posible perfectibilidad. Esta idea es compatible con la visión de Caro que expresa una idea similar desde su teoría lingüística del verbo que permite, por medio del estudio de la proposición, hallar la marca de las ideas innatas que confirman la autoridad y propiedad de Dios sobre sus criaturas; el hombre mismo puede descubrirlo en los fundamentos esenciales de su juicio. Véase, Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 597-598.

³⁰⁵ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 12.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 29.

Esta *ligera excursión teológica* apoyada en buena parte en el profesor Soto y por la hermenéutica de Gadamer, en sus estudios sobre el pensamiento Agustiniano, nos permite comprender mejor la *ligera excursión ideológica*, objeto de nuestros estudios sobre el “pensamiento carista”, pues como vimos atrás, Caro considera que la palabra humana habita y se diferencia coexistiendo en una doble fuerza material y espiritual, pues para él lo importante es notar “... la diferencia entre voz, o sonido estimable, y palabra, o signo inteligible.”³⁰⁷ Así, Soto afirma que para San Agustín, “La “vox articulata” es su componente sensible. El “significatus” es su parte inteligible, que puede ser acogida sólo por el pensamiento.”³⁰⁸ El profesor Soto interpreta a San Agustín en clave semiótica, desde la idea contemporánea de dividirla en tres partes, sintaxis, semántica y pragmática:

La sintaxis se las ve con las relaciones de los signos entre sí, sus combinaciones. Es el aspecto formal de la relación de los signos y sus implicaciones. La semántica considera las relaciones entre los signos y sus designata, esto es, los objetos que denotan o a los que hacen referencia. Estudia, pues, las relaciones de los signos con los objetos a los que son aplicables. Es el campo de la designación y la denotación. La pragmática considera la relación entre los signos y sus usuarios, sus intérpretes. Es el campo de la expresión comunicativa.³⁰⁹

Ni Agustín ni Caro tuvieron conciencia de esta división en los términos de hoy, sin embargo, éstos nos permiten el ejercicio hermenéutico de interpretarlos en relación con el problema del lenguaje.

Antes de entrar en esta clave semiótica, consideremos porqué se puede hacer lícito tan evidente “anacronismo”. El mismo Ferdinand de Saussure desde una estructura conceptual diferente trata de concebir el mismo problema del lenguaje y coincide de alguna manera con el planteamiento de Agustín y Caro. Para Saussure,

³⁰⁷ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 589.

³⁰⁸ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 17.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 15.

el signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa representación es sensorial, y si se nos ocurre llamarla “material” es sólo en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto³¹⁰.

La similitud de esta idea con la dupla Agustín-Caro es limitada y sugerente, limitada porque Caro y Agustín no alcanzan a teorizar específicamente y al nivel expuesto aquí, al signo lingüístico internamente dividido en dos componentes abstractos, uno el *concepto*, altamente abstracto, proveniente de la discursividad temática o el *significado*, el otro es la *imagen acústica*, medio de menor valor abstracto, que sería el *juego intelectual* relativamente ordenado de sílabas sonoras en su expresión sensible o el *significante*. Saussure nos dice que la *imagen acústica* no es propiamente el *sonido material*, puesto que éste es el *golpe de lo sensible al oído* necesario para que surja y se elabore intelectualmente tanto la *imagen acústica* como el *concepto*; así, estos dos últimos y no el *sonido material en sí* es lo que estudia el suizo, al decirnos, que ellos dos componen al signo en su totalidad y no su mera física fundamental, Saussure nos dice “Nosotros proponemos conservar la palabra signo para designar la totalidad, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente por *significado* y *significante*...”³¹¹.

Sin embargo, lo expuesto es sugerente porque los tres -incluyendo a Saussure- diferencian un componente sensible, lo material y uno abstracto, el signo; para todos tres lo sensible *no dice* nada en cuanto sensible, sólo *dice* en cuanto abstracción inteligente, siempre ordenada e intencional de eso otro que es material y sensitivo. Para Agustín y Caro sin proponérselo del todo y sin hacer una clasificación interna exhaustiva del signo inteligible³¹², consideran la *autonomía de sentido que tiene el signo lingüístico en la*

³¹⁰ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1981, p. 102.

³¹¹ *Ibid.*, p. 104.

³¹² Según Soto, basándose en Lacan, Agustín tiene alguna noción del signo no sólo como portador del *significado* a manera de “significatus” sino también del *significante* saussureano a manera de “vox articulata” no entendido meramente como sensible por los sentidos. Parece que la “vox articulata” en Agustín va más allá de la materialidad acústica en sí, pues el lenguaje se vale de ella para articular el juego abstracto de las

comprensión humana al situarlo más allá de la mera materialidad conductiva, sólo que Saussure se encarga de teorizar *a-fortiori* la subdivisión funcional (significante-significado) de aquello que los tres llaman *signo* como *forma* y como *contenido* del *mundo humano* de lo *inteligible*.

Volviendo al ejercicio interpretativo propuesto por Soto de estudiar a Agustín en clave semiótica y, por extensión nosotros a Caro, aquel señala que en la rama semiótica de la *sintaxis*, Agustín plantea en cierta concordancia sorprendente con la semiótica de hoy, que el lenguaje no hace sino enseñar con palabras, y que al preguntarse *qué son las palabras* se responde que son *signos*. Además, Agustín se pregunta acerca de la naturaleza del signo por medio de una idea límite, pues se cuestiona si un signo no significa algo ¿sigue siendo signo? ¿Se puede explicar algo más allá del signo?. Soto siguiendo el texto de Agustín, *De Magistro*, cuenta sobre un diálogo entre Agustín y su hijo Adeodato en el que ambos examinan un verso de *La Eneida* que dice: “Si de una tal ciudad, le place a los dioses que nada permanezca.”³¹³. Así entonces, Adeodato a partir de éste corto pasaje comienza a explicar cada palabra del verso y cuando llega a una palabra problemática del texto se detiene. El término problemático es la palabra *nada*; Agustín dice que ésta causa una reacción en el alma cuando parece mostrar lo no mostrable o lo que se cree no existente, pero no por esa impresión de extrañamiento en el alma es algo carente de significado a pesar de que no remita a lo visible, su sentido o significado subyace pues de aquella *impresión anímica* o *estado de ánimo* que cumple una función inteligible sólo en la totalidad del mismo verso. Además, las otras palabras que parecen tener un referente visible y estable sólo adquieren significación en el *sentido del verso*, es decir en medio de la *composición misma* de toda expresión lingüística. Para Soto, “Con ello Agustín ya plantea una tesis: es imposible manejar el lenguaje refiriendo término a término, el signo a la cosa. Es el uso en la frase lo que define la calificación de un vocablo como parte del discurso.”³¹⁴

Es por la razón expuesta anteriormente que las palabras se explican por medio de otras palabras, ya que no hay una primera palabra originaria de todas las demás que signifique en sí misma, al menos en el mundo terrenal de los humanos, o que su significado puro sea en

oposiciones sensibles sonoras en segmentos organizados que permiten el paso del significado o “significatus”, es decir, del concepto. Véase, Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 17.

³¹³ *Ibid.*, p. 16.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

virtud de su correspondencia directa a una cosa extrínseca aislada; la palabra roca es ro-ca como significante y como concepto o significado puede ser múltiple, por ejemplo, piedra como significado sinonímico elemental, mineral como significado técnico, la roca que no late como metáfora de un corazón despiadado... todo depende según se dispongan los signos sintácticamente en una proposición con un sentido específico en los (posibles) campos de acción semántica. Como *no existe un isomorfismo entre la palabra y la cosa*, entre la representación de la idea y su objeto, ya lo dijimos con Saussure, “*El signo lingüístico no une una cosa y un nombre...*”, lo podemos decir también con Gadamer, “Nuestra relación lingüística fundamental no consiste en poseer la libertad de imponer nombres: la primera palabra no existe. El hablar de una primera palabra es contradictorio. El sentido de una palabra presupone siempre un sistema de palabras.”³¹⁵

Pero lo más interesante es que esta tesis sobre los signos, que nos expone que las palabras se explican por otras palabras y no por supuestos referentes externos que coincidan con ellas, la podemos sustentar también con Caro y su crítica al sensualismo. La tesis de Tracy es precisamente la antítesis de la idea que acabamos de desarrollar, puesto que, para este autor, el lenguaje debe ser igual que el funcionamiento de los sentidos, una palabra debe corresponder al acto sensible. Esto debe ocurrir, por ejemplo, en el momento en que el ojo percibe en la naturaleza un objeto cuadrado -o una cosa cuadrada- de ahí se sigue que la propiedad “geométrica” de la cosa observada sea *inducida* a la conciencia gracias al sentido de la vista, por consiguiente, el hombre como ser conciente debe nombrar de una manera familiar o proporcionada todo lo de cuatro lados iguales clasificando las diferencias o especies que tengan por comparación entre sí este grupo o género de cosas cuadradas existentes en la naturaleza, según Condillac, para explicar el *juicio* dice que, “No podemos comparar dos objetos, o experimentar las sensaciones que causan sobre nosotros, sin que nos demos cuenta de que o se parecen o difieren; así, pues, las semejanzas o las diferencias observadas constituyen la comparación. Por tanto, los juicios sólo son sensaciones”³¹⁶. De esta manera, las cosas deben llevar *precisamente* el nombre o representación adecuada que le aplican transparentemente y sucesivamente el conjunto de los sentidos, que son los que discriminan en su justa forma la relación palabra-cosa, ésta no es una relación “ideal” sino

³¹⁵ Hans-Georg Gadamer, “Lenguaje y comprensión”, en: *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 192.

³¹⁶ Condillac, *Op. cit.*, p. 68.

una relación “real” o sensible del lenguaje, los sentidos perciben la cosa, la “idea” expresada no es más que la congruencia sensible entre la cosa percibida y la palabra hablada, esta *relación* es lo que conoce el juicio, es una “sensación”, según Condillac,

Si por el primer juicio conozco una relación, para conocer otra necesito un segundo juicio. Por ejemplo, si yo quiero saber en qué se diferencian dos árboles, observaré sucesivamente la forma, el tallo, las ramas, las hojas, los frutos, etc. ; compararé todas estas cosas, formaré una serie de juicios, y, puesto que entonces mi atención reflexiona pasando de un objeto a otro, diré que reflexiono; por tanto, la reflexión no es más que una serie de comparaciones; puesto que en las comparaciones y los juicios sólo hay sensaciones, se deduce que tampoco en la reflexión hay otra cosa que sensaciones.³¹⁷

Así mismo, el ideal del sensualismo es forjar una ciencia lógica de las sensaciones, pues debido a que una a una las cosas son representadas por el mecanismo sensible universal, se las debe poder traducir, una a una en exactas, coincidentes y concientes palabras, que estén más allá del uso lingüístico ambiguo, que desconoce la verdadera lógica o ciencia de las propias facultades sensitivas.

Caro es más moderno que esta concepción sensualista, pues considera que el lenguaje y sus significados o ideas depende de la relación de los signos entre sí, de las palabras entre sí mismas, del orden sintáctico-pragmático que según el uso general de los hablantes ira formando históricamente costumbres lingüísticas entre ellos mismos, ira generando unas terminologías que le son propias a su idioma. De estas terminologías se derivan unos campos semánticos o redes semánticas construidas y heredadas entre las generaciones, por ejemplo, las palabras y las ideas en el campo especializado de la filosofía son más estables y no pueden ser modificadas tan fácilmente cuando un individuo trata de violar ciertas raíces que penetran en la historia conceptual de una tradición lingüística más amplia que el individuo mismo. De ahí que intentar cambiar el término “pensar” por el término “sentir”, aunque en apariencia sea posible, no permite al proponente de esta idea desligarse

³¹⁷ *Ibid.*, p. 68.

automáticamente del bagaje semántico que se ha establecido en esas palabras-concepto. El cambio de significado no depende de la actuación de los sentidos físicos sino de la actuación de las mismas asociaciones sónicas del lenguaje entre sí. En el siguiente pasaje, aunque extenso, se comprende esta idea de Caro que expone como el mismo lenguaje es el que domina el conocimiento de las palabras, las ideas y las cosas mostrando que no son los sentidos los que definen el valor de las palabras, pues, el mismo Tracy cae preso en su intento de exorcizar del lenguaje, por medio del lenguaje mismo, los “términos imprecisos” que no representan fielmente la calidad sensitiva del hombre, Según Caro,

Candorosamente reconoce nuestro autor esta influencia irresistible de las palabras, cuando en el capítulo I de la *Ideología*, texto original, declara lo siguiente: “Y puesto que pensar es sentir, si las palabras de nuestra lengua estuviesen bien hechas, o se aplicasen con propiedad, debíamos llamar a esta facultad *sensibilidad*, y sus productos sensaciones o sentimientos, con lo cual la expresión recordaría la cosa misma de que se trata. Pero no pudiendo alterar el uso, le seguiremos, llamando a esta facultad el *pensamiento*, y sus productos percepciones o ideas. Conservaremos asimismo los demás términos recibidos, contentándonos con fijar bien el significado que les damos”. Resulta de aquí que nuestro autor deseaba modificar el lenguaje para modificar las ideas, y, hallándose impotente para lo primero, trata de obtener lo segundo, por otro medio: el de cambiar el espíritu de las palabras. Pero inútil recurso: los franceses han seguido hablando de *pensar* y *sentir* como de cosas distintas; mientras existan las palabras existirán las ideas, y nuestro autor mismo en más de un lugar, obligado por las primeras, paga involuntario tributo a las segundas.³¹⁸

Ahora bien, estudiemos como Caro entiende, explica el origen, modo de expresión y desarrollo de esta relación recíproca de las palabras-idea o palabras-concepto. En la

³¹⁸ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 439-440.

fraseología decimonónica de Caro se explica así, con todo y el origen divino del lenguaje, que en la práctica humana del mismo, los nombres no se refieren a cosas idénticas y aisladas, son palabras que se refieren a otras y que vienen del sistema heredado de la tradición, el hombre no inventa o se representa la “raíz original” cada vez que habla, sólo el individuo *conjuga* los nombres-palabras, el verbo “... sí lo refiere libremente a cualquier nombre, y, además, lo conjuga.”³¹⁹ El hombre arma el sentido de una frase o proposición verbal determinada, la dota de un pensamiento relativamente propio u original por combinación,

El hombre no inventa el nombre, el nombre es cosa que él aprende y repite (...) con voces ya formadas, con elementos tradicionales, podemos decir cosas nuevas, expresar pensamientos originales. Las palabras representan ideas transmitidas; el pensamiento original que se consigna en la proposición, como se expresa es mediante la unión de las palabras, o, lo que es lo mismo, refiriendo una palabra a otra, empleando una palabra como verbo, poniendo el verbo. Uno no hace las palabras, pero sí puede decirse que pone el verbo y hace la proposición.³²⁰

Soto sostiene que la noción agustiniana encierra “Esta explicación de palabras con palabras, signos con signos, signos que se muestran por otros signos, esa posibilidad de usar signos para indicar otros signos, barrunto lo que hoy llamamos metalenguaje o lenguajes formalizados.”³²¹ Por ejemplo, el lenguaje binario informático -puede representarnos ideas conocidas- dentro de su lógica combinatoria de ceros y unos bajo sus unidades de información bit, puede a través de ellos mostrarnos la imagen de una pintura o todo el conjunto de palabras de la Constitución política de 1886. Es un meta-lenguaje que recodifica, en cierta forma, los códigos de nuestro lenguaje en proposiciones traducibles a la lógica de nuestro lenguaje, el sentido libre de la proposición reúne el conjunto de signos-concepto que permiten significar lo dicho específicamente, así por ejemplo, si se altera el

³¹⁹ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: Obras, tomo 1, *Op. cit.*, p. 590.

³²⁰ *Ibid.*, p. 590.

³²¹ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 16.

orden o secuencia de los signos-concepto de la misma proposición, pero se mantiene el mismo número y tipo de signos-concepto del conjunto original habría sólo que *descifrar la nueva forma* de decir esa misma idea específica, esa nueva forma críptica de la proposición. Para ir un poco más lejos, el lenguaje metafórico de la literatura juega con los códigos de los vocablos y les da sentidos nuevos por medio, incluso, de algo imposible para las máquinas como lo es la *paradoja*, dos formas y dos contenidos distinguibles coexistentes en un mismo concepto que trabaja por analogía paralela, no se reduce a cambiar la simple secuencia, se cruzan dos lógicas opuestas en una misma composición inteligible, por ejemplo: *mira al muerto, en sus desdichas, vive feliz*.³²²

En este punto, sobre la formación del significado en virtud de la relación que sostiene el lenguaje entre sí mismo, Caro al igual que los arriba citados y manteniendo su anti-sensualismo característico, reconoce con su comparación entre el animal y el hombre, lo siguiente:

El animal, asociando impresiones, se enseña a tomar un sonido como anuncio de una visión; el hombre, además de tomar el sonido como signo de la visión, toma la visión misma como representación de algo que ni se ve ni se oye: de una substancia o una relación, cosas ambas extrañas a los sentidos. El que estudia una lengua forastera aprende a tomar un signo como equivalente de otro signo; pero cualquiera que sea el signo adoptado, el hombre concibe como representado por ese signo, algo diferente de lo que ve el animal. El lenguaje humano expresa cosas que no afectan los sentidos.³²³

En este ejemplo se entiende que la diferencia esencial radica en que los animales estiman un sonido de un hombre como anuncio de una visión, entendida visión como una mera asociación provechosa o peligrosa, en cambio los hombres toman, es decir

³²² Otro caso es el oxímoron, que es una proposición corta y especial, pero demuestra el por qué Caro considera a la proposición como la forma exclusiva de la formulación del lenguaje humano abstracto-espiritual. Según la vigésima segunda edición del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, el oxímoron es la “combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido; p. ej., un silencio atronador.”

³²³ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: Obras, tomo 1, *Op. cit.*, p. 588.

interpretan, el sonido como *signo* de la visión, entendiendo ésta como la *asociación de los signos entre sí*, en la forma de un mensaje articulado, un código o relación abstracta; como dice Caro "... substancia o relación", que no tiene porque *verse* sino solo *representarse* como *significado complejo* en la *consciencia* del interlocutor y no en los *sentidos físicos*. Caro reconoce en el aprendizaje de una lengua extranjera la manera consciente del hecho general del lenguaje, de tomar un signo como equivalente a otro signo, esto es, la relación sintáctica necesaria para la elaboración de una proposición como el elemento de la lógica compleja del lenguaje que lo hace abstracto y expresivo, o sea, incomprensible para los animales que portan un lenguaje sólo copulativo en lo sensual del instinto, a diferencia del lenguaje espiritual humano o segundo lenguaje de su "segunda naturaleza" que es copulativo entre sus mismas partes, *entre sus signos*; así, el carácter de la sintaxis lo entiende Caro por medio de la *proposición*, tal como vimos con Agustín, es por medio del mismo uso de la frase que se definen las palabras como parte de un *discurso*³²⁴, las combinaciones armónicas de las "palabras" dan sentido a los significados expresados.

Para Caro,

... por más que el animal estime las voces; y de aquí equivocadamente pueda presumirse que entiende las palabras, lo que no deja duda es que él no entiende la combinación de las palabras: *el animal no comprende la proposición. La sintaxis es lo que caracteriza al lenguaje, y el estudio de la sintaxis se resume en el estudio de la proposición.*³²⁵

En la idea de proposición lingüística, es la *proposición* y la transformación de ella la que dicta el significado *x* o *y* de las palabras, ella puede jugar con los signos en su transformación arbitraria o "uso vulgar" heredado o en su orientación consciente y convencional, en el sentido de reforma del uso vulgar a la manera del "uso literario y científico". En este punto sobre el "uso lingüístico" Caro referencia que en el caso del uso masivo o vulgar del idioma, tal hablar rustico se escapa, muchas veces, de la ordenación y dirección de los moldes eruditos y literarios clásicos; por eso el uso literario trata de

³²⁴ Uso entendido como la toma interpretativa de los signos ya presentes.

³²⁵ Miguel Antonio Caro, "Ligera excursión ideológica", en: Obras, tomo 1, *Op. cit.*, p. 589.

mantener los patrones esenciales de la lengua y ennoblecerla con belleza poética: “Gramáticos y escritores no rompen en lucha abierta con el uso, y aun se ven obligados a contemporizar con muchas de sus exigencias; mas todavía ejercen sobre él indispensable autoridad, lo dirigen, lo depuran, acaudalando y embelleciendo la lengua.”³²⁶

Ahora bien, con esta posición de Caro acerca del estudio de la sintaxis como el estudio de la *proposición* (sea en su uso idiomático vulgar o culto) también se nos enseña que ésta debe tener unidas dos figuras diferentes que son: nombre y verbo, nominativo y verbo, sujeto y atributo:

Proposición, dicen gramáticos y filósofos, es la unión de *nominativo* y *verbo*, o sea de *sujeto* y *atributo*. El sujeto expresa una substancia y el atributo, lo que se dice de esa substancia; en otros términos: el nominativo denota el ser; el verbo, la vida. Pero la proposición misma ¿qué es lo que expresa? Contemplada la proposición como representación del pensamiento, sus notas distintivas no están en el nombre, sino en el verbo; el nombre por sí solo no forma proposición; mientras que el verbo no puede emplearse sino en la proposición.³²⁷

La forma de explicar esta concepción de la sintaxis, de la relación de los signos entre sí, en Caro, solo es posible -debido a su momento- a través de un lenguaje en clave

³²⁶ Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje” de 1881, en: *Obra selecta de Miguel Antonio Caro*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1993, pp. 23-24. Sin embargo, Caro reconoce que especialmente en periodos anteclásicos (sin literatura escrita) incluso los filólogos no aciertan en descubrir cuales fueron las “elecciones” involuntarias que se hicieron en el uso cotidiano para transformar el idioma, “En muchísimos casos la elección dependió de móviles involuntarios, ignorados, o de causas accidentales tal vez o del momento; fue, por punto general, *espontánea*; y a este elemento, origen de la condición que apellidé ya *propiedad convencional de los términos*, limitase, en último análisis, la jurisdicción del uso, puesto caso que por uso entendemos de ordinario aquellas prácticas que no admiten explicación histórica ni científica.” *Ibid.*, p. 29. Acaso Caro se acerca por cierta inferencia crítica y erudita, desde un contexto muy diferente y sin teorizar el signo en sí, a la concepción sausseriana entre la oposición recíproca de habla y lengua o, quizás, a cierta aceptación de una arbitrariedad del lenguaje, parece algo anacrónico pensarlo, pero lo cierto es *que no hay nada propiamente sausseriano*. A pesar de esta “carencia semiótica”, si existe una consciencia de un devenir histórico que iba cambiando las acepciones del lenguaje en los pueblos y su relación con el pensamiento, por tanto, *la historicidad del último se entendía por las variaciones del primero*. No obstante, Caro pretende aún encontrar las leyes históricas que la civilización literaria y científica descubren para subordinar los usos arbitrarios de las costumbres del habla popular y mantener lo clásico como el modelo unitario por excelencia de una nación culta.

³²⁷ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 590.

gramática, sin embargo, aquí es más gramático en su forma expresiva que en el contenido expresado, aunque este contenido, como dijimos, es novedoso y *no constituye una teoría semiótica como tal*, ni siquiera en el caso agustiniano (esto únicamente comienza con Saussure); sólo son casos avanzados que en sus mismas formas de saber tradicionales pensaron el problema del lenguaje de una manera suficientemente ingeniosa, que nos es permitido descubrir, gracias a la *autocrítica que realizaron* a sus propias ramas del conocimiento y al interés reciente que fomentó el movimiento del “giro lingüístico” en la disciplina histórica.

La autocrítica de Caro que lo acerca a nuestro presente consiste en considerar falsa la idea de los gramáticos más conservadores, de concebir que solo existe un *único verbo*, el verbo *ser*, los demás verbos *son* en tanto le contienen³²⁸; *ser* denota la relación fundamental o copulativa que forma la proposición -que es la representación del pensamiento-, “Lo que forma la proposición es el verbo y lo que caracteriza al verbo es su referencia al sujeto, es decir, la *relación* que establece.”³²⁹ Así, la *característica* del verbo que da sentido a la proposición termina reduciéndose a una *substancia inmóvil* encarnada en la *palabra ser* que se cree más real que las demás y centro implícito de las demás palabras en su relacionarse gracias a este modo de accionar verbal. Según Caro,

Esta explicación, tomada a la letra, es falsa; es una manera material de expresar el hecho anotado, a saber, que toda proposición expresa una *relación*. Y este hecho es importante, es capital; porque si la espiritualidad del lenguaje se descubre en la proposición, y es esencial a ésta expresar una relación, esta propiedad debe ser el principal distintivo del lenguaje humano.³³⁰

Para Caro, el verbo en efecto es el que forma la proposición, pero él no cree en un centro inmóvil del verbo, o sea, en la palabra “*ser*” como un referente único o el único

³²⁸ Caro nos expone la concepción de esta corriente principal de la gramática que reconoce la relación clave del verbo en su referencia al sujeto, sin embargo, “... los gramáticos expresándole, impropriamente en nuestro concepto, al decir que no hay sino un verbo, el verbo *ser*, el cual denota la relación, o llámese cópula, y que los demás verbos le contienen y son verbos en cuanto le contienen.” *Ibid.*, p. 590.

³²⁹ *Ibid.*, p. 590.

³³⁰ *Ibid.*, p. 591.

verbo real, porque ello es tratar de materializar la *relación sintáctica* de la proposición, pues ella misma expresa como su propiedad distintiva esta *relación dinámica de los signos entre sí*. Para Caro, el nombre y el verbo, en sus funciones distintivas y unitarias, son la proposición, ya que ésta tiene como condición *sine qua non* la iniciativa del verbo y la fundamentación del nombre. De tal forma, *el nombre antecede al verbo*, lo que representa para Caro una “¡Cosa sorprendente! Si se examina la proposición, el nominativo aparece ser *antes* que el verbo, pues es lo que se da por *supuesto* o sujeto para afirmar algo...”³³¹. Aquí hay un pensamiento que podemos considerar revolucionario para la época y aún más en Colombia, por el *análisis sintáctico* de la proposición o del lenguaje como sistema abstracto de proposiciones, ya que “Los caracteres distintivos de la proposición lo son del lenguaje humano, pues, como ya dijimos, lo que distingue al lenguaje humano es formularse en proposiciones.”³³²

El formularse en proposiciones hace del *nombre* en su función *sujeto del verbo*, pues el nominativo es para Caro sólo un *supuesto* que se sobrentiende por facilidad de comprensión como una *substancia*, ya que, según nuestro autor, “La proposición, pues, por el sujeto, esto es, por el nombre, en cuanto a él se refiere el verbo, presupone la noción de substancia.”³³³ Por tanto, Caro reconoce que en el acto lingüístico se presupone siempre una substancia estática para fines pragmáticos de la comunicación verbal dinámica. Pero, ¿cómo logra Caro sostener que el nombre es un supuesto cuya función es servir de *subjectum* al que se expresa verbalmente, propositivamente?, Créase o no, para Caro “... el nombre es una proposición abreviada.”³³⁴ Así, el nombre expresa, como proposición, un *pensamiento condensado* como una especie de síntesis de alguien más o de muchos más, que viene del pasado, que sirve de sujeto o fundamento para que una persona pueda referirlo libremente al verbo; al conjugarlo, hace una *proposición individual* como su aporte actual, consciente y presente al lenguaje humano. Caro lo dice así, “El nombre expresa un pensamiento o juicio tradicional condensado en una sola palabra, así como la proposición expresa un pensamiento o juicio individual descompuesto en varias palabras.”³³⁵ Aquí, esa segunda proposición o juicio individual de varias palabras es la que hace un individuo actual

³³¹ *Ibid.*, p. 593. (Las cursivas son de Caro)

³³² *Ibid.*, p. 592-593.

³³³ *Ibid.*, p. 594.

³³⁴ *Ibid.*, p. 593.

³³⁵ *Ibid.*, p. 593.

combinando o componiendo, el nombre y el verbo, a manera de discurso, cuyo fin es ser descompuesto analíticamente por su interlocutor, o sea interpretado.

Este interlocutor ha de interpretar críticamente, si alguna ciencia o filosofar le interesan, las *substancias* o sujetos de la verbalización discursiva de su contrario, que son las que contienen como *presuposición necesaria* al juicio individual emanado de la tradición, la cual se cuestiona o se defiende en el debate de proposiciones emprendido por ambas partes, es decir, para Caro, el pensamiento tradicional que el intérprete del presente asume en su discurrir verbal se manifiesta gracias a este andar en la proposición crítica o acrítica de los individuos puestos, o si se quiere arrojados, en la necesaria marcha dialéctica del hablar.

Pero, además, el interlocutor no solo debe, por gusto erudito o por educación básica de su lengua materna, dominar las *proposiciones condensadas o nominativas* de una rama de la cultura, sino que las *requiere como petición de principio* para poder entrar en diálogo con las proposiciones individuales de su adversario. Debe *ser pasado* para llegar a *ser presente*, ha de intentar también *replicar* en algún grado mediante su propia verbalización o discurso, los juicios actuales e individuales que forman la tesis de su adversario y así forjar la antítesis de la proposición que elabora en contra del argumento de su rival; por ello insistimos en el pensamiento de Caro “... lo que distingue al lenguaje humano es formularse en proposiciones”.

Estos dos conceptos, a saber, nombre y verbo, no son ya entendidos como términos descriptivos de la realidad gramatical del lenguaje, sino como *signos lingüísticos* en pleno funcionamiento sintáctico, semántico y pragmático, sólo que son sacados a la luz en la forma o vestidura de una terminología teórica gramatical.

Ahora bien, en la obra de Caro, el carácter **semántico** del lenguaje -siguiendo la propuesta de Soto- se manifiesta en la interpretación que hace el intérprete o sujeto cognoscente de los objetos interpelados e interpretados en la misma conciencia comprensiva humana; como vimos; esta conciencia interlocutora esta tejida de elementos sintácticos, la relación nombre-verbo como relación *signica* y *significativa*, de esta manera, la *proposición*, para lograr expresarse de forma práctica hacia un interlocutor, tiene que pasar primero por el *sentido interno intelectual y no físico* que percibe las relaciones abstractas de los signos entre sí y de su proyección conciente con los objetos de la significación:

Hay, pues, en el hombre una facultad inorgánica, espiritual, que percibe *las relaciones de las cosas*. La percepción de una relación es lo que vulgarmente se llama juicio; la expresión de un juicio por palabras, proposición. Pero ¿cómo podemos percibir lo que no sentimos? por la *interpretación* de lo que oímos y vemos.³³⁶

El *sentido interior*, siendo consultado, nos da un *juicio de las relaciones de las cosas*, del mundo mismo, de un *conocimiento de las cosas que convertimos en objetos de saber*. En consecuencia, la tesis semántica de Caro es que ese *saber*, esa especie de *ciencia elemental* que *dicta juicios sobre lo que son las cosas* sensibles e inteligibles, siempre se realiza a través de *proposiciones interpretativas* (tesis, hipótesis, enunciados corrientes, enunciados técnicos) y es lo que consulta primero y exclusivamente nuestra conciencia o sentido interno. Es por eso que Caro usa la expresión *interpretación*, se interpretan no las *cosas en sí* sino los *objetos de conocimiento sobre ellas*, se procesa una idea abstracta antes que a la cosa extrínseca, que precisamente se *comprende* en virtud de un *concepto lingüístico*, ora tradicional, ora individual; el primero advenido como una proposición abreviada palabra-nombre y el segundo formado como una proposición individualizada palabra-verbo. Por esta razón, la *semántica proposicional* de Caro se define interdependientemente con ambos aspectos, en sus palabras, “La proposición tiene dos aspectos: *individual* y *tradicional*. Ella puede considerarse como ingenua expresión del pensamiento y como molde enseñado y transmitido para vaciar el pensamiento.”³³⁷

San Agustín nos sirve de comparación también en el aspecto semántico, para esto es el profesor Soto quien nos cita un pasaje agustiniano bastante sugerente: “En efecto, debe considerarse que el conocimiento de la basura es mejor que el nombre mismo y debe preferirse este último a la basura misma. Pues no hay otra razón para preferir el conocimiento al signo, salvo que éste es para aquél, no aquél para éste”³³⁸. La palabra basura no proporciona la apreciación sensible de la basura, pues el lenguaje no funciona en la misma lógica de los sentidos físicos, no es una forma directa e inmediata de relacionarse

³³⁶ *Ibid.*, p. 591.

³³⁷ *Ibid.*, p. 589.

³³⁸ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 18.

con el mundo exterior. Agustín lo sabe y, por eso, inteligentemente afirma que cuando decimos algo, de la boca no sale la cosa que es significada, la basura en tanto materia, sino el signo, la palabra basura, con la cual la significamos, produciendo el significado o conocimiento sobre lo que es y puede ser la basura, que es lo que en realidad se trasmite en la comunicación a manera de concepto; así, únicamente por medio de signos se enseña un significado o conocimiento subyacente, el cual incluso es preferible a la nominación sónica por sí sola.

Con la tesis descrita, dice Soto, "... Agustín se va lanza en ristre contra todos los positivismos y empirismos. Como Spinoza y su crítica al empirismo: una cosa es el concepto y otra cosa es la cosa."³³⁹ Al igual que Agustín y Spinoza, Caro se va contra el sensualismo, por considerarlo una concepción errada de la teoría del conocimiento y, por tanto, un desatino en la comprensión de las funciones del lenguaje humano³⁴⁰, de sus funciones semánticas y sintácticas. Como ya señalamos, el sentido interno o conciencia, es para Caro, el que percibe las relaciones sintácticas de las palabras -lo que no se puede ver, lo abstracto-, las cuales transmiten *un dato de la tradición como proposición condensada* para que el mismo *juicio del intérprete pueda expresarse con una proposición verbalizada e individual*. De allí que la conciencia percibe no la cosa sino su proposición heredada, o sea, el nombre o la palabra, pero para expresarla con sentido debe tener en cuenta el conocimiento que ella guarda, su significado; la conclusión es que lo que se llega a conocer, *es el conocimiento de la cosa y no la cosa como tal*, de ahí que la interpretación lingüística siempre sea algo mediático y nunca una percepción inmediata. Se interpreta una interpretación de la realidad y no la realidad en bruto. Al respecto, Soto interpretando a Agustín afirma:

Esta precisión es muy importante (de que lo que se conoce no es la cosa basura sino el signo y su significado como conocimiento): la correspondencia palabra-cosa no es absoluta. Es funcional. El signo lingüístico hace referencia no a la cosa misma, sino a su conocimiento intencional e interpretativo. La

³³⁹ *Ibid.*, p. 17.

³⁴⁰ Según Oscar Saldarriaga, Caro con sus teorías sobre el lenguaje, postula que, "Decir que los signos y las cosas no se representaban uno a uno, era simplemente romper con la función representativa del lenguaje y con el papel decisivo de la intuición sensorial en el proceso de conocimiento". Oscar Saldarriaga, *Op. cit.*, p. 52.

relación entre la cosa física y la cosa significada requiere la acción del sujeto cognoscente. Sin éste y su conciencia, los signos son indiferentes e insignificantes. Es él que les da un valor semántico a los signos lingüísticos. Entre la cosa en su materialidad y el signo hay que introducir el conocimiento de la cosa. *La ciencia*. Es preciso entonces estimar más el conocimiento de la cosa, que es la palabra misma, que la cosa.³⁴¹

La cosa *es*, para el entendimiento racional, en tanto se convierta en *objeto signico de la interpretación*. Vemos entonces que la conciencia o sentido interno es para Agustín como para Caro lo que permite el juicio cognitivo, pues éste percibe la relación de las cosas; relación entendida como un conocimiento de las proposiciones lingüísticas sobre las cosas, tal manera de conocer y juzgar es la que constituye la ciencia elemental del entendimiento.

Aquí entra la gran diferencia de Caro con todos los demás pensadores de su momento, tal vez por su filiación a los ejercicios exegéticos para con los textos bíblicos -el reconocimiento del valor naturalmente metafórico y alegórico del lenguaje³⁴²- junto con su pasión por el estudio filológico de la literatura clásica -cierta conciencia de crítica literaria³⁴³-; ello hace que en Caro confluyan dos aspectos nuevos, el primero una noción hermenéutica del lenguaje, el segundo una noción lingüística del lenguaje. La razón que

³⁴¹ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.* p. 18. Agustín al igual que Caro parecen coincidir en la concepción semántica de que las cosas llegan a ser algo para el que conoce, en tanto sean objetos de conocimiento de la interpretación lingüística, pero además van más allá al preferir la “ciencia del concepto” -proposición crítica- a la mera posesión de la nominación que porta el concepto o las palabras recibidas sin crítica conceptual -proposición abreviada o condensada de los signos-.

³⁴² Un caso sencillo de exégesis lo realiza Caro en una discusión por una cita liberal de las ideas cristianas que dice: “No hagas a otro lo que no quieres que te hagan”, el ejercicio hermenéutico de Caro explica que esa es la interpretación moral negativa incongruente con la filosofía cristiana del sacrificio por los demás; la recta interpretación positiva de la acción benéfica de la religión, es así: “La máxima evangélica no es negativa sino positiva: Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos (Matth., VII, 12)...”, Miguel Antonio Caro, “La religión y las escuelas”, *Op. cit.*, en: *Obras*, tomo 1, p. 1309.

³⁴³ Caro menciona que las revistas especializadas son casi inexistentes en la América española y que el periodismo “puede suplir en parte esta falta, mediante la cooperación del público.” Pues, “... a nuestra América española, preciso es confesar que la crítica literaria es desconocida, no tanto por falta de luces, como por falta de independencia para opinar y de valor para decir la verdad.” Luego dice, “... ¿Por qué nuestros literatos no fundan una revista crítica? Abierto el camino, el público se acostumbra a esa independencia y la exigirá al cabo en los que para él escriban. Todas las cosas quieren principio, y ya es tiempo de que entre nosotros lo tenga la crítica literaria.” Véase, Miguel Antonio Caro, “Deberes de la prensa libre”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 417.

explica la invocación hermenéutica de Caro vuelve a aparecer en la diferenciación que establece entre el lenguaje animal y el lenguaje humano:

El animal siente, y expresa lo que siente: el hombre siente y expresa lo que siente; pero además, *interpreta* lo que siente y expresa lo que interpreta. Como de unos mismos *signos* se vale para expresar ambas cosas, de aquí la doble fuerza de las voces, material y metafísica; de aquí que el lenguaje humano es naturalmente metafórico.³⁴⁴

Lo que Caro descubre allí es que el lenguaje humano alcanza un segundo plano en la descripción misma, la interpretación es metafórica y el lenguaje se describe a sí mismo antes de representar la realidad. Para Caro, el lenguaje no funciona como creían los sensualistas acerca del rol de las ideas y los signos, pues ellos pensaban que éstos últimos servían de medio al sujeto para brindar una representación congruente y exacta de la cosa representada; esta búsqueda de transparencia con la realidad, término a término, palabra a cosa, era permitida por la *intuición sensorial* en el proceso del conocimiento, dice Condillac, “*En la facultad de sentir se encuentran todas las facultades del alma*”³⁴⁵. De esta forma, Caro manifiesta, con la idea del acto de la interpretación de proposiciones, como el formador del juicio, que “lo real” es siempre la representación conceptual que el lenguaje hace de sí mismo en su indefinida riqueza, la interpretación de sí mismo es lo que hace del hombre un ser consciente, su *conciencia* es el juego expresivo de su fuero interno, es la proyección de su otro sentido abstracto-inmaterial, puesto que sus sentidos externos son la expresión de sus órganos, su conciencia lingüística por el contrario es la expresión del sentido interno inorgánico. La representación conceptual, que en realidad es más una interpretación de la historicidad de un universo de signos abstractos que una representación inmediata, emerge de este sentido interno que es la bisagra del pensamiento, el pensar se define como palabra articulada cuya expresión deja fluir la interpretación de lo representado o abstraído en las mismas palabras, en la proposición verbalizada.

³⁴⁴ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 589.

³⁴⁵ Condillac, *Op. cit.*, p. 65.

La interpretación misma en búsqueda de la comprensión trata de fijarse en un molde anclándose en el *sentido literal o unilateral* de una misma palabra; lo *nominativo* a manera de un *nombre*, trata de crear o suponer una substancia estable o absoluta, y el problema fecundo de la equívocidad surge cuando esta palabra vista en sí misma existe en virtud de otro *sentido lateral y adyacente*. Aquí lo *metafórico* explota la multi-literalidad o, si se quiere, multi-lateralidad de las palabras entre sí, recordando que el *significado subyace* siempre por la combinación de palabras adyacentes, es decir, nace el *concepto* como articulación del sentido de varias palabras en un solo *término*, un término siempre es conceptual, en otras palabras, *es la terminal de un nodo o red semántica*³⁴⁶, pues el concepto es el verdadero ser de las cosas significadas y las cosas no son el ser del concepto, pues éste último las interpreta siempre a su manera y, según sus fines, las personaliza y hasta personifica. De hecho, según Caro, la acción metafórica del intérprete conceptualiza las cosas, las hace figuración simbólica:

De tomarse una voz en dos sentidos, uno natural y otro traslaticio, no se sigue que estos dos sentidos sean uno mismo, como deducen los sensualistas preocupados por las apariencias y faltos de principios filosóficos. *Sentir* y *entender* son dos cosas esencialmente diversas, aunque a veces digamos sentir en la acepción de *entender*. De un hombre afeminado decimos que es una mujer; ¿se seguirá de aquí que hombre y mujer son una misma cosa?...³⁴⁷

Con este ejemplo, Caro reconoce el poder metafórico del lenguaje. Aunque lo haga para mostrar el poder del mismo lenguaje para caricaturizar o para confundir conceptos en las ciencias, existe una especie de “literatura del pensar”, las palabras sentir y entender se refieren a cosas o referentes distintos naturalmente, uno a lo netamente material y otro a lo

³⁴⁶ Desde una perspectiva conceptual diferente, H-G. Gadamer dice de la palabra básicamente lo mismo: “El lenguaje consiste en que las palabras, pese a su significado concreto, no poseen un sentido unívoco, sino una gama semántica oscilante, y justamente esta oscilación constituye el riesgo peculiar del habla. Sólo en la ejecución del habla, en el habla continuada, en la construcción de un contexto lingüístico, se fijan los momentos portadores de significado del discurso al reajustarse estos entre sí.” Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, *Op. cit.*, p. 193.

³⁴⁷ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 587.

netamente espiritual, pero precisamente por ese carácter espiritual del lenguaje, la palabra sentir se conceptualiza metafóricamente como entender modificando la cosa que debería representar gracias al mismo espíritu de la interpretación lingüística. Las “cosas naturales” de las que hablamos o describimos son, por tanto, muchas veces, significados abstractos y convencionales, pues es esta su condición necesaria *para poder llegar a ser su-puestamente “cosas naturales”* y imaginárnoslas como tales, pero en realidad son *objetos* convencionales -y a veces arbitrarios- que condicionan y potencian lo *cognoscible*, tal es la ciencia elemental del conocer humano.

Debemos interpretar estos aspectos de Caro de esta manera, así sea un poco contemporáneamente, para poder comprender la novedad de Caro. En resumen, las cosas son interpretadas, descompuestas y recompuestas, esquematizadas como constructos lógicos, como juegos de palabras y combinaciones de palabras que intencionalmente decodifican, codifican y recodifican las cosas como objetos lógicos –proposiciones-. Basta ver la roca convertida en escultura, el paisaje convertido en pintura e, incluso, examinar sensaciones que como el dolor termina convertido simbólicamente en martirio. Respecto al carácter metafórico y conceptual, según Caro, la clave está en la nota suprasensible de la palabra, nota que nos diferencia del lenguaje animal y hace del lenguaje humano algo espiritual cuya alma radica en la combinatoria léxica, de allí brota el sentido inmaterial en la variedad del orden lógico del enunciado, de la sintaxis como relación de los signos entre sí, expresados semánticamente, a la manera de una proposición individual.

Ahora bien, Caro comprende la plasticidad del lenguaje y con ella misma corrige el error conceptual de la proposición *pensar es sentir*, por medio de otra proposición, al hablarnos de la palabra *sentir* como *acepción o interpretación* errónea del término *entender*, palabra que sólo se entiende -valga la redundancia- dentro del sistema interpretativo del entendimiento inmaterial o abstracto; la palabra *entendimiento* como intelección es endógena al entendimiento humano como tal, asimismo, la *palabra sentir* sólo se *concibe* por medio de este sistema del entendimiento inmaterial o abstracto, pero *hace referencia* a algo que está *por fuera de él*, a un referente exógeno, a la sensibilidad extrínseca de lo meramente corpóreo, orgánico, material.

De la misma manera, para Caro la verdadera *alianza significativa* entre palabras que sea real o auténtica, en materias cognitivas, es entre *entendimiento e intelección*, y nunca

entre *sentir e intelección*, pues la última relación es una contra-dicción conceptual del orden del conocimiento de las cosas o, lo que es lo mismo, una contradicción del orden lógico del lenguaje en cuanto las cosas *son en tanto* objeto lógico del sujeto que se expresa mediante *relaciones abstractas no visibles entre las palabras*, que forjan la proposición lingüística en su adecuado campo semántico,

Y en efecto, los sentidos son afectados por las exterioridades, por las apariencias, mas nunca por las relaciones intrínsecas de las cosas. La relación, o sea la unión entre la sustancia y sus atributos, que la proposición expresa, ¿quién la ha visto, oído o palpado? Nadie ciertamente. Si se nos opondrá que esas relaciones afectan los sentidos, preguntaremos a cuál de los sentidos afectan. Como no puede señalarse para el caso de ninguno de los exteriores, se replicará tal vez que es un sentido interior el afectado.³⁴⁸

Sentir interpretado como *entender* es en efecto una relación abstracta entre palabras, una proposición, pero cuyo concepto es abstruso y abyecto. Pero a pesar de su error lógico, su valor significativo -legado por la misma proposición- solo afecta a ese *sentido interior o consciencia* que es la misma que faculta el juicio sobre el mundo, manifiesta el entendimiento y permite la expresión verbal. De allí se sigue que al parafrasear estas ideas de Caro, podamos postular que para él, *el lenguaje humano, es el derecho público de la razón y la propiedad privada del entendimiento*. Así, la razón es racional en tanto puede replegarse en un sentido íntimo que a su vez la despliega en la percepción lingüística del mundo, por eso, según Caro, hemos de:

reconocer en el hombre un sentido íntimo que percibe lo que pasa fuera, sin órgano alguno que le sirva, ni comunicación con el mundo corpóreo, es lo mismo que reconocer, bajo el nombre equivoco de *sentido*, la facultad del *entendimiento*.³⁴⁹

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 591.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 591.

Como vimos unos párrafos atrás, la facultad del entendimiento se guía bajo una ciencia elemental o *saber básico de los significados*, no existe una relación inmediata entre sentidos y realidad, sentidos y cosas; no hay una representación directa y exacta de la realidad, por tanto nuestro juicio sobre las relaciones del mundo depende del conocimiento que portan los signos que recibimos y de nuestra participación consciente en ellos, de ahí que Agustín y Caro afirmen la función de un sentido interno que trabaja sobre significados generales para amoldarlos en su habla personal. Según Soto “Individuar los significados de las palabras consiste propiamente en el análisis mental del sujeto parlante”³⁵⁰, ese es nuestro mundo espiritual y la proposición su medio dinámico.

La anterior idea se cumple en la misma sensibilidad que procesa los datos sensibles, sus impresiones sólo adquieran *sentido para nosotros* cuando son comprendidas en términos racionales, o sea, en la comunicación lingüística, cuando ellas son interpretadas por los conocimientos venidos de la proposición transmitida y, luego, expresados en el juicio individual, en la proposición verbalizada. Para Caro, “El juicio es la percepción de una relación, y esa percepción es la interpretación que hace el entendimiento de los *datos* que comunican la tradición y la sensibilidad. Es misterioso ciertamente el modo como el entendimiento se relaciona con la sensibilidad.”³⁵¹

Caro reconoce a las tradiciones como proposiciones condensadas y transmitidas, o sea, un saber tradicional. Mientras el saber actual del intérprete es el que percibe las relaciones de estas proposiciones pasadas como insoslayables objetos de conocimiento, de primera instrucción, o sea, que la operación del juicio o conciencia se expresa mediante proposiciones verbales, con la conjugación de los nombres o nominaciones heredadas que portan conceptos o acepciones de mundos históricos que nos instalan el suelo para la marcha de nuestras acciones, las cuales realzan la virtud de esta dialéctica proposicional de la conjugación que coloca a la interpretación lingüística en el centro de todo el proceso y, al intérprete, en el inicio y continuidad del mismo.

La comprensión de este fenómeno para Caro es innegable pues es el *entendimiento entendido así, en su hacer lingüístico, el que encuentra la manera de relacionarse con lo netamente sensible y lo vuelve palabra o proposición*, mas la manera como lo hace

³⁵⁰ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 18.

³⁵¹ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 592.

específicamente, no está del todo comprendida, a pesar de que la unión de lo netamente sensible con la hegemonía cognitiva de la palabra sea *de facto* incuestionable; por eso lo que sí se puede afirmar es que:

Posesionado el entendimiento de los datos que la sensibilidad le comunica, los interpreta, y ¿Cómo? En virtud de ciertas leyes o principios innatos, pues la sensibilidad misma no puede suministrárselos. La materia son los datos de la sensibilidad; juez, el entendimiento. Estas leyes, estos principios son los mismos que unos llaman *formas de las razón* y otros *ideas trascendentales*.³⁵²

El juez de lo sensible es el entendimiento lingüístico-complejo, no los sentidos físicos, pero las *bases de la interpretación lingüística* que vinculan sentido interno y sentido externo en sus funciones motoras parecen estar fundadas en *principios innatos*. El *camino exacto* que conduce los datos sensibles hacia la palabra articulada que se expresa en la tradición que fundamenta o precede al juicio individual, es todavía para Caro, un problema incomprensible por la razón humana mundana. En este punto, las influencias filosóficas de Caro, para el desarrollo de la teoría lingüística que hemos estado examinando son capitales. Al respecto de la filosofía católica tradicionalista de Caro y su relación con el lenguaje, Oscar Saldarriaga señala que, “Hay que entender el término de *Tradicionalismo*, no en sentido genérico –opuesto a “progresismo”–, sino en el sentido técnico que denomina una escuela de pensamiento *conservador moderno* liderada por los católicos franceses F. de Lamennais (1782-1854), De Bonald y De Maistre, escuela que postulaba una transmisión generacional de verdades universales a través del lenguaje (la tradición), lenguaje que habría sido revelado originaria y directamente por Dios.”³⁵³

No obstante, con esta idea de los *principios innatos del entendimiento*, Caro quiere ir más allá para entender por qué todos los hombres sin importar el contenido lingüístico y la forma de expresión verbal propia, sin importar el tipo de tradición, ni las formas interpretativas, teorías e ideas, *todos por igual tienen que expresarse por medio del sistema*

³⁵² *Ibid.*, p. 592. (La cursiva es de Caro).

³⁵³ Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, p. 54, nota 9.

universal de proposiciones lingüísticas. ¿Que ley rige a la proposición lingüística que parece ser un principio innato que no respeta cultura o raza? Caro no se refiere aquí a las particularidades nativas de la interpretación o a los juicios históricos de cada pueblo sino a los *principios innatos* que permiten esas particularidades de cada grupo humano, que permiten la realización de su propio mundo lingüístico.

Hoy diríamos que Caro pretende descubrir las leyes “cerebrales”, “genéticas” y “evolutivas”³⁵⁴ que *predisponen* al hombre hacia su habilidad interpretativa superior y que le permiten desplegar esa pluralidad de mundos espirituales o culturales que portan un desarrollo histórico propio; hoy en día pensaríamos que quiere ya indagar las mismas leyes filogenéticas de la naturaleza que meramente le brindan al hombre un soporte material para su realización suprema. Sin embargo, esas *leyes innatas* que busca Caro y que buscan muchos hoy en día, son interpretadas por él desde su misma tradición teológica sin la intervención de ningún tipo de materialismo, pues es Dios lo único trascendental y absoluto que está más allá del carácter relativo de las proposiciones culturales del lenguaje humano. Estos *principios innatos* que se cumplen en todos los hombres, para Caro, *son el regalo de lo sobrenatural para la elevación esencial del sistema espiritual del entendimiento humano* -el origen divino del por qué podemos abstraer lingüísticamente la realidad y los animales no-.

Caro no deja de ser novedoso al comprender que *el mundo humano en tanto humano* es un mundo de la proposición lingüística, abstracta e histórica, pero los *principios que permiten universalmente esta diversidad espiritual o cultural son de origen divino*, el hombre únicamente en su relación ineludible con Dios encierra ambos aspectos, de lo contingente histórico como tradición, variable heredada en el lenguaje, y de lo inmutable como lo fundante de la existencia contingente³⁵⁵; es por eso que comprendida esta relación

³⁵⁴ Leonardo Tovar comenta algunas características del concepto crítico que Caro elabora sobre la teoría evolucionista darwiniana en relación a unos textos escritos por Jorge Isaacs, Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, pp. 51-54. El texto de Caro es “El darwinismo y las misiones”, *Op. cit.*, en: *Obras*, tomo 1, pp. 1049-1107.

³⁵⁵ Como contraste radical a estas ideas teológicas católicas de Caro tenemos a Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), que desde una especie de “teología protestante ilustrada”, explica que la Divinidad y la Humanidad como conceptos racionalmente contingentes entre sí, no deben entrar en contradicción precisamente para comprender la verdadera universalidad de Dios y la perfectibilidad de la razón humana en su camino hacia las verdades racionales sobre el fundamento de las reveladas. Lessing explica su concepto: “Lo que es contingente fuera de Dios será contingente también en Dios; de lo contrario, Dios no tendría concepto alguno de lo contingente que existe fuera de Sí. –Echo mano de la expresión fuera de Sí, tal como se la emplea de ordinario, para mostrar con su mismo empleo que no se la debería emplear... Pero exclamará

debemos encaminar nuestro lenguaje plural o juicio interpretativo hacia la perfección de la *máxima certidumbre* que se manifiesta por la *fe*, es decir hacia Dios, pues Él es quien porta la *verdadera unidad en la pluralidad* que es la aspiración superior de la razón humana:

*El juicio es la interpretación que, en virtud de leyes sobrenaturales, hace el entendimiento de los datos que le comunican la sensibilidad y la tradición (...) Estudiosos superficiales de filosofía, decía Bacon, inducen a la incredulidad; estudiosos profundos, vuelven el alma a la religión. Y es que con esta teoría, se descubre que el entendimiento no puede estar seguro de lo que juzga sino confiando en la veracidad de Dios, que le ha inspirado al hombre, a manera de instintos intelectuales, las leyes en virtud de las cuales hace apreciaciones de lo que siente. La fe en la veracidad de Dios es, explícita o implícitamente, el fundamento de toda certidumbre. Ahora bien, esta fe, que bajo otro aspecto es humildad, nos lleva a dudar de nosotros y a confiar en Dios. La sola desconfianza de nosotros mismos es el escepticismo; unida a la confianza en Dios, es religión.*³⁵⁶

alguien un ¡Acepta contingencias en la inmutable esencia de Dios! -¿Y que? ¿Lo hago yo sólo? Vosotros, que tenéis que atribuir a Dios conceptos de cosas contingentes, ¿no se os ha ocurrido nunca que los conceptos de cosas contingentes son conceptos contingentes?”. Gotthold Ephraim Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1990, p. 359.

Para Lessing, el hecho de que Dios tenga concepto de lo contingente lo hace perfecto porque es consecuente con lo que hace, pues si la realidad humana es contingente (o sea la historia), y tiene como realidad necesaria para su existir a Dios que es el Ser eterno y ubicuo, quiere decir que si Dios perfecto interviene en la historia por medio de la revelación como educación por grados de sus perfecciones creadas, es decir, sus hombres perfectibles, es gracias a que el ejercicio de la razón humana se establece en virtud a las semillas de la revelación divina que tienden a llevar en tal vaivén, revelación-razón, al progreso de la humanidad, siempre por encima de las vicisitudes que trae su libertad de obrar en sociedad. En Lessing, este orden ascendente demuestra que las cosas contingentes o las relaciones humanas requieren de conceptos contingentes para poder aspirar a perfeccionarse o perfeccionar sus conceptos, que como búsqueda sin término, tratan de establecer una armonía perfecta sólo establecida por Dios, a quien conceptuamos como Él único perfecto y eterno, así, nuestros conceptos son contingentes porque Dios así lo dispuso para enseñarnos y para que nos auto-enseñemos; “Pues, a la contingencia que han de tener de Él las cosas ¿no le ha de corresponder también en su idea original? Ese original es también la misma contingencia de las cosas.” *Ibid.*, p. 359. He ahí, la coherencia que en las partes (los hombres como partes del todo) que son entre sí contingentes no serían posibles en sí mismas si existiese fuera de ellas lo contingente, pues menos aun que esto ocurriese en Él Ser perfecto y eterno que es Él Todo.

³⁵⁶ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: Obras, tomo 1, *Op. cit.*, p. 592. (La cursiva es de Caro.)

La necesaria extensión de este pasaje nos permite desarrollar dos problemas. El primero, es la clara intención de Caro al inicio, de imprimirlo en cursiva, ya que nos recuerda la razón teórica de su tesis sobre el conocimiento humano como discurrir lingüístico; como ya vimos, esto fractura la idea científica-gnoseológica moderna propia de los empiristas y sensualistas a través de otra idea *tardo-moderna* sobre la proposición lingüística³⁵⁷, que en síntesis entiende el acontecer como una *mediación* entre la tradición lingüística con el intérprete que irremediable está arrojado en el devenir de la lengua que le contiene como su medio de existencia histórica, o sea, el hombre cuya posición de interlocutor es inevitable en tanto su *sentido interior* interpreta el dato heredado de la tradición; tal tipo de interlocutor histórico además recalca la universalidad sintáctica que subyace a todo juicio y las consecuencias semánticas de su juicio sobre las cosas, pues sus objetos de interpretación vienen de sus mismos juicios a manera de proposiciones devenidas en el curso de la historia. Finalmente, en este aspecto, Caro resume su hallazgo de la siguiente forma:

En resolución: la palabra humana es esencialmente *sustantiva*, por la suposición de substancia que envuelve el sujeto; *abstracta, genérica, colectiva y atributiva*, por las operaciones que presupone el verbo. Y decimos en general ‘palabra humana’ porque lo que existe en la proposición existe en el verbo, que la caracteriza, y en el nombre que la compendia. Estos caracteres del lenguaje humano son enteramente espirituales y no pueden aplicarse al lenguaje animal. El

³⁵⁷ Saldarriaga reconoce la vanguardia de la concepción lingüística y enmarca ésta misma dentro del esquema teológico propuesto por Caro como certidumbre y estado hacia lo trascendental, a saber: “Caro piensa el lenguaje ya casi al modo contemporáneo: en confluencia con los saberes biológicos, lo ve como instrumento de adaptación al medio; con los saberes sociológicos, ve la lengua como principio histórico de la identidad de razas, pueblos y naciones; y con la teoría del conocimiento experimental, lo piensa como acción del sujeto sobre el mundo y como transformación colectiva de los sistemas significantes. Ahora bien, si esto implicaba ya un avance hacia la experiencia contemporánea de la subjetividad, la salida carista, al modo de las soluciones “comunitaristas”, toma el camino contrario al kantiano, y en lugar de aceptar la experiencia personal (el sujeto empírico) como camino necesario e inevitable para llegar a la verdad, postula una especie de razón pura supra-individual que impediría todo peligro de error personal, es decir, en una Tradición originada por revelación y mantenida por la religión y las bellas artes como pilares inmutables, moviéndose sin embargo hacia su perfección interna” Oscar Saldarriaga Vélez, *Op. cit.*, p. 52.

lenguaje animal, dice un filósofo, es el cuerpo que habla con el cuerpo; el lenguaje humano es el alma que habla con el alma.³⁵⁸

El segundo problema nos lleva a dos preguntas, a saber, ¿Qué tiene de refutatoria la idea lingüística de Caro con el sensualismo, más allá de contradecirlo como imposibilidad cognitiva?, y ¿En términos éticos y ontológicos que trae de nuevo esta tesis del lenguaje que permita establecer un nexo lógico argumentativo con la teología y su teoría moral? Para empezar, esta idea lingüística carista del conocimiento afecta la misma concepción sobre la verdad en los hombres, lo cual nos permite la comparación de la idea de la proposición como la forma de realización del conocimiento lingüístico, planteada por Caro, con el aspecto de la **pragmática** que la semiótica comprende en el lenguaje. El profesor Soto analizando a San Agustín nos trae otro paralelo esclarecedor para nuestro trabajo:

Agustín plantea una paradoja: el lenguaje es instrumento de comunicación pero a la vez de incomunicación. Frente a las palabras que oímos, no sabemos si son o no son verdaderas, si nos adherimos o no a su verdad, si las refutamos o aceptamos. Si dudamos de ellas. Esto hace que el lenguaje entre en el juego de la equivocación, del error, del engaño, de la mentira, de la ambigüedad semántica y subjetiva: una misma palabra puede significar muchas cosas.³⁵⁹

La palabra humana *discute la verdad de sus propias palabras* sobre el mundo, lo que esto nos empuja a buscar e implica dos efectos, tratar de salir de los equívocos y volver a entrar en ellos. Para Agustín “Es la comunicabilidad de la incomunicabilidad”³⁶⁰, pues buscamos la comprensión (nuestra propia comprensión) por medio de la interpretación de nuestras comprensiones que muchas veces se presentan como verdades irrefutables, religiosas o científicas. Tanto la ambigüedad semántica objetiva (de los objetos de conocimiento) como la subjetiva (de los sujetos que conocen) son ambiguas entre sí; por eso existe la ideología y la apología, la utopía y la teoría, unas tratan de esclarecer más a los

³⁵⁸ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 599.

³⁵⁹ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 20.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

sujetos y otras a los objetos, algunos ven a ambos referentes como radicalmente distintos, pero otros los ven iguales, incluso otros no pensaron en esas coordenadas modernas de lo subjetivo y lo objetivo sino sólo en la búsqueda de la verdad como *criatura creada que correspondiese con la causa creadora*. Agustín mismo, explica Soto, establece su dialéctica entre el *ens creatum* y la Divinidad, la búsqueda racional de la *verdad absoluta* se halla allí en la *palabra divina*, que nuestra *palabra relativa, falible o humana* debe aceptar por *fe*, aceptar lo que está más allá de la ambigüedad humana, para gozar de la paz de lo indescriptible³⁶¹ que es Dios.

Según el mismo Agustín -citado por Soto- “busquemos para encontrar pero encontraremos sólo la capacidad de buscar al infinito.”³⁶² Capacidad que el hombre limitado debe entender como la búsqueda racional de Dios y su mensaje eterno y comprensivo.

La agudeza Agustiniiana sobre la pragmática semiótica es reveladora. Caro mismo se empeña en comprender la *existencia innegable* de la ambigüedad semántica, de la equivocidad de voces en los vocablos, del carácter metafórico-conceptual de cada término, inclusive de la historicidad fluctuante en las nominaciones más esenciales, pero a la vez no puede renunciar a establecer, en medio de esa plasticidad, una relación que sea *adecuada* entre los signos y sus usuarios, de un intérprete ideal que domine *correctamente* los campos semánticos a favor de una *expresión comunicativa que sea verdadera*. Empero, Caro no puede reducirse a la obsesión de un estudioso del buen hablar y del buen escribir sólo en términos meramente ortológicos y ortográficos; aunque siendo esenciales en él, no son lo novedoso de sus críticas académicas, pues en su filosofía especulativa le interesa elaborar teorías que comprendan y dominen las oscilaciones históricas de los campos semánticos de los conceptos propios de distintas teorías, éticas, gnoseológicas y políticas. El uso de la filología y la “exégesis hermenéutica” es un arma para el filosofar de Caro, la etimología la considera vital pero a la vez es crítico con ella. En Caro subyace la idea de realización de una “*praxis dialéctica*” fundada en la flexibilidad conceptual de las Bellas Letras irreductible a la técnica nominativa positiva de las ciencias exactas y experimentales.

Hay entonces una especie de *praxis* “lingüística” en Caro, para él tal *praxis debe ser una búsqueda de las verdaderas relaciones interpretativas de los conceptos humanos*,

³⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

³⁶² *Ibid.*, p. 21.

comprendiendo su temporalidad y su significación pertinente según el dónde y el cuándo es adecuado interpretar (conocer el *kairos*³⁶³). Esta es, si se quiere, la particularidad histórica de Caro en su relación con las *verdades humanas en su búsqueda y expresión*. Como ejemplo de este aspecto lingüístico-pragmático de las tesis de Caro tenemos la crítica conceptual de la proposición sensualista *pensar es sentir* y su correspondiente corrección por *pensar es interpretar*; éste concepto tiene su derrotero en la idea del *bien decir* y del *escribir bien (scribendi recte)*, como la aceptación global en materias literarias -lo que incluye la retórica del discurso público y la argumentación filosófica- del pensamiento de Cicerón para la oratoria, aceptación que está más allá de la sola gramática³⁶⁴.

En teología, para Caro, el hombre tiene su originalidad en las *leyes sobrenaturales* que dan principio a la interpretación espiritual, pues, en ellas vive la motivación racional para la búsqueda del funcionamiento de su razón; al hacerlo, descubre la contingencia de la interpretación humana y su limitación para alcanzar el carácter absoluto del Creador de las leyes originales del lenguaje. El lenguaje humano clasifica en clases o géneros de manera convencional y a veces errada, de ahí la ambigüedad equívoca del concepto y muchas veces también de sus ciencias; y no siempre alcanza la verdad, sino que la trasmite como interpretación de una verdad que cree ser una certeza; además muchas veces, *sólo trasmite el hombre una confusión entre los altos significados de lo espiritual con las simples cosas de la materia*. Por ello, lo mejor que puede hacer el hombre es afianzar su fe en la certeza

³⁶³ Según la interpretación gadameriana de las ideas platónicas y aristotélicas sobre el problema filosófico de la relación teoría y práctica, en el Fedro de Platón se nos dice que, "... el orador debe conocer el dónde y cuándo de todas las cosas", véase, Hans-Georg Gadamer, "La hermenéutica como tarea teórica y práctica", en: *Verdad y Método II, Op. cit.*, pp. 298-299. Pero además -nos dice Gadamer- la pretensión universal de cualquier saber debe considerar que, "... El saber real, además de todo lo que es saber y de todo lo cognoscible, que abarca la "naturaleza de la totalidad", debe conocer el *kairos*, esto es, debe saber cuándo y cómo es preciso hablar. Pero esto no se puede conseguir con reglas y con el mero aprendizaje de las mismas. No hay reglas para el uso racional de las reglas, como afirma Kant con razón en su *Crítica del juicio*." *Ibid.*, p. 298. La preocupación por la comprensión del contexto histórico de los conceptos tratados es una constante, si se quiere *kairológica*, en el trabajo hermenéutico de Caro, de hecho el término "hermenéutica" aparece en su "informe sobre la ideología de Tracy", ya citado, específicamente en su apartado sobre el examen del método. Un ejemplo concreto de este pensar kairológico se nos presenta en el reconocimiento de la historicidad de las Escrituras, por parte de Caro, en este pasaje, "El modo de razonar de Nuestro Redentor, *en cuanto hombre*, si bien acomodado a veces *al modo de ver de la época y la nación judaica*, es tan ancho, fecundo y original que mal pudiera reducirse a las clasificaciones de los lógicos..." aunque Caro manifieste la universalidad de su mensaje evangélico, pues, "conmueve, persuade, atrae, sin revelar el secreto de sus prestigios." Es de notar la conciencia histórica de Caro sobre una forma literaria o expresiva que enmarca en una época y en una nación al lenguaje del Salvador. Estos pasajes están en, Miguel Antonio Caro, "De la fe en sus relaciones con la controversia", en: Obras, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 820-821. (Las cursivas son nuestras).

³⁶⁴ Miguel Antonio Caro, "Del uso y sus relaciones con el lenguaje", en: *Obra selecta, Op. cit.*, p. 20.

de un *orden divino (ordo Dei)* como manifestación del *pensamiento divino sobrenatural* que es el que conoce los verdaderos juegos de las cosas, sus verdaderas clasificaciones en clases y géneros siempre en el lenguaje de la proposición, es decir, el de la ciencia divina de la proposición:

Nótese por lo demás la íntima relación del aspecto religioso y el científico en esa noción: las clases o géneros son el pensamiento divino que se realiza y manifiesta en individuos; formar la ciencia, es descubrir, hasta donde la mente alcanza, esas clases; *es sorprender, digámoslo así, ese oculto y generador pensamiento.*³⁶⁵

La visión de Caro es totalmente pro-científica en este aspecto de descifrar las combinaciones del infinito, es científica lógicamente porque ese descubrimiento de combinatorias se hace en el lenguaje, la misma área de influencia crítica de Caro, sin embargo, ¿hay algo más allá en la ciencia que esté por fuera del área de influencia lingüística?, hasta lo matemático-numérico es una forma de lenguaje formalizado que comunica ideas y que debe mediar en su aplicación y enseñanza básica con el lenguaje hablado, es más, para Caro, ese Ordenador Divino que conoce las verdaderas clases y géneros es cómo un matemático que tiene una palabra divina equivalente-superior a lo numérico y a lo metafórico al mismo tiempo, ya que las clases y géneros del lenguaje verbal humano son espirituales-abstractas porque se fundan en la correspondencia con lo sobrenatural lingüístico. De hecho, existe una lógica *a simili* del verbo humano con El Verbo creador de los órdenes que tratamos de descubrir, y no sólo implica este descubrir al orden de la naturaleza física, como fácilmente se podría reducir la idea de Caro; el autor de esta teoría, no iguala la *causa creadora* con la creación material-natural, no se reduce el descubrir humano a la lectura del libro de la naturaleza que quiso develar Galileo a través de la ciencia natural humana gracias a la prueba experimental, este es sólo un aspecto del descubrir³⁶⁶.

³⁶⁵ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 596. (La cursiva es nuestra)

³⁶⁶ Caro en su texto de 9 capítulos sobre Galileo realiza una crítica a la idea liberal de la ciencia natural galileana como sinónimo de la emancipación del conocimiento científico ante las ideas metafísicas, las

Nótese que Caro habla de *descubrir a un pensamiento oculto y generador*, no simplemente se trata de descubrir los objetos o cosas creadas por más complejas y preclasificadas que se encuentren. Caro se refiere a descubrir un pensamiento en acción que es generador, pues, de lo que se trata es de *sorprenderlo hasta donde la mente alcanza esas clases*, las cuales son también los principios fundamentales de la proposición lingüística, las clases y géneros de su lógica interna. Desentrañar sus secretos lógicos es ir lo más lejos, hasta donde nuestro pensamiento espiritual en movimiento logre acelerar su razón, debido a que en su dialéctica interna va logrando descubrir sus propios y misteriosos principios generadores -principios innatos-, va desvelando a su interlocutor sobrenatural, es decir, al Verbo y al Padre preceptor o Nombre. De este modo, estudiar la espiritualidad del lenguaje -su carácter de abstracción racional- nos acerca al *Logos inteligente que pensando nos crea, es por eso, que nosotros pensando creemos*. Como habíamos señalado ya, Caro basa su comprensión lingüística en la relación entre nombre y verbo, pero también aparece allí mismo su pensamiento teológico universal. En palabras de nuestro autor,

¡Cosa sorprendente! Si se examina la proposición, el nominativo aparece ser *antes* que el verbo, pues es lo que se da por *supuesto* o sujeto para afirmar algo; pero si se observa que el nombre mismo que sirve de supuesto envuelve una proposición, entonces el sujeto y el verbo aparecen coetáneos, tan antiguos como el nombre que los reúne. El nombre es antes que el verbo, y el verbo es tan antiguo como el nombre: ¿no parece simbolizar este secreto del lenguaje una de las fases del misterio de la Trinidad?³⁶⁷

creencias teológicas y los abusos eclesiásticos contra la razón. La propuesta de Caro se enfoca en demostrar, a través de un recorrido histórico, los motivos específicos de la persecución eclesiástica de Galileo además de las falibilidades del método experimental galileano, ya que según Caro, a pesar de su evidente éxito en relación con sus contemporáneos no cosechó la grandeza teórica y filosófica que trajo a las ciencias de la naturaleza personajes como Kepler, el cual con sus leyes del movimiento orbital fue el fundamento de las ideas de Newton, para Caro, ambos son los más grandes científicos modernos que sin oponer sus métodos a la búsqueda de las *causas finales* hicieron descubrimientos universales, en sus palabras, “Las causas finales fueron para Kepler inspiración y estímulo poderoso. Los fines de los progresos científicos no son puramente prácticos, no están relacionados exclusivamente con la satisfacción de las necesidades materiales del hombre. (...) El fin más alto de la ciencia es puramente especulativo, espiritual. La filosofía es el alma de las ciencias, sin ella se convertirían éstas en artes y rutina.” Miguel Antonio Caro, “Galileo”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 1175-1176.

³⁶⁷ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 593.

El Nombre Divino (Dios, el nombre o sujeto del verbo en la forma del Padre) se interpretó a sí mismo como El Verbo (El Hijo, la palabra movilizada) y nos dio sus enseñanzas de salvación, su buena nueva. Pero, además las leyes internas de la proposición lingüística son un *correlato* de la *relación divina*, pues en Caro el verbo de la proposición humana guarda el secreto de la búsqueda de los *principios innatos* que nos dio la Trinidad divina como ejemplo de orden y perfección³⁶⁸. Nuestro espíritu es la universalidad del lenguaje como tal, el nombre es lo que antecede lógicamente al verbo, lo funda, para que el verbo se exprese y pueda buscar la verdad racional de la fe en lo sobrenatural, el lenguaje como manifestación racional en la fe es simultáneamente *principio axiomático* y *fin objetivo* de lo natural y lo espiritual humano. Para Caro, Dios es *de verbo ad verbum* (de palabra a palabra, al pie de la letra) la fuente del espíritu humano y la finalidad del mismo.

Así, para Caro, al contrario de la filosofía y las ciencias de hoy, el orden natural universal va de *La razón a la materia* y no de *La materia a la razón*³⁶⁹; en sus mismas palabras, la *propiedad de la generalización* lingüística humana, "... *envuelve*, además, la idea de que todo en el universo está ordenado por géneros o clases, siendo el género, o clase, anterior y superior al individuo; o lo que es lo mismo, el pensamiento ordenador, a las

³⁶⁸ Para Caro es imposible determinar el porqué primario de estos principios innatos, sin embargo, cree posible observarlos en su acción evidente en cualquier juicio interpretativo que al juzgar los datos de la sensibilidad y la tradición implica siempre un desenvolvimiento lógico de la proposición por medio de lo que *supone el nombre y el uso del verbo*, nos dice "Tomando siempre como ejemplar muestra de las operaciones intelectuales la proposición, la proposición como expresión del juicio, y el juicio como actividad característica de la actividad mental, propondremos algunas operaciones (...) y algunas ideas o principios que parecen descubrirse en el fondo de toda operación, en el origen de todo juicio. Haremos esta investigación siguiendo el orden lógico que indica la forma misma de la proposición, empezando por examinar lo que supone el nombre y señalando el uso del verbo..." *Ibid.*, p. 594, así en pocas palabras, los principios innatos que subyacen a toda proposición independientemente del contenido de la proposición son: 1. el uso del nominativo o sujeto de la proposición que presupone siempre la *idea* de substancia (como fundamento o sujeto del verbo), 2. el uso del verbo envuelve a su vez cuatro operaciones elementales, a saber, a) la abstracción, b) la generalización, c) la identificación, d) la apropiación (que implica la noción de derecho y autoridad en el lenguaje). Véase, con ejemplos concretos en *Ibid.*, p. 594-598.

³⁶⁹ Para el filósofo español contemporáneo José Ferrater Mora en su texto *De la materia a la razón* es necesario considerar que existe una realidad física o básica que se encuentra en la base de las demás realidades, existe un orden ascendente y evolutivo del universo desde la materia física hasta nuestra auto-comprensión racional-lingüística de tal orden y de nuestro propio orden lingüístico-cultural, Ferrater Mora nos plantea un orden a manera de continuos y niveles entre lo físico, lo químico, lo orgánico, lo social y por último, el exclusivo de los humanos, el cultural, véase José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 13-27. El ejemplo de esta teoría contemporánea vale para contrastar como para Caro el orden del universo es producto de una inteligencia racional suprema y lo material no es la base para la evolución y emergencia de la complejidad racional humana sino únicamente su medio de contención.

cosas ordenadas; la forma, a la materia o al cuerpo.”³⁷⁰ Aquí se sugiere una dialéctica del lenguaje humano envuelta en el pensamiento divino como verbo, se insinúa una conexión íntima con el lenguaje creador-ordenador de la Divinidad.

Caro trasciende, si quiere verse así, la dialéctica platónica que sitúa el *mundo supremo de las ideas*, el mundo donde la *idea del bien* irradia toda la verdad, en una distancia diferente al propio ámbito “natural” de la palabra y sus imágenes (palabra entendida como *doxa*), pues existen, según dice Platón, dos especies o clases de formas cognitivas, una región perteneciente a las artes (como técnicas o *tejne*) y otra a la región de las ciencias de lo inteligible,

Bastará, pues –dije yo- (dice Sócrates), con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte, conocimiento; a la segunda, pensamiento; a la tercera, creencia, e imaginación a la cuarta. Y a estas dos últimas juntas, opinión; y a aquellas dos primeras juntas, inteligencia. La opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia; y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión, el conocimiento con respecto a la creencia y el pensamiento con respecto a la imaginación.³⁷¹

Por tanto, para Platón la *fe o creencia* y la *imaginación o conjetura* son los objetos de lo perecedero, lo opinado, lo generado, lo fabricado y lo sensible, por el contrario el *pensamiento* y el *conocimiento razonado (episteme)* son los objetos de la inteligencia y lo

³⁷⁰ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 596. En el citado pasaje, Caro se refiere por supuesto al pensamiento ordenador como la forma de la razón humana que *ab ovo* (desde un momento remoto de la primera narración, “desde el huevo”) es *imago Dei* de la razón trascendental de la Divinidad, la formalización humana se ejerce sobre las cosas gracias a la forma racional divina que las ordenó, que las preformo. Podemos afirmar que para Caro al igual que para Agustín el hombre es una criatura racional como *ens creatum* y el lenguaje es *el nexo superior que lo une* con Dios y la creación, mas nunca el sujeto humano es *subjectum eminente o fundamento eficiente* de todo lo que se puede conocer y dar sentido, puesto que, ese es el secreto de la filosofía de la modernidad que se representa al mundo como imagen o, mejor, el mundo *es* en tanto *representación* de su proyecto racional. En este punto, Martin Heidegger nos explica que para la Edad Media y en buena parte para el cristianismo católico, que “...para la Edad Media, lo ente es el *ens creatum*, aquello creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema. Ente quiere decir aquí pertenecer a un determinado grado dentro del orden de lo creado y, en tanto que elemento así causado, corresponder a la causa creadora (analogía entis).” Martin Heidegger, “La época de la imagen del Mundo”, en: *Caminos de bosque*, *Op. cit.*, p. 89.

³⁷¹ Platón, *La República*, Madrid, Alianza, 2008, p. 443.

inmutable. Por tal motivo, para Platón, el pensamiento filosófico -o la marcha dialéctica como verdadera ciencia- debe tratar de ir más allá de esa frontera impuesta por los objetos de la opinión superando las apariencias del mundo perecedero, superando las apariencias que encierran las “ciencias de lo sensible”, es decir, las artes de lo artesanal o fabricado.

Platón, en el libro séptimo de la República, en el diálogo de Sócrates con Glaucón acerca del mito de la caverna, menciona la existencia de una ciencia que supera en conocimiento a las ciencias que tienen por objeto lo sensible y/o las meras imágenes aparentes o ensoñaciones de la verdadera idea o esencia suprema del bien; esta ciencia suprema es el arte de la dialéctica filosófica,

Entonces, ¿oh, Glaucón! –dije-, ¿no tenemos ya aquí la melodía misma del arte dialéctico? La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los propios animales y luego a los propios astros y por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de la inteligencia del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.³⁷²

Esta *distancia platónica* entre la suprema *idea del bien* -objeto de lo inteligible- y la simple opinión de *fe* o *creencia* -objeto de lo perecedero- es reinterpretada en la teoría lingüística de Caro inspirada en el saber teológico, pues, el verbo espiritual humano en su diálogo esencial con el Verbo divino sí expresa las *ideas*, gracias a esta interlocución substancial con la palabra divina se revela la suprema *idea del bien* como Dios. La nueva proposición teológica se orienta a interpretar la *fe* como creencia en lo inteligible y en lo racional de lo invisible, por tanto, las *ideas* en su *forma de palabra* no residen por fuera del *logos* entendido desde el principio como *verbum*, las *ideas* son *racionales* porque se conforman como *proposición* o *combinaciones de palabras* que siempre contienen

³⁷² *Ibid.*, p. 439.

inevitablemente un pacto de *fe natural* para su funcionamiento *razonado* o *comunicativo*; que nos predispone a recibir el mensaje de la verdadera *fe sobrenatural*. Hay entonces, en la teoría del lenguaje de Caro, una transformación de la *razón* y de la *idea del bien* convertidas en la universalidad irrefutable de Dios y la fe en su existencia eterna, pero además, hay una analogía existencial y necesaria con el Verbo divino, dador del lenguaje y de las *ideas sobre la verdad*, predicadas por la doctrina universal o católica, receptora directa del conocimiento revelado y de la palabra divina.

Lo novedoso en Caro es que la *razón*, el *pensamiento*, el *conocimiento* y las *ideas* (*noesis* y *episteme*), por medio de la *proposición* (de la *doxa*); son *formas del lenguaje* que residen en el lenguaje mismo y no por fuera de él; y la esencia de la proposición lingüística es análoga a las fases de la Trinidad, es decir, al lenguaje y pensamiento de Dios, o sea, a Dios mismo.

Caro imbuido por esta concepción racional de la fe en lo sobrenatural, asienta la idea de un nexo consubstancial entre la espiritualidad humana y el orden sobrenatural, entre el lenguaje humano y su descubrimiento de Dios como el fundamento sobrenatural de todo lo existente y comprensible, Según Caro,

Desde San Pablo hasta Landriot y desde Platón hasta Goethe, todos los grandes pensadores han proclamado el principio de que *las cosas visibles son símbolos de cosas invisibles*. “El que lo hizo todo en espíritu de sabiduría, decía Orígenes, depositó sin duda en cada especie, en cada criatura, una cierta enseñanza y revelación de las cosas inmateriales y celestes, a fin de que por este medio la humana inteligencia se arrobases a las verdades divinas, buscando la razón de todo en el orden sobrenatural”.³⁷³

Esta tesis teológica, es el “anagrama simbólico” y “cabalístico” que funda la fe racional en Dios, en un estudioso del lenguaje como Caro, que se toma en serio la moderna ciencia del lenguaje de su época y la usa para acercarse a Dios, que por su *infinitud significativa* constituye para Caro el mejor y único “modelo” de una interpretación

³⁷³ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 432.

progresiva y perfectible hacia la verdad absoluta y sobrenatural, razón de más que no sea gratuito que Dios se constituya en el mejor científico (el Creador como el mejor ordenador y clasificador por géneros y especies de todo lo que hay), según Caro: “Esta noción es por una parte religiosa, pues equivale a la creencia de que todo este mundo que vemos fue creado por una inteligencia que no vemos, y científica además, pues la noción de que las cosas se dividen por géneros es fundamento de toda ciencia.”³⁷⁴

Ahora bien, toda esta argumentación teológica de nuestro autor, demuestra que, la exégesis patrística –aún presente en Caro- no debe reducirse a la mera interpretación finalista de la historia, pues, en la teoría de Caro aunque la exégesis es ya de tipo filológico, se enseñorea en estudiar los secretos del lenguaje humano, al igual que en San Agustín, se interesa por comprender sus lógicas internas, se esfuerza por entender su naturaleza y, por supuesto; su relación con Dios. Al respecto, el profesor Soto muestra que San Agustín estudia el misterio de la Trinidad desentrañando a su vez la potencia del pensamiento y el lenguaje humano, y por medio de una analogía creativa con la Trinidad Divina, propone tres trinidades o imágenes (*imago Dei*) como nexo humano con la Divinidad, una de ellas es la relación entre *Memoria*, *Intelligentia* y *Voluntas*. Según Soto, para Agustín,

... La memoria es el conocimiento del pensamiento por él mismo (...) ¿cómo se reconoce? Cuando se expresa, cuando dice. Este expresarse y decirse, esta expresión de sí por sí es lo que llamamos *verbum*. He aquí la imagen de la generación del Hijo por el Padre. Así como el Padre concibe eternamente una perfecta expresión de sí mismo que es el Verbo, así la mens (el hombre interior y su *ratio*), desde las razones eternas del Verbo (iluminación), se conoce a sí misma y se expresa y dice. Conocer la verdad es, entonces, imagen de la generación del Hijo por el Padre. Esta generación del verbo al interior de la mens implica un tercer elemento: el amor. La mens no sólo se conoce sino que se ama. Lo que engendramos lo queremos

³⁷⁴ Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 596.

tener y poseer: es la *voluntas*. De ahí que el verbo sea el conocimiento (notitia) en el amor.³⁷⁵

Con este ejemplo del pensamiento agustiniano, expuesto por Soto, se nos presenta con mayor claridad, el por qué Caro se empeña casi sentimentalmente en el conocimiento de una “ciencia lingüística” -o de unos estudios sobre el lenguaje- para el desarrollo de su apología de lo que él cree firme y racionalmente verdadero, tal como la existencia absoluta de Dios y de su comunidad de fervientes creyentes. Por tanto, tener en consideración, dentro de su sistema de pensamiento, elementos propios de los padres y doctores de la Iglesia (como se vio con citas anteriores de Caro aludiendo a Orígenes y a San Severino), es para él, mucho más racional que las incertidumbres de las ideas propias del sensualismo y del utilitarismo liberal, cuyos objetos de estudio no pueden interpretar el valor espiritual de la fe en el Infinito Hacedor, que es también -para nuestro autor- el dador de las leyes morales que revelan el auténtico valor de ser un buen y verdadero hombre.

2. Digresión en el tiempo metafísico: ¿Caro racionalista o empirista?

En este apartado volveremos a lo que nos llevó tan lejos, la búsqueda de la verdad y sus implicaciones en el aspecto semiótico –todavía implícito- de la pragmática del lenguaje carista. El problema del lenguaje en relación con la búsqueda de la verdad trae automáticamente implicaciones en el campo ético sobre la libertad racional individual y la autoridad de la tradición. El proyecto moderno en su versión empirista y racionalista busca comprender cómo funciona el juicio y cómo se establece el conocimiento, no sólo para disputarse entre sí cual es la mejor descripción de los principios y fines teórico-prácticos de la ciencia³⁷⁶, sino también, ya desde el siglo XVII, *para justificar el proceder autónomo de las ciencias y sus objetos junto con su relación coherente ante Dios, ante la Verdad*. Según Morin:

³⁷⁵ Gonzalo Soto Posada, *Op. cit.*, p. 38-39.

³⁷⁶ Según Edgar Morin uno de los fines del racionalismo y el empirismo fue impulsar la auto-comprensión del conocimiento, en especial, del conocimiento científico, pues, “La ciencia en sí misma, es propulsada por una dialógica permanente entre el racionalismo, que da la primacía a la coherencia teórica y tiende a racionalizar el universo encerrándolo en la teoría, y el empirismo, que da la primacía a los datos y a los hechos y desconfía de los sistemas.” Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 92.

El siglo XVII es un siglo de gestación, de compromiso, de estabilización, sometido a la estrecha vigilancia de la fe, entre la razón constructiva, la razón crítica, la racionalización. Los pensadores de este siglo tienen la necesidad de refundir los principios del pensamiento o método, y reconstruir el sistema del mundo, pero también de conservar a Dios, clave de bóveda indispensable para la perfección del universo.³⁷⁷

Esto trajo el afianzamiento de la subjetividad racional para el libre ejercicio científico e incluso moral. Ya el siglo XVIII hará de aquella razón individual el fundamento de la moral, sin importar, en muchos casos, que no coincida con el Dios cristiano, pues pretende la autonomía científica del sujeto científico, del consabido hombre-sujeto racional en su versión dieciochesca, de ahí que en el siglo XIX se trate de usar términos tales como *ciencias morales* en vez de *filosofía moral*; esta última remite más a la tradición metafísica medieval, mientras que la primera a la subjetividad racional libre en su búsqueda de lo objetivo experimental. Por ello, una teoría moral para los modernos es únicamente libre porque es científica, precisamente cree poder aislar al hombre de la tradición, de la metafísica, de la filosofía moral tradicional gracias a una teoría fundada en principios científicos empíricos. Según el mismo Edgar Morin, filosofía y ciencia se distinguen en la modernidad:

En que el pensamiento filosófico sigue polarizando en las ideas, la ciencia polariza a éstas en las teorías que pueden ser probadas por la observación y la experiencia. En tanto que la filosofía es un debate libre sin sanciones, la ciencia es un debate que tiende a eliminar tanto lo vago como lo sobrenatural y que conoce un veredicto implacable, el de la verificación y la refutación lógico-empíricas.³⁷⁸

³⁷⁷ Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 85.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 91.

Es sabido que los modernos consideraban la teología como el obstáculo de la ciencia y a la metafísica como el atavismo nefasto para el desarrollo progresivo de las ciencias, eran pues esencialmente anti-metafísicos. José Luis Pardo explica como a la metafísica se le ha tratado de dar muerte en varias ocasiones a lo largo de la historia misma del pensamiento, la búsqueda de un fundamento universal firme ha llevado a la crítica radical de esta búsqueda, pero a su vez tal crítica no ha logrado escapar de la pretensión de encontrar el verdadero fundamento del universo, por eso, la misma ciencia desde su nacimiento hasta su forma moderna ha sido propulsada por el pensamiento metafísico. En este sentido, se puede hablar de metafísica antigua y metafísica moderna: Pardo en su texto *La Metafísica*, especialmente en el capítulo “Los usos de la metafísica”, se refiere a un acabamiento que no termina, pues, desde el mismo nacimiento de la metafísica se ha puesto en entredicho su estatus como verdadera ciencia, a pesar de haber sido considerada desde Aristóteles, desde su origen, como *Philosophia Prima* (filosofía primera). Aún más, el mismo Descartes usará esta denominación primaria para fundar la fisura clave del pensamiento moderno (*Meditaciones de metaphysica*, metafísica como la filosofía primera), por tanto, esta contradicción permanente o esta duda de sí es o no es una ciencia auténtica, provocará diversos intentos de eliminación de esta ciencia aún no nacida; en palabras de Pardo:

Pero, junto a la sospecha de que la Metafísica no ha llegado nunca a nacer, late la de que hace mucho tiempo que ya está muerta. En efecto, tras los “grandes sistemas metafísicos” de la Antigüedad (Platón y Aristóteles), es frecuente definir como “anti-metafísicas” a las filosofías que les sucedieron en la época helenística, y especialmente al llamado “materialismo” epicúreo. A partir de ese momento puede establecerse un catálogo de las “muertes de la metafísica”, al menos tan nutrido como el de las “versiones de la muerte de Dios” contenido en la obra de Nietzsche: después de la muerte “post-aristotélica -y de su renacimiento como Teología cristiana-, la muerte de la Metafísica como teología especulativa –Duns Scoto declara a la Teología ciencia práctica- y el ascenso del empirismo y del nominalismo desde Guillermo de Ockham hasta David Hume;

tras su renacimiento como “metafísica racionalista”, la muerte propiciada por el “materialismo” y el “sensualismo” que culmina en la Ilustración francesa; tras su renacimiento en la filosofía post-kantiana del siglo XIX, la muerte de la metafísica a manos, por una parte, del positivismo científicista y, por otra, del marxismo que la desenmascara como “ideología”.³⁷⁹

Lo que subyace a este “catálogo de las muertes de la metafísica” es la denuncia de que los conceptos metafísicos no logran jamás constituir una ciencia que porte un *conocimiento real*, por tanto, la idea común de los confabuladores anti-metafísicos modernos era poder hacer una filosofía capaz de calcar los principios firmes de la realidad sin mediación alguna de la especulación metafísica y teológica; la repuesta dieciochesca fue la de fundar la ciencia en la razón laica no teológica y en la exploración racional de la naturaleza, de tal manera que no es ya la pretensión de cartografiar una supuesta jerarquía de substancias en un mundo cerrado y estático producto de un Dios sobrenatural e infinito que es en última instancia incognoscible por los seres naturales finitos. De modo que, es a partir de la Ilustración francesa que surge la pretensión de desvelar con la razón, en especial con la razón de la ciencia natural-física, un orden *racional natural preexistente*. El racionalismo francés se apoya en la ciencia moderna como forma de desocultar los errores de la interpretación mítica que confunde lo sobrenatural con las leyes intrínsecas de la naturaleza. En esta perspectiva, para Edgar Morin,

El racionalismo está seguro de que el mundo, que obedece a un orden racional, es totalmente permeable a la razón: todo lo que existe es inteligible y tiene su razón de ser. Este racionalismo se articula con el humanismo, que justifica la soberanía racional del *homo sapiens* y se apoya en la ciencia, que desvela las leyes racionales del universo. La razón pasa así a ser el guía unificador del saber, la ética y la política: el hombre puede y

³⁷⁹ José Luis Pardo, *La Metafísica*, Barcelona, Montesinos, 1989. pp. 19-20.

debe actuar racionalmente; la sociedad puede y debe estar organizada y dirigida racionalmente.³⁸⁰

Sin embargo, tal pretensión universal de la *Razón* llevó a la *razón subjetiva* y a su intento acérrimo de correspondencia con el *orden racional objetivo* del mundo, a la idealización y divinización de la iluminación racional humana, por lo que se fue convirtiendo a la misma razón, en su propia metafísica gracias a la búsqueda de una *esencia racional*; la razón se tornó en el medio *incuestionable* para dar vía libre al trabajo de la ciencia y a la consecuente mitologización de su verdad:

De hecho, esta razón estaba ciega allí donde creía elucidar. Estaba ciega al quitarle toda sustancia y toda consistencia a los mitos y a la religión, denunciados como errores, supersticiones, supercherías. Esta ceguera para con los mitos externos es la que habrá de producir sus mitos internos, entre ellos el del orden racional; debido a que la razón cree ser la verdad toda, habrá de autodeificarse: y, al autodeificarse, la razón enloquecerá.³⁸¹

El mundo moderno, hace del racionalismo y del empirismo los mayores *justificadores y propulsores de lo irrefutable de la verdad científica* como garante de la acción de una subjetividad racional trascendental-atemporal³⁸², libre de los absolutos impuestos por las instituciones religiosas, como vía hacia la objetividad total o universal de la naturaleza y la sociedad. Existen dos vías hacia la verdad científica, la racionalista y la empirista con todas sus variantes y consecuencias, dogmatismo de la razón para la primera y escepticismo para con la razón de sistema para la segunda.

La vía del racionalismo clásico o cartesiano postula la búsqueda racional del sujeto hacia el encuentro de la objetividad racional del universo, desde el intento de descubrir, sin

³⁸⁰ Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 85

³⁸¹ *Ibid.*, p. 85-86.

³⁸² José Luis Pardo explica como con el problema del conocimiento, Kant realiza una crítica a la supuesta atemporalidad que parece cernirse en el sujeto cognoscente, sobre la substancia pensante cartesiana, "Ello equivale a afirmar que nada podemos saber de la sustancia, y que no hay ninguna idea de la conciencia que, como pretendía hacerlo el *Cogito* cartesiano, pueda salir del mundo y escapar del tiempo. (...) El tiempo es el medio ambiente de la conciencia, lo que, entre el *Ich Denke* y el *Ich Bin* (Yo Soy) escinde al Sujeto y al ser impidiendo la apresurada sutura cartesiana." José Luis Pardo, *La Metafísica*, *Op. cit.* p. 85.

apelar a fuentes externas, lo que es verdadero y falso; es la búsqueda de un criterio firme e indudable que permita dudar de todo para hacer pasar siempre todo lo pensable por un principio crítico universal e irrefutable, en palabras de Descartes, “Por todo lo cual, tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras, y, prometiéndome no buscar otra ciencia que la que pudiese encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo (...) y lo que yo deseaba siempre extremadamente era aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en la vida.”³⁸³ Descartes encuentra que la certeza consciente del pensamiento como definición existencial y definitiva es lo único irrefutable. Captemos de primera mano su reflexión:

Luego, examinando con atención que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario, del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese ella no dejaría de ser todo lo que es (...) Y habiendo observado que en la proposición *pienso, luego existo*, lo único que me asegura de que digo la

³⁸³ René Descartes, *Discurso del método*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 49-50. Es interesante saber que los preceptores de Descartes fueron maestros jesuitas. La modernidad cartesiana reside también en su ambición de reformar los principios sustanciales de la filosofía desde la misma raíz, al refundar la pregunta por el ser del ente, por eso sus *Meditaciones metafísicas* o *Meditationes de prima philosophia* (1641), en palabras de Martin Heidegger, “Descartes recibió su formación filosófica primera y básica de los jesuitas de La Flèche. En el título de su obra principal se expresan ambas cosas: la controversia con esta tradición y la voluntad de retomar nuevamente la pregunta por el ser del ente, por la cosidad de la cosa, por la “sustancia”.” Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Barcelona, Orbis, 1986. pp. 81-82.

verdad es que veo muy claramente que para pensar es necesario
ser...³⁸⁴

No es por tanto necesario especular más acerca de lo que es nuestro ser, sino más bien emprender la tarea de racionalizar las cosas reales que son representadas en el conocimiento en virtud de ser pensadas por nosotros, afinar la representación de estos objetos depende ahora de la exactitud del método que desarrollemos para descubrir la verdad de las cosas así representadas por la certeza del sujeto pensante. La comprensión real de la realidad exterior de las cosas (*res extensa*) es, en tanto la cosa pensante o el alma racional (*res cogitans*) se las represente como objetos de conocimiento, es la sustancia pensante inmaterial la que hace racional al ser humano y la que le permite probar racionalmente la existencia de Dios y la espiritualidad del alma. El cuerpo no aporta conocimiento claro y distinto, los sentidos sólo captan imágenes vagas y engañosas, por consiguiente, el entendimiento no es corporal, es racionalmente espiritual tanto que su imperfección finita se explica por la intervención de la Divinidad que le da a la conciencia humana la *idea innata de la existencia de lo infinito y perfecto que está más allá del saber humano*, “pues si yo hubiese sido solo e independiente de todo otro ser, de modo que hubiera tenido por mí mismo lo poco en que participaba del Ser perfecto, por la misma razón hubiera podido tener por mí mismo todo lo demás que conocía faltarme, y así, ser yo mismo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios.”³⁸⁵ Dios es la coherencia absoluta, por eso el hombre ha de fundar su intención racional en la no contradicción, es decir, la coherencia es la raíz de su fulgurante pretensión de una razón pura y exacta correspondiente a la imagen de su inalcanzable Dios. Descartes condena el conocimiento por imágenes engañosas engendradas por la ingenuidad de los sentidos, lo que llama “imaginación”, que es en realidad un pseudo-conocimiento o una imagería, en cambio, ensalza el conocimiento auténtico derivado del ejercicio de la razón y de la lógica, ambas son la base esencial de la sustancia pensante propia del reino de lo inteligible, cuya verdad perfecta viene de Dios:

³⁸⁴ René Descartes, *Op. cit.*, pp. 72-73.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 74.

Empero, el que haya muchos que consideren difícil conocerlo (a Dios), y hasta conocer lo que es su alma, se debe a que nunca elevan su espíritu por encima de las cosas sensibles, y a que de tal manera acostumbrados a no pensar nada sino imaginándolo (lo cual es un modo de pensar particular, sólo apropiado para las cosas materiales), que todo lo que no es imaginable les parece que no es inteligible. Lo cual es bastante manifiesto por el hecho de que hasta los filósofos tienen como máxima en las escuelas que no hay nada en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos, donde, sin embargo, es cierto que las ideas de Dios y del alma no estuvieron jamás (...) mientras que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos jamás de cosa alguna sin la intervención de nuestro entendimiento.³⁸⁶

Con este pasaje cartesiano despejamos la duda sobre la motivación central para que su opositor filosófico empirista se centre en convertir en una tesis sostenible la antítesis cartesiana de una ciencia basada en los sentidos materiales. El empirismo emerge desde una perspectiva que encuentra más racional el fundamento del entendimiento humano en el uso de los sentidos que en la especulación teórica de categorías filosóficas esenciales, tales categorías metafísicas acerca de substancias incomprensibles para la experiencia son para el empirismo un desatino racional, así, no es viable algo como las ideas innatas incognoscibles por la experiencia. Esta corriente básicamente trata de eliminar de la filosofía la tesis que propone que la superioridad o incluso la exclusividad del alma humana pensante reside en un conjunto de ideas innatas sobrenaturales, que se supone permiten a la substancia pensante razonar sobre los objetos de conocimiento. Esta concepción es la misma de los partidarios de las sensaciones como medio de aprehensión de la realidad, que consideran a las ideas innatas sobrenaturales como una irrealidad metafísica legada del pensamiento atávico teológico; de esta manera, la ilustración europea manifiesta una vía de realización de la razón científica en el descubrimiento de los hechos naturales sin la apelación a causas finales incognoscibles ni a ideas innatas indemostrables. Así, los avances de la física –la

³⁸⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

mecánica newtoniana- se enseñan como la verdadera filosofía natural moderna y superior a los errores de la antigüedad y del medioevo, todo lo cual produce cierto “fiscalismo naturalista” (o materialismo para los opositores teológicos) en las posiciones de los filósofos –ilustrados- de la historia, del Estado, de la moral y del entendimiento humano.

Un ejemplo de esta razón ilustrada basada en la idea de una ciencia empírica natural se gesta en las *Cartas filosóficas* (1737) de Voltaire, en las que son enaltecidos los logros de los ingleses, en especial, el empirismo de John Locke y la física de Isaac Newton. Voltaire se lanza contra los escolásticos y los remanentes teológicos cartesianos que consideran la división radical entre el alma y el cuerpo como algo categórico para la comprensión de la naturaleza de la razón humana, puesto que los cartesianos se empeñan en considerar que la inmaterialidad y potestad del alma racional se desenvuelve gracias a un depósito de ideas innatas sobrenaturales. La *antimetáfisica volteriana* cree que el entendimiento se debe a *causas naturales* sólo explicables por la experiencia primaria de los sentidos y su composición orgánica: “Yo pensaría que Dios ha dado porciones de inteligencia a porciones de materia organizadas para pensar; yo creería que la materia ha pensado en proporción de la finura de sus sentidos, pues ellos son las puertas y la medida de nuestras ideas...”³⁸⁷. Voltaire también piensa que la palabra alma ha sido viciada por la metafísica, pues ella pasó de denotar el simple *ánimo vital* de cualquier ser animal u hombre a significar la exclusividad del hombre de tener ideas y pensar racionalmente. Voltaire opone la *concepción naturalista de la razón* como forma real del alma humana (que podría ser una propiedad de la materia por descubrir) a los galimatías sobre las substancias sobrenaturales de los teólogos y de los filósofos cartesianos, en sus palabras, se nota la idealización del saber de la física y de las ideas empiristas de Locke para el desarrollo de una filosofía que logre salir del escollo metafísico de lo sobrenatural; según Voltaire:

En principio, la palabra alma ha significado la vida, y ha sido común para nosotros y para los otros animales, después nuestro orgullo nos ha hecho un alma aparte y nos ha hecho imaginar fuerza sustancial para las otras criaturas. Este orgullo humano me preguntará lo que es, pues, ese poder de percibir y de sentir,

³⁸⁷ Voltaire, “Carta sobre el alma y el Sr. Locke”, en: *Cartas filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1976, p. 104. Voltaire es afín a muchos conceptos del empirismo de John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690).

al que llama alma en el hombre e instinto en el bruto. Yo satisfaré esta pregunta cuando las universidades me hayan enseñado lo que es el movimiento, el sonido, la luz, el espacio, el cuerpo y el tiempo. Diré, con el espíritu del sabio Sr. Locke: “La filosofía consiste en detenerse cuando la antorcha de la física nos falta”. Observo los efectos de la naturaleza pero os confieso que no concibo mejor que vosotros los primeros principios. Todo lo que sé es que no debo atribuir a varias causas, sobre todo a causas desconocidas, lo que puedo atribuir a una causa conocida; ahora bien, puedo atribuir a mi cuerpo la facultad de pensar y sentir; luego no debo buscar esta facultad en otro ser llamado alma, o espíritu, del que no puedo tener ni la menor idea.³⁸⁸

La posición Volteriana es contraria a las ideas innatas sobrenaturales, a las substancias pensantes y a la tendencia de atribuir el entendimiento sólo a los hombres, aunque éstos sean los portadores de la razón científica y la moral natural. Las *ideas* en Voltaire son casi relaciones mutuas que dependen de la fineza de los sentidos que siempre existen en la actualidad de la experiencia; Voltaire cuestiona el conocimiento metafísico cartesiano al pedirle que explique por qué la *materia* no puede tener la propiedad de pensar si aún son desconocidas muchas de sus propiedades: “Dios, decís, no puede hacer lo que implica contradicción. Eso es cierto, pero para saber si la materia pensante es una cosa contradictoria, habría que saber más de lo que sabéis; por mucho que hagáis, nunca sabréis más que sois cuerpos y que pensáis.”³⁸⁹ Todavía va más lejos al sugerirle a los teólogos que la inmortalidad del alma es quizás una simple confusión con la conservación de la materia, que vista globalmente no parece precedera al igual que las llamadas ideas humanas que se conservan. Dice Voltaire con su juego de roles encontrados, que, “El filósofo responde: “Nosotros no estamos en modo alguno seguros de que lo que llamamos *alma* en los animales perezca con ellos, sabemos muy bien que la materia no perece, y creemos que

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 104-105. Quizá cuando Voltaire dice, “después nuestro orgullo nos ha hecho un alma aparte y nos ha hecho imaginar fuerza sustancial para las otras criaturas”, se refiere despectivamente a la preeminencia de la *res cogitans* cartesiana como sujeto universal cognitivo de todo lo existente.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 106.

puede ser que Dios haya puesto en los animales algo que conservará siempre, si Dios lo quiere, la facultad de tener ideas.”³⁹⁰ Estos conceptos empiristas volterianos sobre la razón humana se inspiran en el paradigma de la física para resolver los grandes problemas filosóficos que se han ocultado debajo del manto de lo sobrenatural y de las teorías metafísicas; la oposición a la doctrina de Caro es más que evidente y la afinidad con el sensualismo materialista es inquietante³⁹¹.

Esta doctrina materialista-empirista volteriana tiene puntos en común con la idea o doctrina de las sensaciones como medio único del conocimiento, pues ambas niegan la existencia de las ideas innatas que estarían por fuera o en cierta desconexión con los sentidos. Lo interesante en este punto es que el uso de los sentidos y su alianza con las ciencias físico-naturales, permiten al sujeto, la libertad de escudriñar el mundo sin atenerse a autoridades inmateriales que controlen sus ideas incluso antes de tenerlas. Esta concepción se traduce políticamente en la libertad de gobernarse a sí mismo y de fundar un derecho que permita ese libre ejercicio de la ciencia empírica; de allí que los liberales radicales encontraron coherencia en su programa de gobierno con el sensualismo, además de instalarse -con esta doctrina- un paso más allá del racionalismo clásico; por tanto, el Estado liberal pudo con el conocimiento basado en la percepción sensorial, abogar por la liberación del conocimiento moral basado en ideas innatas dogmatizadas por la Iglesia, por eso Ezequiel Rojas afirma a favor de la autonomía individual que “autoridad no es razón”, se plantea la posibilidad de una ciencia moral basada en las sensaciones naturales como fundamento universal del entendimiento humano.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 111.

³⁹¹ Para Caro los *hechos particulares* y las *razones individuales* de la *experiencia* sólo adquieren sentido bajo un fondo común de ideas, bajo una comunidad de la razón humana con el lenguaje como realización del entendimiento humano que tiene como fundamento los principios innatos dados por Dios. Esta perspectiva entra en consonancia con las ideas de Jaime Balmes (1810-1848) que explica, muy en contra del empirismo y el sensualismo, que los fenómenos intelectuales individuales son posibles por la existencia de la *razón universal subsistente*; al respecto dice que, “todas las razones individuales, nacidas de un mismo origen, participan de una misma luz; todas viven de una misma vida, de un mismo patrimonio, indivisibles en el principio creador, divisible en las criaturas. Luego la unidad, o mejor la uniformidad o comunidad de la razón humana, es posible, es necesaria. Luego la razón de todos los hombres tiene por lazo común la inteligencia infinita: luego Dios está en nosotros (...) Luego toda filosofía que quiere explicar la razón aislándola; que sólo considera fenómenos particulares, sin lazo general; que pretende levantar el magnífico edificio de nuestra razón con solos hechos particulares; que no apela a un fondo común, a un manantial de luz de donde nazcan todas las luces es una filosofía falsa, superficial, en lucha con la teoría, en contradicción con los hechos. Cuando se reflexiona sobre esto, lastima dan Locke y más aún Condillac con sus explicaciones de la razón humana por solas sensaciones.” Jaime Balmes, *De las ideas*, Buenos Aires, Aguilar, 1955, p. 168.

El liberalismo radical pudo encontrar una base científica seria para el ejercicio del derecho utilitarista, ya que, gracias algunos filósofos se extendió por medio de cierta analogía lógica los estudios de las ciencias físicas -sobre la naturaleza- al sujeto humano, a su entidad sensitiva, gracias a una alianza entre la ciencia empírica y la filosofía. El sensualismo con su tesis de *pensar es sentir* era el primer paso científico hacia *bien es placer*. Sin embargo, lo importante para nuestro trabajo interpretativo es comprender que la teoría carista sobre el origen del entendimiento no se reduce, como en el caso liberal, a un criterio sensualista nacido del ataque mutuo entre racionalistas y empiristas.

Por el contrario, Caro elabora su propia teoría crítica contra el racionalismo cartesiano y contra el empirismo materialista logrando reunir los argumentos suficientes para atacar tanto a las tesis sensualistas como a las utilitaristas; su ataque se centra en denunciar las tesis adoptadas por los liberales como expresiones carentes de rigor científico, que pretendieron transportar la verdad comprobable de las ciencias físicas, en especial sus métodos empíricos, al campo intelectual de la política, de la moral y de la filosofía. El señalamiento de Caro de la no científicidad de la doctrina liberal equivale a una sindicación de que la metafísica de los discursos religiosos subyace aún en los discursos públicos laicos, que la deificación de la razón en su forma de ciencia empírica lleva a la substancialización del criterio de verdad liberal, por tanto, la ciencia racional y empírica defendida por los liberales en el campo del derecho y de la moral es señalada como una nueva fe doctrinaria y apologética.

Con esta crítica, Caro puede reintroducir justificadamente el valor de la fe y la moral tradicional en las cuestiones políticas que no lograron discernirse con claridad y coherencia por medio del sensualismo y su criterio científico inaplicable; lo que ocurre entonces, podemos decir, es que la muerte de la metafísica en manos del sensualismo regresa desde su propia materia póstuma para resucitar el “Verbo tradicionalista”, que es además “lingüista”.

Así, la incursión carista en las “ciencias del lenguaje” decimonónicas son la punta de lanza de la revelación del error metafísico sensualista de substancializar la *materia inadecuada de los sentidos* para la teorización del conocimiento y del entendimiento; así mismo, esta inadecuación sensualista admite indirectamente la posibilidad de reforjar una metafísica católica que tiene al lenguaje como hecho científico, pues se auto-permite

teorizar su relación esencial con la Divinidad sobrenatural creadora de la espiritualidad abstracta del lenguaje humano.

Esta necesaria “digresión metafísica” nos recuerda que en las discusiones acerca del problema de la substancia humana (alma y cuerpo, razón y sentidos, ser y ente, el problema de las facultades del alma) hallamos la esencia de muchos problemas que rigen una época determinada, pues cada época interpreta su relación con la verdad en tanto medita su fundamento metafísico. Al respecto, Heidegger señala que,

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una Era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era y viceversa, quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico.³⁹²

Es importante subrayar el valor del problema metafísico si queremos comprender históricamente la discusión filosófica entre los liberales y Caro, para eso hemos de situarlos frente a la mencionada corriente ilustrada que tuvo un doble papel en la modernidad, como propulsora de la ciencia y como verdugo de la metafísica y la teología. Los liberales adoptan un sensualismo que coincide con las metas racionalistas de descifrar *exactamente* el orden racional del mundo real, pero difieren con el racionalismo clásico, en consonancia con el empirismo, al negar las ideas innatas en el conocimiento y abogar por la inducción sensorial. Esta posición prefiere abogar siempre por el uso de los sentidos como forma real de la experiencia cognitiva y medio único para eliminar las ideas metafísicas de la filosofía moderna cartesiana; la pretensión de un Estado racional y justo del bien es placer o, del bienestar para la mayoría, se funda necesariamente en esa gnoseología moderna de los sentidos. Por el contrario, la respuesta de la filosofía católica de Caro a estas doctrinas es realmente compuesta.

³⁹² Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 75.

De esta manera, Caro ataca al racionalismo cartesiano por creer que puede descubrir por sí mismo y sin la ayuda directa de la revelación, las verdades divinas como la existencia y la dependencia humana de Dios, es decir, las ideas innatas que fundan al alma pensante; lo ataca por tratar de afirmar la fe dudando simultáneamente de la autoridad revelada y legando el poder racional exclusivamente al individuo metódico. Caro nos expone así su concepto de la doctrina cartesiana:

Quiso Descartes poner en ejecución la idea de fundar la independencia del pensamiento, y empezando por excluir todo principio que se apoyase en argumento de autoridad. Acabó por encasillarse en el sabido entimema: *pienso, luego existo*. Graduado de principio absolutamente libre, es decir, de cosa completamente suya, pero andaba equivocado. ¿Era él por ventura el autor de su certidumbre? ¿Había él creado los motivos de su fe? Cuando afirmaba: *pienso, luego existo*, es evidente que confiaba en la veracidad de una lógica cuyos principios no había él creado, cuya solidez misma no acertaba él a explicarse (...) Un último paso en su empeño por desechar todo argumento de autoridad, le hubiera reducido forzosamente al silencio absoluto. El horror a la nada, horror del orden intelectual, a que en el orden moral corresponde al horror al pecado, volviole a la autoridad, en cuyo terreno levantó el de su filosofía³⁹³.

Más bien para Caro, la razón argumental o el argumento racionalista demoledor debe servir para convertir al incrédulo a la fe, debe enfocarse para hacer apología a la revelación: “De la argumentación debe valerse para preparar al adversario a esta misma fe, o para afianzar en ella al que empieza a desviarse; mas no para descubrir la verdad, suponiéndola absolutamente desconocida por ambas partes; porque este sistema, que no es otro que el cartesiano, *envuelve una especie de abdicación de la fe que se trata de*

³⁹³ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 437-438.

sostener.”³⁹⁴ Caro rescata del racionalismo cartesiano su lógica para tratar de demostrar la existencia de las ideas innatas que son clave de la inmortalidad del alma humana y de su posibilidad de raciocinio, pero censura este mismo razonamiento cartesiano en su alianza con las ciencias exactas, ya que el mismo Descartes pensaba que “... (Dice Descartes) Dios, ese Ser tan perfecto, es o existe, lo encontraba por lo menos tan cierto como pudiera serlo cualquier demostración de la geometría.”³⁹⁵ Es una blasfemia para Caro, la pretensión de reformar y superar solamente por medio del pensamiento racional individual –del método científico- los órdenes irrefutables e inmutables de la autoridad tradicional de la Iglesia que guía al hombre a la aceptación sumisa de los dogmas de fe legados por Dios.

Ahora bien, en relación al ataque carista hacia el empirismo y su negación de las ideas innatas por medio de la potestad cognitiva de los sentidos materiales, como crítica a los supuestos errores del racionalismo cartesiano, Caro toma su dimensión vanguardista y llena los vacíos y faltas racionalistas al proponer al *lenguaje* como el medio cognitivo esencial y no como mera herramienta auxiliar del método racional, ni mucho menos como lo creyeron los empiristas, como una simple y necesaria forma equívoca para expresar lo que perciben los sentidos y que debe ser calibrada con lo que vemos o sentimos. Desde la perspectiva de Caro, el intento cartesiano desde el espiritualismo de fundar la certidumbre absoluta en la razón pura y el intento materialista de Tracy de fundar la misma certidumbre desde las solas sensaciones tiene una gran consecuencia negativa para sus mismos sistemas; en el primero, se forja una contradicción lógica con la aceptación simultánea del ineluctable fundamento divino infinito y del testimonio indudable de la conciencia racional finita, en el segundo, se genera un rechazo a la autoridad inmaterial y trascendental, acto que condena contradictoriamente al sensualista a la incapacidad de ejercitar los conceptos abstractos e ideas generales del raciocinio humano que son necesarias para expresar cualquier juicio, por tanto, las mismas sensaciones aprisionan al sujeto al silencio de un solipsismo sensual.

Ambos sistemas, uno desde el espíritu y el otro desde la materia delimitan la *existencia* a un marco teóricamente inflexible; uno desde el *yo pienso* y el otro desde el *yo siento* limitan el lenguaje a una herramienta de ordenación de las facultades del alma; el cartesiano lo hace con la organización de un método racional que evita la imagería ficticia

³⁹⁴ Miguel Antonio Caro, “De la fe en sus relaciones con la controversia”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 816. (La cursiva es nuestra).

³⁹⁵ René Descartes, *Op. cit.*, p. 75.

y el sensualista lo hace con la pretensión de una disposición lógica de las sensaciones y los sentidos para con la descripción exacta de la experiencia en el “discurso”.

Para Caro, en cambio, el lenguaje es su argumento moderno contra las dos doctrinas dominantes del mundo moderno, como ya lo vimos en la explicación de su teoría lingüística; para él, el lenguaje es un sistema abstracto, espiritual, metafórico y flexible susceptible a la historicidad de sus propios elementos por efecto del uso, pero contiene unos principios innatos a los que necesita referirse simultáneamente para desplegar sus dos potencias, a saber, la potestad de la autoridad –la fe natural o pacto básico e implícito de los hablantes- y la acción racional de los individuos –contraste de proposiciones argumentales-.

El lenguaje, epifenómeno de los racionalismos y los empirismos, en su lucha por definir la gnoseología moderna del sujeto-objeto en pro de realizar una explicación ideal del proceder de la ciencia, se convierte ahora en el centro de todo fenómeno *a-priori* y *a-posteriori* de la *razón* y de la *experiencia* humana. La crítica lingüística apoyada en la etimología, la filología, la historia y la exégesis textual, se convierten ahora en el modo privilegiado de hacer filosofía crítica, los errores de los discursos gnoseológicos, racionalistas y empiristas, se ven causados por la ingenuidad o el desconocimiento del valor real de la naturaleza lingüística de las propias categorías conceptuales. La razón y la experiencia están contenidas ahora en la historicidad lingüística y en la lógica conceptual de los discursos y sus proposiciones, la verdad se halla ahora, para Caro, en el estudio de la sintaxis de la proposición; así, sus posibilidades de coherencia son el único medio mínimo para la descripción de lo real, por eso la racionalidad de la proposición *pensar es sentir* es una contradicción que niega lo que le permite formular la misma proposición y esto implica que lo razonablemente verdadero es sólo observable en la experiencia lingüística del mundo.

El lenguaje tiene palabras, de pasión, de sensación, de obediencia, de misterio, de belleza, de amor, de bondad, de maldad, de amistad, de enemistad, de lo visible y de lo invisible, todas se refieren a significados unos más abstractos y otros menos; en Caro lo metafísico es lo más abstracto y general, que abarca al ser y su relación no sólo con los entes sino con el Ser Supremo, que es la palabra divina, científica y creadora, “Y así como hay palabras de pasión, las hay asimismo metafísicas, que importan consigo creencias que bebe quien las aprende y da por ciertas quien las pronuncia. La circunstancia de hablar una

lengua copiosa de vocablos abstractos, es motivo de aficionarse a la contemplación de lo sobrenatural.”³⁹⁶

La particularidad histórica de Caro se percibe en qué por las condiciones de la época, ni el racionalismo, ni el empirismo, ni el sensualismo, ni el utilitarismo tienen al lenguaje como el fenómeno articulador y central de las manifestaciones racionales y empíricas; el lenguaje es invisible como centro de discusión para estas corrientes, puesto que para ellas sólo hay dos problemas: la razón y la experiencia, y su conexión a la hora de hacer ciencia y no sólo ciencia natural, sino también política y legislativa. La razón y la experiencia se problematizan en un esquema de la representación de un sujeto-objeto atemporal y por eso los resultados de la representación cognitiva quieren ser filtrados transparentemente a los conceptos elaborados por la descripción científica (sea empirista o racionalista). El problema para las teorías del conocimiento racionalistas, empiristas y sus derivadas es conseguir un método adecuado para que ajuste el aparejo lingüístico variopinto a la exactitud de la descripción científica tal como lo logra la ciencia natural con sus modelos formales. Pero, como el lenguaje hablado es una herramienta tan voluble, tanto en el campo de la razón como en el campo de la experiencia, los liberales se esperanzaron en que el sensualismo gracias a su reflexión centrada en las sensaciones y en la facultad neta de los sentidos garantizara la univocidad de los significados representados y la eliminación del error en la capacidad discursiva humana.

En este contexto, Caro explica a sus corrientes contradictoras que su consideración del funcionamiento del entendimiento humano es pobre, pues no se preguntan primero y abiertamente por el funcionamiento y características primordiales del lenguaje que es el que realiza el acto comunicativo que instaura el entendimiento, además de que la polisemia lingüística es una virtud y no un error o inexactitud inadecuada; la rectitud nace de la correcta interpretación de las proposiciones integradas en los juicios humanos, que siempre requieren para su comprensión profunda una *conciencia histórica* de las *palabras-concepto* que permite argumentar el verdadero desarrollo de una teoría del conocimiento a partir del lenguaje. La metafísica para Caro no es un inconveniente para la descripción de la realidad, la abstracción lingüística y la metafísica son sinónimas en su teoría, de igual manera lo son

³⁹⁶ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 439.

la conexión entre la Autoridad de la Divinidad y la autoridad que el lenguaje tiene sobre las conciencias, el lenguaje es el regalo racional de Dios para la realización de la experiencia humana que al desconocer el origen del lenguaje debe reconocer la potestad de lo innato.

Finalmente, para Caro, la poética que encierra la proposición lingüística es el canto de amor a la realidad metafísica y sobrenatural de la inteligencia omnipresente y omnipotente, los principios innatos son la prueba de su vigilante poder que coexiste en la libertad misma de nuestras proposiciones, “Entre estos principios con que nos ha dotado, o sean advertencias que nos hace la Providencia, no para impedir, sino antes bien para dirigir el ejercicio de nuestra libertad, las hay depositadas en las condiciones esenciales del lenguaje, y especialmente, a mi ver, en la estructura de la proposición.”³⁹⁷

3. El problema semántico y pragmático del lenguaje utilitarista: ¿Una hermenéutica terminológica carista?

La conciencia histórica lingüística de Caro se fue forjando en la segunda mitad del siglo XIX, mas el contexto general de este siglo en Colombia se ocupa primordialmente de una anti-metafísica científica en la investigación de la *Physis*, de la naturaleza, y de una anti-metafísica científica en la investigación *de la acción y juicios humanos* o en la indagación del problema moral, así, el estudio de la “conducta humana” es llevada a cabo por analogía con la ciencia natural-empírica como *ciencia moral*. En materias del conocimiento la *ciencia moral* ahora se basa también en las *verdades científicas verificables* sobre teorías racionalistas o empiristas de cómo opera el juicio y el conocimiento de todos los hombres, por eso los sensualistas-utilitaristas colombianos, más cercanos a la idea de una *ciencia empírica*, buscaron una *unidad científica* en la definición misma de la moral, para así trascender al catolicismo teológico y situarse en un laicismo ético que pudiese encarnar al hombre-político moderno no confesional. El mismo Ezequiel Rojas, apoyado en Jeremy Bentham, defendió la *noción de placer* por estar *justificada en la científicidad de las sensaciones como medio directo y universal del conocimiento*. En las cartas de Caro al liberal radical, es citada una muestra textual del pensamiento sensualista-utilitarista:

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 438.

No teniendo la moral fundamento universalmente aceptado, es preciso dárselo: el placer posee todas las condiciones de universalidad, puesto que de todos es conocido, luego puede aceptarse como *unidad científica*; el principio de la unidad adoptada al placer como única regla de calificación, luego conviene admitirlo como base de la moral³⁹⁸

La réplica de Caro, mucho antes de centrarse en el problema jurídico-político del binomio placer-justicia que le sale al encuentro a la praxis utilitarista³⁹⁹, ataca la misma universalidad de la *unidad científica* que se supone porta la *evidencia* del placer, pues, una sensación inter-subjetiva por más que intente afirmar al sujeto individual en su común o compartida “objetividad” o universalidad humana nacida del *yo siento, luego soy, no puede sustraerse del acontecimiento que hace del conocimiento moral un lenguaje abstracto*, pues, el concepto “placer” no se forja por medio de los sentidos físicos o de las intuiciones sensoriales que se supone contienen la realidad de los signos, como trataron de sostenerlo los sensualistas. Por el contrario, según Caro, para eludir el peso simbólico y real de la *tradición filosófica moral* lo máximo que lograron hacer aquellas escuelas, fue vestirla como un tipo de *ciencia empírica*. La moral no puede forjarse -como expuso Caro- por medio de las solas sensaciones, porque ambas cosas (la moral y el concepto de sensación) se transmiten por medio de la tradición que trasciende al sujeto que siente y piensa, el lenguaje y sus contenidos lo anteceden y lo fundan, y la supuesta unidad científica empírica como única base moral, se desmorona y disuelve en la misma terminología tradicional que trataron de superar con la *noción interpretativa* de una materialidad placentera y sensorial.

Lo revolucionario aquí es que la perspectiva ilustrada que funda este sensualismo-utilitarismo científico termina enredada en la misma idea que Caro permite surgir, la idea de

³⁹⁸ Miguel Antonio Caro, “Cartas al Doctor Ezequiel Rojas”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 363.

³⁹⁹ Leonardo Tovar González resume la crítica de Caro hacia la imposibilidad de justicia del utilitarismo en su práctica política, pues si pretende no entrar en contradicción debe justificar actos que rozan lo que es contrario al derecho, Tovar menciona que, “De aquí mismo surgen los cuestionamientos a las implicaciones políticas del utilitarismo. Para comenzar, desde la utilidad hedonista es imposible fijar deberes y derechos comunes, pues dado que por su definición los placeres son subjetivos, cada uno opta por buscar egoístamente su satisfacción. Y si se decide improcedentemente por jerarquizar los objetos de conveniencia con el fin de orientar a los ciudadanos, esto aparece como una imposición abusiva, pues, según el propio utilitarismo, cada uno es dueño de sus preferencias. Al cabo, ausente la unidad del bien que sólo puede brindarle la verdad única revelada se deslegitima toda autoridad y la sociedad se disgrega entre la multiplicidad de gustos y la dictadura de los gustos del más fuerte.” Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, pp. 50-51.

explicar que la *razón* no reside en la mera decisión metodológica de fundar la moral en una terminología con una base científica inmutable, por tanto la *razón reside en los mismos significados extensos y a veces inconscientes* que se trataron de suplantar con una idea meramente *particular de razón científica*, que a su vez es medianamente conciente -por no decir ingenua-, pues, los sensualistas-utilitaristas pretendieron cambiar los signos-significados tradicionales con el sólo hecho de cambiar los términos nominativos. Esto es así, debido a que *la ciencia sensualista cree en la correspondencia material palabra-cosa o al menos aspira a su representación directa y exacta*, pero esta pretensión únicamente le sirve a los sensualistas-utilitaristas para entrar en la *espiral lingüística de los conceptos que los condicionan en su misma racionalidad subjetiva*, esto es, la obligación de entrar en la polémica filosófica de tono “semántico-pragmática” que quisieron suprimir con su categoría científica, unívoca y universal de la *unidad del placer*.

La *idea de placer* misma depende ineluctablemente de ideas transmitidas cuya característica fundamental es *ser abstractas*, de ahí que en la escala de la abstracción moral, el placer es menos general que la *idea del bien*, dado que *el placer, como intento de fundamento de la conducta, sólo adquiere sentido en el campo semántico de la tradición moral*, por tal motivo, los utilitaristas tuvieron que asociar por *obligación expresiva* lo placentero con lo que es bueno y, así, la *idea del bien* prestó su luz para ser deslucida. De tal modo, se asocia placer con lo bueno, intentando mostrar la *realidad del placer* ante la *irrealidad de la idea del bien*, de allí que el argumento utilitarista para Caro sea un disimulo lingüístico; en sus términos, sostiene que:

En las premisas o bases de vuestra argumentación soléis introducir el signo “bien”, el cual, por más que le hayáis dado un valor arbitrario, siempre aparece a la mente del lector u oyente, en la forma amable que le imprime su antiguo significado; aceptada, a virtud de este engaño, la premisa, reponéis en las consecuencias la idea “placer”; tal es ni más ni menos la estructura de vuestros razonamientos. Y si no, decidme: si “bien” y “placer” son sinónimos, si lo que afirmáis del primero no dudáis afirmarlo del segundo, ¿por qué no os valéis constantemente de este signo, el cual tiene sobre el otro,

la ventaja de representar para todos una misma cosa? Ensayadlo, y os prometo que vos mismo os habréis refutado: vuestra argumentación perderá, como por encanto, su postizo colorido. La idea “placer” en vuestro sistema, a vueltas del signo “bien”, es, si se me permite la comparación, Jacob disfrazado de Esaú.⁴⁰⁰

El truco o, mejor, el tropo utilitarista, para Caro, consiste en que la *idea del bien* queda entendida como simple idea generalísima, abstracta, arbitraria y vacía; se trata de anular su valor moral al considerar negativo su necesario valor abstracto, este procedimiento es una cancelación sofisticada y no científica al superponer una idea con otra idea cuya forma es diferente pero su contenido es dependiente, o sea, *bien es placer*; el procedimiento utilitarista se hace no con un argumento independiente, como hace la ciencia natural en su marcha crítica, sino con un argumento circular o *ad hoc*.

De tal forma, la *idea del bien* no fue refutada científicamente sino sólo recambiada retóricamente, ahora sí, por un *interés* político determinado. La novedad de Caro en la escena política nacional se constituye en virtud de este tipo de revelación sobre la existencia de un proceso de argumentación retórica subyacente que no deja bien parada a la demostración científica imparcial liberal, deja sin base racional legítima los términos en que los mismos liberales definían su ciencia, pues, al develar cierta tautología sofisticada les contrajo y retrajo en su marcha hacia una ciencia moral y les devolvió discursivamente a una odiosa discusión metafísica, por ende, los anti-metafísicos recorren y se apropian aun sin quererlo de los laberintos del viejo diccionario del lenguaje filosófico moral. Por lo tanto, el procedimiento sensualista-utilitarista, *abstrae ineficazmente el placer como lo que no es idea*, todo esto por medio de una proposición individual sensualista de *pensar es sentir* que niega al *placer* su condición *a nativitate* (su defecto congénito o de nacimiento) como idea abstracta; de allí se sigue que el utilitarismo criollo y su deontología readaptada se manifiesten siempre -quiéranlo o no- en la semántica de la filosofía moral en la que

⁴⁰⁰ Miguel Antonio Caro, “Cartas al Doctor Ezequiel Rojas”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 372. La referencia bíblica está en Génesis, 27. Cuando Jacob suplanta a su hermano Esaú y recibe la bendición de su padre Isaac para ser señor entre sus hermanos.

circulan verbalmente en *nombre* de la *idea del bien*, que le sirve de sujeto “indirecto” al verbo sensualista-utilitarista y a su proposición del placer sensible como unidad científica.

Este verbalizar utilitarista tiene como condición, substancia o presupuesto *sine qua non* que el placer esté antecedido por el nominativo-conceptual del bien y en el nombre del bien. Es por estas razones -así expuestas- que Caro lo cuestiona, ¿Cómo es que se puede superar lo moral si aún se apela al juicio entre lo bueno y lo malo en términos de lo provechoso y de lo no provechoso o de lo útil y de lo inútil? O ¿Acaso este provecho egoísta logra siquiera invalidar lo que ellos mismos se dan implícitamente por universal en la mente (como la idea del bien) y que a la vez desean suprimir por ser juicio falso al considerarlo un juicio abstracto y vacío? Por consiguiente, ¿Esta evidente *abstracción ideal* utilitarista de negar lo moral en sus términos tradicionales no desune su unidad científica basada en el *placer sensorial*?

Así, la tesis utilitarista de la unidad científica que proporciona el placer, para Caro, va *a contrario sensu* de su propia *ciencia moral*; ella misma, inconciente del valor abstracto del signo lingüístico, causa *la anulación del argumento anulatorio* sensualista-utilitarista de la *idea general del bien*, a costa irónicamente, *del bien mismo del placer, del concepto de placer*. El “fracaso científico” liberal reside en el intento de considerar al placer como experiencia directa de los sentidos negándole su mediación ideológica-proposicional con la experiencia lingüística heredada de la praxis filosófica moral, entretejida, con el *concepto supremo del bien como forma de su función pedagógica e interpretativa elemental*.

Hay pues una relación de los conceptos morales entre sí para generar un sentido moral determinado, como la dependencia discursiva del término *placer* con el concepto de *bien*. Caro explica estas dependencias citando varios pasajes de Bentham en las *Cartas al doctor Ezequiel Rojas*, una de ellas presenta el problema semántico de la *palabra virtud* y su relación con el concepto utilitarista de *bienestar*, pues, éste término pretende ser el *reemplazo* de la *idea del bien* que a pesar de todo sigue siendo la idea apropiada en el campo semántico de la *filosofía moral*; el utilitarismo pretende rebasar este campo significativo tradicional con el placer como fuente de bienestar por considerarlo tan evidente como los mismos *hechos científicos*, debido a que, las palabras tradicionales del vocabulario moral son abstractas y por tanto ficticias:

Las mal intencionadas observaciones de Bentham acerca de la virtud, pueden condensarse en la siguiente proposición suya, (...) “La virtud es una creación mental, una entidad ficticia.” (...) Convendría al menos en que aceptadas las indicaciones de Bentham, no debiéramos ocuparnos más de la virtud. Y sin embargo no es así; porque el procedimiento vuestro, que denuncio, consiste (perdonad que lo repita) en descolorar mañosamente las nociones morales para sustituirlas con otras esencialmente distintas, dejando por delante las palabras, encubridoras inocentes, con el prestigio y honor que han sacado de su asociación con las primeras. Así, pues, si Bentham cree que la virtud no admite una definición propiamente dicha, para templar la repugnancia con que pudiera ser recibida la siguiente: “¿Qué es la virtud? Aquello que más contribuye al bienestar, i.e. lo que maximiza los placeres y minimiza las penas. El vicio al contrario, es lo que disminuye el bienestar y contribuye al malestar” (Déontologie, vol. 1, edic. París, 1834, fol. 25.) . Y en otra parte: “La virtud es la preferencia dada a un mayor bien (es decir, placer) comparado con uno menor.” (ib., 171.). Si asegura que virtud representa, bien una madre fantástica, bien una abstracción ideal, para entretener la imaginación mientras llega a esta ocurrencia, que no resultado: “Como quiera que sea, pronto llega uno a convencerse que sólo apelando a la de penas y placeres puede fijarse una *idea clara*, a las palabras vicio y virtud. (ib., 172)⁴⁰¹

Este pasaje de Caro, muestra la imposibilidad de que las palabras contengan una representación independiente de otras palabras, y peor aún, una representación exacta con un referente material o natural. El hecho científico utilitarista termina siendo insostenible gracias al mismo campo semántico de la teoría moral implícita y tradicional, tanto es así, que si se interpreta como verdadero el hecho utilitarista sólo lo es en virtud de su

⁴⁰¹ Miguel Antonio Caro, “Cartas al Doctor Ezequiel Rojas”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 380.

disimulado desconocimiento del valor lingüístico de la tradición moral y sus conceptos funcionales, tales como: virtud y vicio o bien y mal.

Un ejemplo del “método semántico” de Caro lo encontramos en este pasaje de sus Cartas al Doctor Ezequiel Rojas: “Las palabras modifican su significado según su aplicación: cada ciencia debe señalar únicamente el matiz que le corresponde; *la noción depurada que el signo en ella representa*. Hablar en moral de la significación familiar del adjetivo ‘bueno’, es como hablar en matemáticas de la acepción forense del término ‘exponente’, o en métrica del sentido natural del epíteto ‘blanco’, para explicar la frase ‘versos blancos’.”⁴⁰² Con esta crítica sobre la necesaria consciencia de la función de unos campos semánticos determinados, Caro avanza hacia otro frente, y caracteriza la “práctica lingüística liberal” como una oposición puramente retórica, igualmente abstracta y teórica a los valores tradicionales y a la verdad que “auténticamente” representan. No obstante, los conceptos de la moral tradicional son para Caro *correctamente abstractos* y por eso mismo ciertos, por tanto, sin contradicción alguna los erige como “naturalmente universales” al entendimiento humano, de ahí que, para él, el utilitarismo es una negación del derecho natural, puesto que lo desnaturaliza con la falsa idea de una unidad del placer como fuente del bienestar *real* que se supone combate la ficción *ideal* del concepto del bien y de la virtud.

La tesis de Caro es que en materia moral, el hombre le debe a Dios los principios innatos de su facultad de juicio, su capacidad de discernir entre el bien y el mal es consecuencia de ellos, por lo que al existir el libre albedrío el derecho no tiene otra fuente mejor que la moral cristiana, la cual se corresponde naturalmente con los conceptos abstractos que el entendimiento humano requiere para juzgar de manera recta y justa, así, los liberales no lograron una refutación científica factual, pero si permitieron la introducción de una tesis teológica a un individuo como Caro, que con su habilidad conceptual de “lingüista”, pudo poner en oposición los argumentos científicos utilitaristas “... con el diccionario universal”⁴⁰³.

Así entonces, lo “fáctico” en este debate Caro-Rojas es el acontecer del lenguaje en su multiplicidad semántica de campos, así que conocer el peso y medida de tales campos

⁴⁰² *Ibid.*, p. 374. (La cursiva es nuestra.)

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 370.

proporciona ventajas lógicas, discursivas y oratorias; en consecuencia, el dominio “histórico-semántico de la tradición” marca la potencia política y pragmática de cada argumento de Caro. En definitiva, hace retroceder a los liberales hacia los fundamentos histórico-etimológicos de la teoría moral, gracias a los conocimientos sobre el funcionamiento del lenguaje. El intento de postular el placer sensorial como base de la moral “... puesto que de todos es conocido, luego puede aceptarse como unidad científica”⁴⁰⁴, o sea, como hecho indiscutible para forjar lo discutible científicamente, se ve deslegitimado en el momento en que Caro, al revivir el antiguo debate sobre la filosofía moral tradicional, revela la autoridad que aún ejercen los conceptos morales (la idea del bien, de virtud) sobre el pensamiento de los liberales, que con su *ciencia moral empírica* no pudieron evadirla.

Pero lo curioso de este acontecer polémico, es que por una razón científica de otro orden, Caro con su crítica lingüística, se dirige a demostrarles a los liberales que no hay tal correspondencia palabra-cosa y que no existe ciencia en tal forma, pues, les señala la imposibilidad del placer “como única regla de calificación”⁴⁰⁵ en materias morales; el “placer” en el improvisado campo semántico de la teoría moral utilitarista no adquiere su sentido de su condición como sensación sino de su condición como concepto, cuyo significado en una teoría del derecho utilitarista no deja de *parasitar* el concepto más asentado y general de la *idea del bien*, que es propia del campo semántico de la tradición moral. Con ello, puede Caro, acreditar su filosofar como una expresión más científica o más exacta, para corresponder al espíritu de una ciencia del derecho más comprensiva y coherente en sus términos internos, por tanto, Caro se presenta más acorde al espíritu moderno con su crítica lingüística.

Ahora, acerca de este espíritu moderno, Caro les reprocha a los utilitaristas la indecisión epistemológica de sus métodos y de sus sus objetos científicos en relación con las tareas filosóficas morales llamándolos, irónicamente, innovadores de una “ciencia moderna” que, por tanto, debería estar más allá del ámbito moral:

No sucede lo mismo con aquellos que, como Copérnico,
Newton, han descubierto verdades que no comprometen los

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 363.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 363.

fundamentos de la ciencia; no, vosotros, no presentáis vuestro principio como adición de los conocimientos morales sino como su único fundamento. Luego no sois reformadores, sino inventores; en este caso vuestra ciencia no es la ciencia moral existente antes y a pesar de vuestro principio (el placer como unidad científica), sino una ciencia moderna que para evitar ambigüedades, debiera llevar su nombre aparte.⁴⁰⁶

Recordemos que la filología (con la crítica etimológica) le da a Caro esa ventaja hermenéutica o exegética en la teoría moral, lo que se percibe cuando Caro denuncia como estrategias sofisticadas la asociación de lo “útil” con lo “bueno”, pues para alejarse de la idea moral del bien, Rojas afirma -citado por Caro- que bien y bueno “no son, PUES, sinónimas”. El problema está en que el término “bien” es una forma sustantivada del adjetivo “bueno”, si lo útil es bueno, es simplemente por una mutación evidente de la idea general o sustancial que encierra la calificación “bueno”,

... ahora bien, como el orden de mutaciones en las formas es paralelo al de las ideas, natural es que, no siendo la forma bien sino la forma bueno sustantivada, aquella idea no sea, asimismo, otra cosa que ésta tomada semejante en sentido sustantivo. En suma, quien sabe traducir los sustantivos de una lengua, no ha menester diccionario para interpretar los adjetivos afines; esta correspondencia es una ley reconocida en los primeros rudimentos en la ciencia lingüística.⁴⁰⁷

Con esto, Caro explica que para lograr un cambio en los conceptos de la tradición moral, por medio de una práctica “científica”, no basta con pretender negar o cancelar la “sinonimia evidente y sustancial” que hace parte de la forma misma de los términos, esto es insuficiente para alejarse del campo semántico del concepto moral de “bien”; tanto influye el contenido de éste, que se recurre a su forma adjetivada para dotar de algún significado “útil” al concepto de lo útil, en otras palabras, se sigue parasitando el presupuesto

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 364.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 373.

legitimador a deslegitimar. El término bien representa la autoridad en cualquier discurso moral, o sea, la *idea del bien* termina siendo involuntariamente elemento esencial en las tesis utilitaristas, de ahí la explicación de Caro “el orden de mutaciones en las formas es paralelo al de las ideas”. Incluso esta vinculación de lo útil con lo bueno impone una inhabilidad práctica para la realización del juicio moral, “Observad además que si ‘bueno’ significase ‘útil’ no habría fines buenos ni malos, pues la utilidad es por naturaleza anterior al fin,”⁴⁰⁸. Por tanto, ¿Cómo se juzgaría el valor de lo útil si por definición es ya bueno?, es como si el hombre fuese un autómata carente de juicio consciente, sin poder hacer comparaciones reales tendría preinscrito lo “bueno-útil”, no juzgaría y sería una maquina productiva preprogramada para una utilidad incognoscible. Así, al interpretar literalmente esta aporía entre lo “útil” y lo “bueno” conduce al absurdo antes descrito, pero si se funda una ley bajo la mencionada aporía no se la podría interpretar literalmente, sino que funestamente los fines buenos y malos se acomodarían al cálculo útil del intérprete⁴⁰⁹. Estos problemas de lógica le dan a Caro una ventaja hermenéutica en la ciencia legislativa, pues, creada una ley, es de su interpretación adecuada que depende el ejercicio del derecho, así, un defecto estructural en la ley es un efecto potencial de injusticia y anarquía para cualquier gobierno humano. El pensamiento lógico de Caro y sus derivaciones tienden a avasallar la confianza del lector hacia un punto concreto, pues se nos trasmite que lo que carece de coherencia puede esconder o un vil engaño o una peligrosa ignorancia.

Es importante ver también como Caro les dice a los liberales que esa *unidad científica* de la palabra placer -como base de la moral- no puede representar la realidad transparentemente como si de un objeto natural se tratara, lo que es igual a suponer que la cuestión moral parte de principios netamente naturales en tanto meramente materiales⁴¹⁰. El carácter adelantado de Caro está en su teoría de que la realidad moral es un problema

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁴⁰⁹ Además de esta imposibilidad lógica, señalada por Caro, Leonardo Tovar González señala que en la práctica, “Caro muestra que la ética utilitarista fracasa en su propio terreno, pues al ignorar que el concepto de lo útil es un término relativo que sólo se puede predicar con sentido en función de un bien esencial (por ejemplo, un veneno es útil para matar, pero no por ello es bueno para la salud), termina por aprobar acciones perjudiciales para la convivencia humana.” Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, pp. 50-51.

⁴¹⁰ Aquí Caro muestra que a pesar de la afinidad liberal con los métodos de las ciencias naturales, sus reflexiones morales se van más por las vías de la retórica -estrategias literarias- que por la vía de las “ciencias objetivas”, pues, “Cuándo os suponéis inventores del verdadero criterio científico, y equiparando vuestro descubrimiento al de Galileo, repetís el “e pur si muove” con el más candoroso entusiasmo; cuándo dejáis al tiempo y a presuntos instrumentos auxiliares del entendimiento, la fijación de los principios.” Miguel Antonio Caro, “Cartas al Doctor Ezequiel Rojas”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 383.

“lingüístico-social”; que la ciencia moral en esencia no es una ciencia natural, ni por analogía, aunque de ella se sirvan realmente o retóricamente los liberales, como lo revela la crítica carista; incluso podemos afirmar que la ideología sensualista-utilitarista del placer como unidad científica es un intento por lograr una homología en el lenguaje descriptivo para corresponder con la “realidad” de las cosas que se ven, se oyen y se sienten.

Es increíble saber que Caro en el siglo XIX, en el año 1868 –y en adelante-, sabía que la cuestión moral es un *problema de signos* en cuanto significados de la realidad, pues la misma realidad existe como un conglomerado de significados funcionales con poderes reales en el acontecer social, por eso, no es gratuita su expresión crítica contra las proposiciones materialistas, ya que las considera mera “*usurpación de signos*, que pueden traer consigo el abuso, el engaño y la injusticia”⁴¹¹, en manos de una tal doctrina política sensualista-materialista que contradictoriamente versa sobre la Ideología para justificar, en nuestro país, el proceder inmoral del utilitarismo benthamiano. Caro, fiel a esta concepción académica de los signos por los signos, mantuvo sus críticas filosóficas y conceptuales hasta su muerte en 1909.

Ahora bien, gracias a esta lealtad carista por una comprensión exhaustiva de los signos, por su verdadero significado moral tradicional y por su uso en una aplicación teórica de un derecho con pretensión de impartir justicia, encontramos una figura intelectual preocupada por la búsqueda filosófica y retórica del bien supremo. Sin embargo, no interesa mucho si Caro fue en vida una persona compasiva, sincera, buena o justa⁴¹², a lo que nos

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 382. (la cursiva es nuestra).

⁴¹² La biografía clásica de la vida y obra de Miguel Antonio Caro es la escrita por Guillermo Torres García, *Miguel Antonio Caro: Su personalidad política*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1956. Este texto, de 16 capítulos, se centra casi exclusivamente en la actividad política de Caro desde su inicio contundente con *El Tradicionista* (1871) y su muerte en 1909, sin centrarse en el interior teórico y filosófico de los documentos de alto valor académico de Caro, ni entrar en profundidades acerca de su pensamiento filológico e histórico. Torres García expone la defensa de Caro de un Estado centralista, presidencialista, intervencionista y católico en oposición del federalismo liberal y sus medidas laicas en la política pública, el autor reconoce el valor político de la oratoria de Caro para enfrentar los problemas propios de la dirección del gobierno en la época de la Regeneración. Así mismo, destaca el trabajo continuo de Caro de liderar el partido nacional, hasta donde le fue humanamente posible, lo cual para Torres García revela su intención de imprimir a toda la nación sus nociones sobre la autoridad y el orden. En el capítulo XVI, y último, valora el legado de la obra de Caro como la más contundente victoria política al refundar y reorganizar las instituciones nacionales, con la Constitución de 1886, otorgándoles -según Torres García- la mayor estabilidad registrada en la historia del país. El estudioso colombiano de la obra de Caro, Carlos Valderrama Andrade también publicó, *El centenario de "El Tradicionista": datos para la biografía de Miguel Antonio Caro*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1972, centrándose en esta ocasión en el naufragio del proyecto carista de fundar un partido católico y en el trabajo sistemático de la lucha intelectual periodística salida de *El Tradicionista*; además Valderrama Andrade en otro pequeño texto trae una cronología de las biografías y esbozos biográficos más representativos que se han

referimos aquí como interesante para una *historia conceptual de las ideas* es a la comprensión teórica avanzada que reside en el pensamiento filosófico de la obra académica de Caro, al mérito académico de su obra intelectual filológica y lingüística. Pero debemos reconocer que también en Caro existe una comprensión del valor real y práctico de los signos lingüísticos en la ineludible interpretación de su rol en los juegos de verdad y de poder en el ámbito de la política bipartidista y en la vida pública nacional.

En este sentido, lo que si podemos hacer, es inferir que Caro contó con una cierta “ventaja” sobre el conocimiento e interpretación de los signos desplegándola en el dominio de las lógicas y fundamentos de la filosofía y la política, lo que le motivó victorias científicas de orden académico, pero también esto mismo le pudo haber conseguido victorias abusivas, en cuanto a una racionalidad despótica en la práctica social del poder político. Sin embargo, consideramos que Caro cultivó una forma retórica especial, pues, con su descrédito de la ciencia liberal corta de raíz la pretensión liberal de superar la teoría moral tradicional para llegar a una especie de “ética autónoma hedonista”, sencillamente porque los hace *retroceder* desde la *ciencia empírica* al campo de la *filosofía especulativa*, esto lo lleva a cabo, como hemos mostrado, desde la crítica lingüística de la supuesta validez epistémica del sensualismo en materias del juicio humano y de la formación de las ideas. Para cerrar este punto consideremos la preeminencia que da Caro al estudio de los signos como *medio único* para descubrir las ideas, nos dice, “Sólo el cosechar signos para expresar ideas que poseemos, sugiere a veces otras inesperadas ideas, y aun el célebre Joubert consignó entre los suyos el aforismo de que no se descubren éstas sino en la investigación de aquéllos.”⁴¹³

hecho sobre la vida y obra de Caro, comienza por *La juventud de don Miguel Antonio Caro* (cfr. Anuario de la Academia Colombiana, tomo X, 1942-1943, págs. 308-329) de Victor E. Caro, de 1930 hasta la que él mismo considera la mejor y más completa biografía del intelectual colombiana de Marco A. Díaz Guevara, *La vida de don Miguel Antonio Caro*, con presentación de Miguel Santamaría Dávila, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1984.

⁴¹³ Miguel Antonio Caro, “Informe sobre los “Elementos De Ideología” de Tracy” de 1870, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 432-433.

4. Caro, intelectual reaccionario: ¿la construcción de la nación civilizada o hacia un modelo clásico del lenguaje?

Caro ingresa en la pregunta metafísica fundamental, en el problema ontológico de la “sustancia humana”, al afirmar que a pesar de los éxitos de la razón humana ésta será siempre incompleta, “Porque el entendimiento es débil y escasa la humana ciencia. No hay hombre - ¿Qué es el hombre? – no hay siglo que pueda envanecerse de haber abarcado, en lo humano, la verdad completa. Ahora bien, todo conocimiento incompleto implica *ipso facto* algún error.”⁴¹⁴ Por tanto, en concepto de Caro, la idea que debe cruzar al ser del hombre es que siempre ha de dudar de sí mismo para alcanzar el conocimiento racional y la fe, pues, con la operación del juicio entendida como percepción lingüística se le da fortaleza auto-crítica al sujeto-parlante que se expresa a través de proposiciones individuales-verbales, ya que si todo hablar contiene una proposición latente es posible cuestionar las nominaciones-conceptuales o proposiciones abreviadas que le vienen irremediamente de la tradición lingüística e histórica, la cual aunque nos demuestra que *autoridad es razón*, así mismo, no toda *razón de autoridad* del pasado -como la de muchos moralistas heterodoxos- es verdadera. Caro fortalece una idea aún más crítica de *ciencia racional* sin limitarse al racionalismo clásico que funda la razón en la subjetividad atemporal y universal que busca objetivar la realidad, en pocas palabras, la subjetividad trascendental racionalista clásica tiene como certeza del pensamiento finito al *sujeto racional* que puede, si y sólo si, gracias a él o a su mismo pensamiento metódico, dar descripción de la existencia esencial del pensamiento infinito de Dios que lo antecede y funda: “Descartes inaugura así un método original, crítico y constructivo a la vez; edifica su sistema a partir de una evidencia indudable (el *cogito*) y en la cima instala a Dios quien, garantiza el orden inteligible, prueba la excelencia del sistema que lo prueba”⁴¹⁵.

Por el contrario, en Caro, la razón humana al descubrir esta teoría lingüística del juicio y la proposición termina por encontrar la relatividad interpretativa de su propia razón, y su conciencia comprende que *no puede llegar a ser* absoluto fundamento de la realidad humana, pues ésta en sí misma es una *dialéctica metafórica de la interpretación espiritual*.

⁴¹⁴ Miguel Antonio Caro, “De la fe en sus relaciones con la controversia”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 818.

⁴¹⁵ Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 85.

El hombre puede avanzar en el desarrollo de conceptos más críticos y profundos, su ciencia se caracteriza por el progreso hacia una incompletitud indefinida, mientras más conoce más logra descubrir una inmensidad inconmensurable de relaciones, pero no puede *ser certeza final* en materias de una ciencia absoluta y menos aún en materias de una filosofía irrefutable; este descubrimiento angustioso del ser humano *demuestra que la idea de infinito conceptualmente y sustancialmente siempre le ha pertenecido a Dios*, a quién sólo debemos aceptar por medio del único recurso viable que supera a la razón contingente en materias de lo absoluto, *la fe*, el medio expedito de interpretar la existencia de lo verdaderamente infinito y absoluto; en palabras de Caro:

La sola razón no comprende a la verdad, y la verdad sigue su triunfal carrera, y la razón va mal que le pese atada al carro providencial de la verdad. Y es que la verdad es más grande que la razón; es anterior a la razón humana: *antes que Abrahan fuese, yo soy*, dice con el Verbo. Ella se comunica al hombre, más que *ocupando* su razón, impresionando su naturaleza por medio de la gracia. El hombre, sin *comprenderla*, la siente y adora, y magnéticamente la sigue. Así ha triunfado del hombre y del género humano. Sus razones no se formulan: circulan en la sangre de la humanidad redimida.⁴¹⁶

Con esta idea de la verdad, Caro manifiesta el modo como la fe, o la verdadera certeza elemental de la humanidad, nos permite gozar de Dios y perfeccionar nuestra razón mundana comprendiendo precisamente su mundanidad. Sin embargo, este carácter terreno adquiere sentido verdadero cuando tenemos *fe en descubrir racionalmente* aspectos del pensamiento creador, del Dios verdadero, aspiración posible gracias a la exclusividad espiritual de nuestro lenguaje como medio hacia la verdad real que reposa en el reino de lo sobrenatural. De la misma manera, Leonardo Tovar González afirma que el pensamiento interpretativo de Caro es verdaderamente *sui generis* para la época: “Se nos replicará que Dios también servía de recurso último de certeza a los racionalistas, pero mientras ellos en los siglos XVII y XVIII postulaban la divinidad como apoyo para la afirmación de la

⁴¹⁶ Miguel Antonio Caro, “De la fe en sus relaciones con la controversia”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 823.

subjetividad, el autor colombiano en el siglo XIX reivindica que la fe “nos lleva a dudar de nosotros y a confiar en Dios”.⁴¹⁷

Si esto no es una especie *sui generis* de hermenéutica decimonónica, es al menos una descomunal convergencia de dos factores fundadores de lo que puede llegar a ser un pensamiento hermenéutico consciente: la teología y la filología. Del sincretismo de estos dos factores nace a comienzos del siglo XIX una teología hermenéutica que se acerca sin temor a la crítica histórica moderna de las Escrituras mediante el estudio filológico-lingüístico de la época; *la duda acerca de la naturaleza de las cosas* se traslada más hacia *la duda de la verdadera autonomía del sujeto que las conoce* y que ineluctablemente le precede un espíritu histórico que funda su modo ser y los modos de ser del pasado.

H-G. Gadamer nos guía para comprender como desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, especialmente en Alemania, se inicia una comprensión filológica, con el teólogo y filólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que trata de liberarse de la dogmática tradicional que instaura una unidad de sentido incuestionable y canónico entre los distintos textos bíblicos, pero además esta filología histórica pretende superar la pretensión de la Ilustración que hizo del comentador filosófico y su entendimiento personal, la manera exclusiva de realización de la crítica histórica que duda de todo menos de la razón científica de su presente. “La hermenéutica tuvo que empezar por sacudirse todas las restricciones dogmáticas y liberarse a sí misma para poder elevarse al significado universal de un organon histórico. Esto ocurrió en el siglo XVIII, cuando hombres como Semler y Ernesti reconocieron que para comprender adecuadamente la Escritura hay que reconocer la diversidad de sus autores, y hay que abandonar en consecuencia la unidad dogmática del canon.”⁴¹⁸ No se busca tampoco el extremo opuesto a la dogmática religiosa, es decir, la crítica histórica basada en el comentario filosófico racionalista, sino que con Schleiermacher se busca la mediación interpretativa para descubrir la individualidad de la obra del pasado, cualquiera sea ella -bíblica o no-, desea encontrar la congenialidad sentimental con sus productores; en palabras de Gadamer:

El límite de esta hermenéutica fundada en el concepto de la individualidad se muestra en el hecho de que Schleiermacher

⁴¹⁷ Leonardo Tovar González, *Op. cit.*, p. 50.

⁴¹⁸ Hans-Georg Gadamer, “Prehistoria de la hermenéutica romántica”, en: *Verdad y Método I, Op. cit.*, p. 229.

no considera más problemática que cualquier otra comprensión la tarea de la filología y de la exégesis bíblica: la de comprender un texto compuesto en una lengua extraña y procedente de una época pasada. Desde luego, que para él se plantea una tarea especial cada vez que hay que superar una distancia en el tiempo. A esto le llama Schleiermacher la “equiparación con el lector original”. Pero esta “operación de la equiparación”, la producción lingüística e histórica de esta igualdad, no es para él más que una condición previa ideal para el verdadero acto del comprender, que no sería la equiparación con el lector original sino con el autor; ésta pondría al descubierto el texto como una manifestación vital genuina de su autor.⁴¹⁹

Al respecto, pensamos que Caro mantuvo su posición dogmática de un sentido unívoco, teleológico y unitario de las Escrituras, aunque en otros ensayos reconoce que la *forma de expresión* del Salvador es particular de la nación judaica, lo que no daña el contenido religioso unívoco de su mensaje. Sin embargo, esta filología alemana que escapa de la dogmática canónica parece haber incidido indirectamente en la conciencia histórica de Caro, pues en su concepto, el lenguaje de cada época desprende un fondo de ideas propio que puede extinguirse o conservarse por la fuerza misma de su mensaje, así la prueba del interés por comprender el lenguaje y el mensaje particular de cada época, es asumida por Caro, al interpretar el valor y peso de la tradición pagana romana en sí misma, que con costumbres diferentes, constituye un modelo clásico de época histórica. En la misma perspectiva, la inmediatez con que se pretendió juzgar los errores de la historia de la Antigüedad Clásica por medio de la razón natural inspirada por la ciencia natural moderna, al estilo volteriano⁴²⁰, es cuestionada por quienes abogan por una hermenéutica-histórica que reflexione sobre la mediación del intérprete para equipararse con el lector y el autor original de la época interpretada; de esta manera, la filología encuentra en el lenguaje el

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁴²⁰ Véase de Voltaire su “Filosofía de la Historia” (1765) texto que fue incluido como discurso preliminar de su anterior trabajo *Ensayo sobre la historia general y sobre las costumbres y el carácter de las naciones* (1756).

hilo conductor hacia la comprensión del sentido histórico autónomo de la obra clásica y se impone como la propedéutica para la realización de la disciplina histórica⁴²¹.

Así, tal concepción del quehacer histórico “anti-ilustrado” caracteriza esa parte del siglo XIX que gustosamente parece haber sido apropiada de un modo singular por el católico Caro, aunque no por vía de Schleiermacher propiamente, sino a través de estudiosos contemporáneos del lenguaje como el filólogo e historiador de las religiones alemán Max Müller (1823-1900)⁴²² y el mismo Andrés Bello (1781-1865), gramático y filólogo pionero de América. Éste último que siendo también latinista y orientado hacia el mundo clásico no era ajeno a una concepción histórica contraria a la promulgada por la Ilustración. En este punto, Germán Colmenares se ocupa del debate entre Andrés Bello y el chileno José Victorino Lastarria (1817-1888), y muestra que ambos representan dos concepciones opuestas de la visión histórica. Lastarria, de corte liberal progresista, se interesa más en la historia como medio crítico de los errores del pasado para mantener el progreso del presente, ya que, “la obstinada fijación en la doctrina del progreso subordinaba toda interpretación del pasado a las expectativas sobre el futuro”⁴²³; Bello en cambio, “matizaba mucho más su argumentación con respecto al problema cultural”⁴²⁴, se interesaba más en reconstruir o restaurar el contexto histórico, muchas veces seleccionado como clásico y fundamental, que en sostener una idea de progreso ilustrada que anula el pasado como prejuicio y establece al presente como único tribunal de la razón. La posición de Caro era totalmente afín al trabajo interpretativo histórico de Bello⁴²⁵; Colmenares lo expone así:

Bello, a diferencia de sus contrincantes, se mostraba familiarizado con la historiografía romántica de la Restauración y esgrimía los argumentos de ésta contra el estilo filosófico

⁴²¹ Hans-Georg Gadamer, “Prehistoria de la hermenéutica romántica”, en: *Verdad y Método I, Op. cit.*, p. 229.

⁴²² Caro inspira muchas de sus opiniones filológicas e históricas en los estudios sobre lenguas comparadas de Max Müller, en especial, el texto *Ensayo sobre la historia de las religiones* (traducción de 1878).

⁴²³ Germán Colmenares, *Op. cit.*, p. 8.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁴²⁵ La afinidad de Caro con el trabajo de Bello no sólo se encuentra en su recepción académica de la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847), sino también en las consideraciones interpretativas sobre la historia y la tradición hispanoamericanas como continuo histórico con España; la conciencia histórica de Bello es incluso pintada por Caro como un intelectual de fundamentos católicos, debido a la conciencia religiosa de sus poemas y traducciones literarias. Caro escribe en 1865, el año de la muerte de Bello, su artículo “Bello era católico”, en: *Obras*, tomo1, *Op. cit.*, pp. 667-671.

ilustrado que desdeñaba la narrativa en aras del comentario o la reflexión del filósofo. Precisamente la innovación de la historiografía romántica había consistido en fundir dentro de la narrativa descripción y comentario, aspectos que la ilustración había mantenido separado (...) Resulta curioso que en este debate la posición de avanzada, por lo menos en lo que respecta al método histórico, fuera la defendida por Bello.⁴²⁶

Ahora bien, si tomamos la forma ejemplar de hacer historia por medio del comentario filosófico crítico de la Ilustración, el trabajo de Voltaire en su *Filosofía de la Historia* es pionero. El sonado filósofo, inicia su comentario crítico y satírico con un recorrido por la historia antigua desde la remota Babilonia hasta la caída de Roma, con el objeto de desentrañar los avances racionales y los errores irracionales que han llegado por vía antigua y medieval hasta su época, la cual tiene ya en algunos sabios las luces suficientes. Estas luces son inspiradas por la ciencia moderna y permiten confirmar la indudable superioridad racional de los *modernos* sobre los *antiguos clásicos*, así, la novedad histórica para Voltaire reside en los *nuevos clásicos europeos*, como Locke y Newton, que son los encargados del progreso histórico.

Es interesante comprender que a la crítica histórica volteriana sólo le interesa tomar estampas, cuadros, hitos o costumbres de los pueblos antiguos para medir el progreso de la *ley natural* que se da por sentada, tanto en la vida de las gentes estudiadas, como en la mente del crítico. Existe pues una *ley racional que guía a la humanidad*, pero la humanidad supersticiosa y tirana muchas veces la olvida en su trasegar violento, tanto es así, que entre las diferentes costumbres, Voltaire pretende hallar, con su superioridad racional y progresiva, los comunes sentimientos a todas las naciones antiguas para ver la búsqueda del error y el acierto que la *uniformidad natural de la humana razón manifiesta en la historia*. De allí su afirmación: “La naturaleza es la misma en todas partes; así los hombres han debido de adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores en cuanto a las cosas que más excitan a la imaginación.”⁴²⁷ Por tanto, los mitos obedecen todos -a su manera- a la uniformidad natural del hombre, el razonamiento moral era común a todos los

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁴²⁷ Voltaire, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 26.

pueblos, la pregunta por el bien y el mal es encarnada por distintos dioses que son la manifestación casi siempre imprecisa de una ley natural, las leyes de los hombres que deberían corresponder en pureza con la ley natural son arbitrarias, la religión positiva e institucional muchas veces promueve la superstición para subyugar la razón universal y cometer arbitrariedades tiránicas en contra de la verdad. Según Voltaire:

Hay dos especies de leyes: unas son las naturales, comunes a todos, y útiles para todos. (...) He aquí las leyes que la naturaleza ha promulgado desde el confin de las islas del Japón hasta las costas de nuestro Occidente (...) Las otras leyes son las políticas: leyes puramente civiles, eternamente arbitrarias, que unas veces establecen (...) la aristocracia, la democracia o la monarquía. Sería conocer muy mal el corazón humano suponer que fuese posible que un legislador profano haya establecido nunca una sola de estas leyes políticas en nombre de los dioses, y no con vistas a su propio interés. Sólo engañan a los hombres en provecho propio.⁴²⁸

En Voltaire se encumbra, como conciencia histórica privilegiada, al saber moderno sobre la naturaleza humana y sobre la naturaleza del universo; la misión histórica es el descubrimiento de sus leyes uniformes y racionales, por lo que no debemos depositar nuestra confianza en las instituciones que son arbitrarias con la coherencia de estas leyes y con la independencia de juicio que está preinscrita en cada individuo; así mismo, la verdad que se asoma y se oculta en los distintos pueblos de la historia debe ser tomada conscientemente por los modernos y fundar una nueva sociedad que se levante sobre los engaños de las instituciones, mitos y supersticiones del pasado, hay pues una religión natural, una moral natural y posiblemente una política justa que reconozca los bienes racionales que las leyes de la naturaleza han depositado en cada hombre y pueblo.

En contraste, Caro inspira muchas de sus opiniones históricas en un enfoque ajeno al de la Ilustración francesa, para él, es en los estudios sobre las lenguas que puede hallarse la manifestación particular de cada pueblo, por esa razón su conciencia histórica debe

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 269.

mucho a su conciencia lingüística. Sin embargo, Caro desde una perspectiva filológica forja al igual que Voltaire una *filosofía de la historia*, pero ésta no se centra en demostrar una ley natural opuesta a lo sobrenatural, sino a un Dios que por medio de la revelación enseña la verdadera moral divulgada por la institución positiva de la Iglesia católica. Para no entrar en contradicción con el reconocimiento de que en el lenguaje de cada pueblo existe una experiencia propia del mundo, explica que esta experiencia tradicional del mundo histórico es en varios grados falsa y en otros grados verdadera en comparación con la fuente de la verdad o la religión revelada católica: “Las religiones falsas contienen algunas verdades fundamentales mezcladas con errores y supersticiones monstruosas, y aquellas verdades son puntos en que las falsas religiones concuerdan con el cristianismo.”⁴²⁹. Caro reconoce que existe una diferencia cultural entre todas las religiones y costumbres que se descubren en el lenguaje de cada pueblo y que su lengua es el más claro dato de su historia, empero, no renuncia a encontrar en los estudios filológicos e históricos lo que parece ser una semejanza común en la búsqueda de la divinidad suprema y creadora por parte de cada religión humana; de allí que los logros de esta búsqueda deberían llevar a la humanidad hacia la religión del lenguaje universal y civilizatorio, es decir, al cristianismo. Como ejemplo, nos propone el siguiente:

El moderno orientalista Max Müller, cristiano sincero aunque no ortodoxo ni teólogo, se vio conducido por el estudio de las lenguas comparadas al de las religiones y publicó varios eruditos trabajos sobre esta materia. Como observador científico y no misionero Max Müller descubre y adivina ciertas semejanzas fundamentales en todas las religiones y deduce que todas ellas aunque de ningún modo iguales, contienen cierto fondo de verdad y satisfacen bien o mal una necesidad imperiosa del espíritu humano (...) Reiteradas veces observa Müller que el estudio de las otras religiones debe afirmarnos más en la religión de Jesucristo; variante de la máxima de

⁴²⁹ Miguel Antonio Caro, “Un falso budista”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 1183. Este artículo es una réplica contra el señor Juan Manuel Rudas que intento postular que el budismo era preferible al cristianismo.

Bacon: “Poca ciencia conduce a la incredulidad, mucha ciencia a la religión.”⁴³⁰

Es del caso notar como la pretensión de una *filosofía de la historia* es un rasgo común entre un devoto seguidor de la Iglesia y un deísta defensor de la razón separada de la fe. La idea de una *filosofía de la historia* hace cruzar la pretensión de universalizar una forma privilegiada de racionalización del universo con las demás formas de la razón de los hombres, obviamente, ni Voltaire ni Caro reducen su proyecto a una forma privilegiada humana de la razón, sino que, en el primero, es un descubrimiento progresivo de algo esencialmente universal como la ley natural y, en el segundo, la misión de predicar el obsequio universal -para todos los hombres- de la verdad revelada que confirma la ley sobrenatural. Voltaire busca encontrar y propagar la razón que es propiedad de los individuos, que sin intervención sobrenatural alguna se extiende en el tiempo natural del universo. Caro busca difundir la razón que es propiedad del Dios creador y que por medio de la Iglesia hace que el hombre postre su entendimiento y acepte la fe en lo que está más allá de él, es decir, en lo sobrenatural que interviene en el tiempo histórico. Uno, por medio de la razón natural, otro, por medio de la razón sobrenatural, tratan de fundar una poderosa fe en la legitimidad de una realización histórica teleológica con un sentido trascendental y superior a cualquier otro destino o pseudo-destino; es el intento de delinear una filosofía universal que subyace a la historia, de poder argüir la Razón de la historia que dé uniformidad a la verdad humana⁴³¹.

La filosofía de la historia es un problema moderno desde el momento que se concibieron proyectos universales en continuo contraste y contrapunteo consciente; el progreso material y el plan divino de perfeccionamiento humano se armaron de visiones de mundo diferentes (“cosmovisiones y cosmologías”) desde que se apoyaron en la ciencia moderna y en sus distintos conceptos del mundo. La ilustración volteriana da preferencia a

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 1183-1184.

⁴³¹ Este choque de concepciones de la razón es lo que Morin caracteriza, en el mundo moderno, como el encuentro entre racionalización (un sistema de ideas coherente y cerrado que se pretende universal) y la racionalidad crítica que cuestiona la dogmatización de la racionalización, mas en su lucha por demostrar donde está la razón, la crítica misma termina muchas veces transformada en lo que aborrece: “La palabra razón, término general y sintético, de hecho se pone en juego en los conflictos entre racionalidad y racionalización; es la posición estratégica clave de la que quieren apoderarse los adversarios. La razón podrá convertirse por ello en el estandarte y la máscara de la locura, y será necesario desracionalizarla para hacerla racional...”. Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 85.

su modelo crítico y filosófico de la historia, a las *ciencias físicas y naturales* como garantes de una conciencia cronológica objetiva de la *genealogía del hombre* desde la formación geológica del globo. En su capítulo primero, “Cambios en el globo” de su *Filosofía de la Historia*, empieza apoyándose en el *origen natural de nuestro mundo*. Por el contrario, para Caro la *genealogía original* sigue siendo sobrenatural e inicia tal como es narrada por el Génesis bíblico, es teológica y no antropológica. De esta misma manera, Caro, como un hombre arrojado por el tiempo en la modernidad decimonónica explica los *desarrollos humanos de la historia humana* por medio de la interpretación de las obras y doctrinas literarias, filosóficas y religiosas de cada pueblo; para ello su visión de mundo -su cosmovisión-, en oposición a la ilustrada, se centra en las *ciencias del lenguaje decimonónicas* que descubren el valor de los símbolos, signos y conceptos que cada lengua porta en su descripción de la realidad, de allí que *orientar la interpretación de estos descubrimientos científico-filológicos hacia la verdad revelada es la tarea de la filosofía de la historia de Caro*.

Benedict Anderson en su texto *Comunidades imaginadas*⁴³², en especial en su capítulo “Lenguas Antiguas, Modelos Nuevos”, explica que el origen y desarrollo de los nacionalismos europeos, basados en el estudio y defensa de las lenguas vernáculas, este movimiento mundial, que va aproximadamente desde 1820 a 1920, contexto histórico que afecta la obra de Caro, es posible porque en el mundo europeo ocurrió primero una crisis de las lenguas clásicas y de los cultores de los conocimientos sagradamente asociados a ellas. Desde el humanismo de Erasmo en el siglo XVI, su filología y traducciones, se comienza a ver la antigüedad clásica no como una simple continuidad en el tiempo sino como un período que expresaba unas condiciones de vida completamente diferentes con una profundidad propia, lo que crea una perspectiva histórica más profunda y una ruptura más o menos clara entre las épocas; la reconstrucción de lo clásico implica una improvisación ingeniosa y una fundamentación adecuada, lleva a un perfeccionamiento crítico de las técnicas, las artes y las ciencias, además, produce una distancia crítica con la interpretación medieval de los antiguos, una re-adopción de los antiguos –Renacimiento- y, finalmente, una separación de los clásicos cuando su lenguaje filosófico y su lengua -latín y griego- ya

⁴³² Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

no representan un avance evidente en las ciencias por ellos fundadas, que ahora son refundadas por las lenguas vernáculas europeas que producen sus propios clásicos en todas las áreas del saber. Este es el silgo XVIII de Voltaire en el que Francia toma la hegemonía con su lengua como lo más clásico de la modernidad y como el proyecto más acabado que reúne los avances en las ciencias del siglo XVII (de Galileo, Descartes, Newton, Leibniz⁴³³) y los enfoca con una *filosofía de la historia, crítica con la historia*, que debe dirigir las culturas europeas reunidas por la civilización francesa. Así, según Benedict Anderson:

El surgimiento de lo que podríamos llamar “historia comparada” condujo con el tiempo al concepto desconocido hasta entonces de una “modernidad” explícitamente yuxtapuesta a la “Antigüedad”, y por supuesto sin ventaja para esta última. La controversia se libró ferozmente en la “Batalla de antiguos y modernos” que dominó la vida intelectual francesa del último cuarto del siglo XVII. Citamos de nuevo a Auerbach: “En tiempos de Luis XIV, los franceses tuvieron el valor de considerar su propia cultura como un modelo válido, a la par de la cultura antigua, e impusieron su punto de vista al resto de Europa”.⁴³⁴

A esta imposición civilizatoria volteriana que, aunque pretende ser racional, tolerante y laica, a autores alemanes como Herder no les parece que el francés sea una lengua universal, ni que la filosofía de la historia esté delineada por una única “civilización racional”⁴³⁵. Para Herder, las demás lenguas vernáculas también tienen su propia riqueza para la formación de los pueblos. Al respecto, dice Anderson:

⁴³³ Estos son los últimos grandes científicos que cultivaron el latín pero que refutaron muchos de los modelos de la antigüedad clásica en el campo de las ciencias.

⁴³⁴ Benedict Anderson, *Op. cit.*, p. 104.

⁴³⁵ Consideremos de primera mano la crítica herderiana a la filosofía de la historia de Voltaire, que considera a la ignorancia humana un error y no un necesario paso para que el acto de autoridad de la tradición enseñe al niño y al hombre; según Herder, este es el mayor desconocimiento volteriano: “¡Que insensato querer grabar en esa ignorancia y admiración, en esa imaginación y respeto, en ese entusiasmo y sentido infantil, las más negras formas diabólicas de tu siglo, la falsedad y la estupidez, la superstición y la esclavitud, las cuales pretenden inventar un ejército de sacerdotes satánicos y de tiranos fantasmas que sólo existen en tu alma! ¡Qué necesidad mil veces mayor aún sería que pretendieras ofrecer generosamente a un niño tu deísmo filosófico, tu virtud y tu honor estéticos, tu amor a los pueblos en general, lleno de tolerante sometimiento, explotación e ilustración, de acuerdo con el elevado gusto de tu época!”, Johann Gottfried Herder, “Otra

Pasando alegremente por alto algunos hechos extraeuropeos obvios, el gran Johann Gottfried von Herder (1744-1803) había declarado, hacia el final del siglo XVIII, que “Denn jedes Volk ist Volk; es hat *seine* National Bildung *wie seine* Sprache”. Este concepto tan estrechamente europeo de la nacionalidad como algo ligado a una lengua de propiedad exclusiva, ejerció una amplia influencia sobre la Europa del siglo XIX y, más precisamente, sobre el desarrollo teórico subsecuente acerca de la naturaleza del nacionalismo⁴³⁶.

La afirmación de la cultura como especificidad de las riquezas intelectuales de un pueblo se opone a la afirmación de la civilización como encarnación de los valores dignos, necesarios y avanzados de todos los pueblos racionales. Según Edgar Morin:

Cultura y civilización determinan dos polarizaciones: a los términos de singularidad, subjetividad, individualidad de la primera se oponen los de transmisibilidad, objetividad, universalidad de la segunda. Estas nociones llegarán a ser plurales durante la segunda mitad del siglo XIX, con el reconocimiento de otras culturas y civilizaciones distintas de las nuestras. Desde el siglo XIX hasta principios del XX el pensamiento alemán valorizará el término de cultura, que expresa el genio específico de un pueblo, y el pensamiento francés valorizará el de civilización, beneficio que se puede difundir a todos los pueblos porque depende de la universalidad de la razón.⁴³⁷

De esta misma manera, el descubrimiento de otras civilizaciones más antiguas que las europeas “... sugería un pluralismo humano irremediable. La mayoría de estas civilizaciones habíase desarrollado enteramente por separado en la historia conocida de

filosofía de la historia para la educación de la humanidad (1774)”, en: *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 282. Es sorprendente la similitud de la crítica de Caro y la de Herder, al siglo de las luces.

⁴³⁶ Benedict Anderson, *Op. cit.*, p. 103.

⁴³⁷ Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 64.

Europa, la cristiandad y la Antigüedad; en efecto, el hombre y sus genealogías se encontraban fuera del Éden y no podían asimilarse a él. (Sólo el tiempo homogéneo y vacío podían acomodarlas.)⁴³⁸. Así mismo, los diversos pensamientos y costumbres de la vida pagana de la antigüedad eran sacados a la luz por los humanistas; luego, la crisis filosófica y práctica de los modelos clásicos y de las lenguas muertas se acentuaba con el afianzamiento de una lengua vernácula como el francés con pretensiones civilizatorias; y con la reacción de las demás lenguas europeas a esta pretensión, las demás lenguas excluidas tenían como característica esencial fijar su identidad cultural como sinónimo de la autonomía nacional. Benedict Anderson, afirma que las *ciencias del lenguaje* junto con el *capitalismo impreso* (en parte propulsor económico de los estudios y políticas periodísticas a favor de la identidad nacional) hicieron que los nuevos propietarios de las lenguas, fueran sus hablantes y no simplemente alguna entidad extrínseca o divina promulgada según un canon sagrado. Así, lo profano se hizo más común y valioso:

A partir de este punto, las antiguas lenguas sagradas –latín, griego y hebreo- fueron obligadas a mezclarse en un pie de igualdad ontológica con una variada multitud plebeya de rivales vernáculos, en un movimiento que completaba su degradación anterior en el mercado por el capitalismo impreso. Si todas las lenguas compartían ahora una posición (intra) mundana común, todas ellas eran en principio igualmente dignas de estudio y admiración.⁴³⁹

Este contexto histórico atraviesa tanto a Caro como a su obra. Es bien complejo situarlo en todos estos cambios, pero es nuestra tarea; tomemos entonces tres puntos que recogen lo mencionado anteriormente: 1. Su época es la del nacionalismo que postula las lenguas vernáculos locales como fuente de identidad nacional frente al imperialismo y las ideas de civilización contrarias a las culturas particulares; 2. Su época se fortalece en un ambiente de restauración de las antiguas costumbres, políticas y religiosas, como reacción a la Ilustración y a la Revolución Francesa; 3. Su época le exige un proyecto de nación que

⁴³⁸ Benedict Anderson, *Op. cit.*, p. 104.

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

debe definir una *filosofía de la historia* adecuada a su país, a las exigencias científicas y políticas contemporáneas y a su nexo religioso específico.

En el primer punto, Caro tiene una ventaja práctica en pleno siglo XIX, puesto que, el castellano es, en su continente americano, una lengua común y no está amenazada por una lengua franca imperial, no es cosa de una minoría cultural-étnica, pues ella misma fue en la Colonia la lengua oficial de un imperio, no tiene que ascender de dialecto oral a lengua escrita como muchas lenguas vernáculas europeas (ucraniano, magiar, checo, polaco...) azotadas por el imperialismo ruso, austriaco, prusiano... su gramática y su apoteosis literaria tiene unos trescientos años y, su valor clásico, se ve lucido por su origen latino, por tanto, el “castellano americano” debe aportar obras críticas que le protejan de la desintegración dialectal y de la fragmentación vulgar, es decir, del descenso cultural. Caro defiende la cultura hispanoamericana no por entenderla como visiones de muchos mundos hispanoamericanos; él no entiende el término “cultura española” como una multiplicidad igualmente válida de producciones sino como la uniformidad universalmente legítima del pensamiento español, el castellano es culto porque es civilizado, es y debe ser una lengua hegemónica de la civilización española sobre cualquier dialecto que lo amenace, *es español porque es castellano*:

Mas con la lengua de Castilla se ha verificado un fenómeno que no tiene ejemplo en la historia: que habiéndose extendido por *derecho de conquista* a remotos y dilatados territorios, ha venido a ser lengua común de muchas naciones independientes. De ser hermanas blasonan las Repúblicas de América Española, y ora amistosos, ora sañudos sus abrazos, serán siempre, si en paz, hermanas, y si en guerra, fratricidas; anverso y reverso de un parentesco fundado en una *común civilización*, y estrechado por vínculos de los cuales la *unidad de la lengua* no es el menos poderoso.⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje” de 1881, en: *Obra selecta, Op. cit.*, p. 39. (la cursiva es nuestra.)

Las Academias modernas de la lengua tienen su origen en la Academia Francesa fundada en 1634 por el cardenal de Richelieu con el objeto de normalizar la lengua francesa. El mismo idioma que en la época de la Ilustración volteriana permitió ese estatus escrito como la lengua de las luces y de la diplomacia, es el idioma que representa la idea civilizadora que no ensalza culturas particulares; aquí, este proyecto civilizatorio no entiende *la nación* como se concibe en el siglo XIX, no corresponde con este ideal. Caro muestra su simpatía por este ideal civilizatorio al criticar un comentario negativo de Spencer sobre la Academia Francesa: "... presume este escritor ingenioso y brillante zarandear a la respetable institución de Richelieu, que sirvió de modelo a la Real Academia Española, madre a su vez, venerada y querida, de esta Academia nuestra Colombiana."⁴⁴¹ Continúa mencionando que, "... la Academia francesa, representación permanente de la Francia literaria, asamblea verdaderamente nacional de preclaros ingenios, ha contribuido no poco a pulir y disciplinar una lengua que, merced en parte a sus esfuerzos y a pesar de las tachas que la afean como lengua cuasi sordo-muda entre las romances, se ha generalizado a punto de convertirse en segunda lengua de los demás pueblos civilizados."⁴⁴² Este reconocimiento del francés como civilización (pero también como lengua neolatina o romance inferior al castellano), es el reconocimiento de un rival a la altura del conflicto; su estética elevada no es superior a la mejor de las romances, el castellano; el galicismo introducido por los liberales no se reduce a una corrupción del léxico castellano sino que representa una afrenta al *ideario hispánico* de la *civilización española* (entendida como cultura hegemónica y no como sistema político) que debe regir a América y a la península ibérica. La España literaria tiene como capital nacional del lenguaje español a Madrid, la metrópoli; la civilización inmaterial o espiritual es ahora la que ha de dominar los territorios ibéricos y americanos por encima de las demás ciudades, por eso la mancomunidad académica debe tener por referente principal a la Real Academia Española, "... la capital de España, mientras *la civilización siga su curso natural*, mantendrá siempre la preeminencia que le corresponde en materia de buen lenguaje, de letras en general, porque en su seno vive la flor de los poetas, literatos y oradores de la nación"⁴⁴³.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 24.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 39. (la cursiva es nuestra.)

El absolutismo primero y luego el despotismo ilustrado español se guían por el mismo ideal de civilización que se impone sobre la cultura singular; lo culto es la lengua que llega a ser clásica; este régimen hispánico funda la Real Academia Española en 1713 con el amparo del rey Borbón Felipe V (nieta de Luis XIV) y, en pleno momento del despotismo ilustrado (en el reinado de Carlos III) en 1780, la Academia publica su primera edición del *Diccionario de la lengua española* (castellana) que se mantiene actualizándose hasta el día de hoy. El atar estos cabos nos permite entender la aparente paradoja de por qué un individuo como Caro, fundador de la Academia Colombiana de la Lengua en 1871, en el contexto de los nacionalismos decimonónicos anti-imperialistas, decide asumir el reto de la identidad nacional del siglo XIX desde la perspectiva de la Academia y su idea de civilización hegemónica. La repuesta se encuentra en el valor de lo clásico de la lengua española como lo moderno, pues, en su concepto, la literatura escrita en castellano es una modernidad con trescientos años de edad y no puede haber ninguna otra idea moderna verdadera como la modernidad progresista revolucionaria francesa de 1789. La modernidad hispánica conserva el humanismo renacentista español que no ve contradicción entre el mundo clásico latino -en su valor propio- y el valor universal y verdadero de la civilización cristiana católica⁴⁴⁴.

En el segundo punto, debemos responder que el nacionalismo lingüístico de Caro es civilizatorio pero a la vez reaccionario. Él es una crítica directa a la Ilustración y a la Revolución Francesa no sólo por “el error de sus concepciones lingüísticas” (como las del sensualismo de Destutt de Tracy) sino también porque la influencia volteriana en la monarquía española la dividió políticamente de sus hijos de América, se puso allí, por

⁴⁴⁴ Fray Luis de León (1527-1591), humanista español de la Universidad de Salamanca, traductor de textos clásicos griegos y latinos, tradujo el Cantar de los Cantares de Salomón del hebreo al castellano, denunciado por los dominicos por preferir la Biblia en hebreo al texto latino de la Vulgata de San Jerónimo, encarcelado por la Inquisición por cuatro años y acusado de rebajar el texto sagrado a lengua vulgar. También, es referenciado por Caro como uno de los primeros estudiosos en sacar de la oscuridad del uso vulgar al romance castellano, sin darle gusto excesivo a los romancistas e iletrados que deseaban una lengua que se escribiese tal como el vulgo la hablaba, pero tampoco sin darle condena al castellano confinando el arte de la lengua escrita a las lenguas clásicas. Caro cita un pasaje de *Los nombres de Cristo, III, (dedicatoria, 1583)* de Fray Luis de León: “El cual camino quise yo abrir, no por la presunción que tengo de mí, que sé bien la pequeñez de mis fuerzas, sino para que los que las tienen se animen a tratar de aquí en adelante su lengua como los sabios y elocuentes pasados, cuyas obras por tantos siglos viven, trataron las suyas; ya para que la igualen en esta parte que le falta con lenguas mejores, a las cuales, según mi juicio, vence ella en otras muchas virtudes”, *Ibid.*, p. 34. El humanista español habla acerca de su experiencia de darle orden a la lengua romance para levantarla del decaimiento ordinario, y para que logre expresar alta poesía y resalte su individualidad intrínseca.

primera vez, en peligro la integridad de la civilización hispanoparlante por otra civilización rival, luego, esa misma civilización francesa se convirtió de absolutista en republicana revolucionaria y, luego, en imperialista con Napoleón I afectando definitivamente la unidad política española. Pero, como aún queda la lengua española en el uso vulgar anárquico y en el uso culto letrado⁴⁴⁵, a los académicos decimonónicos hispanoamericanos les queda la tarea científica –filológica- y política –periodística- de restablecer la hegemonía civilizatoria hispánica en la construcción del Estado-Nación de cada país hispanoamericano. En Colombia debe situarse esa identidad nacional en la lengua madre española, además, la religión cristiana católica debe ser el medio de hegemonía mundial y no las armas imperialistas y absolutistas. Caro no renuncia en su nacionalismo a la expansión imperiosa, pero desde la verdadera cultura neo-latina católica, como la civilización universal transimperial y transnacional.

El tercer punto debe ser contestado señalando que la *filosofía de la historia de Caro* debe enfrentarse a las *filosofías de la historia de la civilización ilustrada, racionalista, empirista, laica, revolucionaria*, a través de un modelo moderno de civilización (aunque más antiguo, trescientos años) que tiene el lenguaje hegemónico del español clásico por referente único nutrido del *humanismo renacentista español* de orden latino que rescata la antigüedad clásica romana. También incluye Caro en su modelo de civilización a la Contrarreforma como posición innovadora (su constante alusión a la labor educadora de los jesuitas y de los sabios del Concilio de Trento) junto con la doctrina social de la Iglesia de León XIII –La Encíclica *Rerum novarum*- de fines del siglo XIX. Así mismo, la civilización legendaria de la experiencia dorada de las letras españolas y de los “consensos eclesiásticos y dictámenes papales” debe ser compatible, para Caro, con una *teología católica* acoplada a la legitimidad científica en materias morales, políticas y filosóficas (auxiliadas por las “ciencias del lenguaje”), sin importar que su pensamiento de base moral provenga de una

⁴⁴⁵ Para Caro, el uso vulgar de la lengua no puede ser la norma y ley del idioma, como piensan varios filólogos contemporáneos suyos; la norma y ley deben venir de la regulación, embellecimiento y reforma racional del uso por parte de los literatos clásicos y de los académicos contemporáneos, por medio de estudios científicos que delimitan su naturaleza como lengua nacional, pues al fijar sus caracteres propios se combate la entropía de la lengua en dialectos extraños a ella. Comprender el uso arbitrario oral dentro de los patrones que la lengua escrita descubre y ordena, es la tarea del estudioso: “Por fortuna la experiencia enseña que el uso es susceptible de educación y perfeccionamiento; que los escritores clásicos ennoblecieron y ornamentaron la lengua; que la gramática, la lógica, la erudición y la crítica, la depuran, la regularizan y la acicalan; y que las Academias, conciliando lo razonable y lo conveniente, el interés de la ciencia con los de la nación, ejercen una autoridad benéfica.” *Ibid.*, pp. 44-45.

metafísica premoderna católica esencialmente contraria a las metafísicas modernas (anti-metafísicas) del siglo XVIII y XIX tales como el materialismo de Holbach, el sensualismo de Tracy y el utilitarismo de Bentham. Desde esta perspectiva, esas tres doctrinas modernas serían, según Caro, subproductos filosóficos corruptos de las ciencias naturales consagradas en el siglo XVII (Galileo, Bacon, Newton, Boyle), las cuales fueron posibles por las investigaciones críticas del *humanismo auto-crítico* de fines del siglo XVI que juzgó los *errores* del sistema del mundo antiguo: en cosmología personajes como Copernico y Cusa criticaron la autoridad de las concepciones cosmológicas de Ptolomeo y en los saberes contenidos en las fuentes griegas y latinas sobre la concepción médica y anatómica del cuerpo humano un personaje como Vesalio reformula a Hipócrates y Galeno.

Este anterior y extraño “árbol rizomático” nos muestra tres “genealogías históricas” distintas con sus respectivas ramas, mas sólo expresa dos *filosofías de la historia* o posiciones argumentales impactadas entre sí en el siglo de Caro. Estas posiciones encontradas, en un sentido amplio, son: 1. La “restauradora-reaccionaria” y 2. La “ilustrada-revolucionaria”. De esta manera, las tres “genealogías históricas” que las fundamentan son: 1. Las ideas contenidas en la *síntesis católica* (metafísicas antiguas y medievales en torno a la fe). 2. Las ideas contenidas en la *síntesis ilustrada* (metafísicas modernas en torno a la razón). 3. Las ideas expresadas como *reacción* religiosa, tradicionalista, conservadora y nacionalista católica ante la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa (esta es la metafísica *sui generis* en torno a la racionalidad de la fe crítica). En Caro sólo se unen explícitamente en lo político la fuente católica (teología) y el caudal reaccionario (rescate de los antiguos clásicos y la autoridad de las tradiciones) en una sola forma argumental y filosófica de la historia contra la modernidad política y filosófica laica del “*Nuevo Régimen Moderno*” ilustrado-revolucionario.

¿Pero en qué lugar queda la ciencia moderna en la filosofía de la historia *sui generis* de Caro? Las “ciencias del lenguaje” le permiten a Caro contemporizar su discurso ante el reto de los nacionalismos y la lucha contra las concepciones del entendimiento y juicio humano de la Ilustración, contra la teoría sensorial del conocimiento de origen ilustrada; lo curioso es que Caro logra una síntesis de su amplia *concepción teórica* lingüística con sus tesis teológicas católicas sobre la Divinidad, supera retóricamente con su teoría mixta lingüística-teológica la *crisis europea de las genealogías tradicionales* sobre el origen del

lenguaje y el origen general de la historia humana. Al respecto, señala Benedict Anderson que en el siglo XIX se realiza un cambio de propiedad de las lenguas, debido a la intensidad de los estudios lingüísticos comparados, pues, pasan de ser título exclusivo de Dios a ser propiedad de los usuarios vulgares que la hablan, con esto se cuestiona la divinidad de la revelación histórica y de la revelación lingüística:

Los avances en las investigaciones semíticas minaban la idea de que los hebreos eran el pueblo más antiguo o que tenían un origen divino. De nuevo se están concibiendo genealogías que sólo podían acomodarse en el tiempo homogéneo, vacío. La lengua dejó de ser una continuidad entre poder externo y el hablante humano para convertirse en un campo interno, creado y consumado por los usuarios de la lengua entre sí mismos. De estos descubrimientos surgió la filología, con sus estudios de gramática comparada, clasificación de las lenguas en familias y reconstrucciones de las “protolenguas” sacadas del olvido por el pensamiento científico.⁴⁴⁶

Esta crisis o creciente incredulidad sobre un mismo origen universal de las lenguas y sobre un origen común de la historia de los pueblos, coloca las explicaciones universalistas del cristianismo católico fuera de lugar en su proyecto de dar razón del origen y unidad de la totalidad del conglomerado europeo y del mundo, de allí se sigue que la teología va quedando fuera del ámbito científico e intelectual de vanguardia. Antes de la consolidación de los estudios filológicos (decimonónicos) mencionados por Anderson, en el siglo XVIII surge un nuevo universalismo civilizatorio rival del católico, que mina el origen divino de las figuras proféticas y directoras de la historia de los hombres; así, la crisis de la genealogía histórica unitaria del cristianismo la inicia la Ilustración. Ésta se cierne sobre la historia cuando Voltaire escribe “De Moisés considerado simplemente como jefe de una Nación”⁴⁴⁷ y “Si los judíos instruyeron a las demás naciones o si fueron instruidos por ellas”⁴⁴⁸, todo ello, con la filosófica intención de enseñar una religión racional para los hombres sin

⁴⁴⁶ Benedict Anderson, *Op. cit.*, p. 106.

⁴⁴⁷ Voltaire, *Filosofía de la Historia*, *Op. cit.*, pp. 192-197.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, pp. 249-251.

mediación del dogma y la revelación católicos. Para Voltaire el progreso hacia una filosofía de la historia pensada por los filósofos seculares estaba dado, los clérigos ya habían oscurecido suficiente el origen de los tiempos⁴⁴⁹. El siglo XVIII minará el rol del sabio medieval, así el clérigo estudioso del latín que daba luces a los fieles desde el marco estabilizado del cristianismo, pasa a ser un ser oscuro contrario al progreso de la razón libre y cosmopolita; con la crítica de la legitimidad histórica de las fuentes sagradas se irán organizando “misioneros seculares” dedicados libremente a la exploración de nuevas fuentes de conocimiento profanas que también tienen derecho a ser divulgadas. Al respecto, dice Morin que,

El siglo XVIII verá aumentar la cantidad de individuos consagrados a las cosas del espíritu y algunos de ellos, al alcanzar la suficiente demografía se auto-instituirán como “filósofos”, término que asume un sentido misionero, militante y divulgador al servicio de la razón y del hombre. Reanudan el combate de los clérigos contra el oscurantismo y la superstición, cuya orientación invierten y revolucionan al luchar contra la religión.⁴⁵⁰

La lucha Volteriana por naturalizar el origen y el desarrollo humanos al buscar en las estampas históricas de las naciones los errores y progresos de la razón, se verá drásticamente modificada en su afán progresista con la llegada de la Revolución Francesa. Por tanto, el paso, más allá de la concepción del progreso histórico humano, de una

⁴⁴⁹ Edgar Morin explica como antes de la Ilustración Francesa, la Iglesia Romana cumplió el rol civilizador y de difusión del saber, en el marco cristiano, por medio de la figura del clérigo, así “El clero significa en su origen el estado eclesiástico, pero ya en el siglo XV, el clérigo ha pasado a ser la persona instruida, el letrado, el sabio, y aunque esté dentro de la Iglesia se diferencia del sacerdote. La mayor parte de la actividad cultural escapará luego a la clericatura de la iglesia y sus universidades, desarrollándose en definitiva fuera de marcos estabilizados hasta principios del siglo XIX, cuando se crea la universidad moderna.” Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 97. El conflicto entre las diferentes rutas hacia la realización histórica e intelectual, escrita por seculares, se inicia mucho antes de la aparición del intelectual decimonónico y el mecanismo público de la prensa. Siguiendo a Morin, se explica porqué la Europa moderna produjo una categoría inestable y desarraigada (cosmopolita) de hombres de la cultura que se conocen como filósofos en el siglo XVIII y bajo las condiciones antagónicas revolución-reacción del siglo XIX tardío como intelectuales-políticos, polemistas, publicistas y periodistas; su carácter de continua movilidad se fue desacelerando e institucionalizando sólo hasta el siglo XIX con la invención de la universidad moderna como punto de encuentro, pero sólo hasta el siglo XX la extrema especialización y corporativización del saber fue minando su rol activo, visible y ardiente que les caracterizó en el siglo XIX en la escena pública.

⁴⁵⁰ Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 97.

antropología filosófica más enfocada hacia un avance conjunto y acelerado de lo científico, lo racional, lo político y lo moral, se consolida por parte de la Revolución Francesa con el autor de *La vida de Voltaire* (1789) y el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795), del gran pensador revolucionario Jean Antoine Condorcet (1743-1794). El último texto citado incluye a toda la humanidad en un progreso general y lega la tarea a los más avanzados de ilustrar a los que estén más atrasados; proyecta una instrucción global de las masas en la defensa de sus derechos naturales, en el necesario adiestramiento del pueblo en las ciencias prácticas beneficiosas para la economía, en una educación general bien definida, en la necesidad de un cambio histórico contundente y acelerado para la instauración del sistema republicano laico, en la abolición de los colonialismos y en la acumulación de conocimientos como derrota del error institucionalizado. Todo reside en que el hombre ya puede erigirse por sí mismo de manera consciente como el agente del cambio histórico, el historiador (el filósofo histórico) no debe limitarse a la erudición inoficiosa sino que debe manifestar su aporte concreto al progreso moldeando la opinión pública hacia la acción política real⁴⁵¹.

Como bien lo explica Edgar Morin, el concepto de historia se va convirtiendo en un devenir del espíritu humano como progreso global de sus conocimientos, va emergiendo así una consciencia de que el poder general de las acciones del espíritu humano en la historia puede ser dirigido y enfocado hacia los beneficios de la razón secular, libre y revolucionaria. Ello fue provocando el choque público y directo entre las facciones defensoras de los antiguos valores históricos y las que pensaban que la historia era una marcha hacia lo nuevo y revolucionario. Morin afirma que:

⁴⁵¹ En consonancia con Pierre Rosanvallon podemos argumentar que para el pensamiento moderno Ilustrado o para los ilustrados, “La opinión pública no podría ser asimilada a una simple suma de opiniones individuales, siendo éstas, la mayor parte de las veces, fruto del prejuicio, la ignorancia o el capricho. El término no tiene entonces, en el caso de ellos, el sentido que le damos hoy en día (la opinión pública como sentido común, opinión promedio, sentimiento general). A sus ojos, la opinión pública no es sino la expresión de la razón y la evidencia.” Pierre Rosanvallon *Op. cit.*, p. 145. La opinión pública proviene del hombre de letras y del sabio productor de la evidencia o de lo que hace posible encontrar lo verdadero, quien es el que cultiva su razón para aumentar la de los otros, este es el uso público de la razón. Es la idea de una política racional del liberalismo clásico y esta política no la hace el público quien juzga sin entender sino quienes por sus capacidades acceden a la razón y descubren la verdad. La libertad de prensa no es tanto un derecho particular sino más bien un método social de los filósofos-políticos, que en el choque de sus opiniones racionales forman la opinión pública y a través de la misma libertad de prensa se convierten en el vector de difusión de la razón que se expande a la población por imitación (o por instrucción). “La opinión pública no se confunde entonces en lo absoluto con la opinión del pueblo; es el resultado solamente del movimiento de confrontación de las ideas entre los filósofos...” *Ibid.*, p. 146.

En el siglo XVIII se efectúa la identificación del devenir histórico con el progreso humano y esta idea, a pesar de Rousseau, adquirió con Condorcet una seguridad imperturbable. La Revolución Francesa habrá de desencadenar, en la propia idea del devenir histórico, un antagonismo entre la exaltación de lo nuevo (evolución, revolución) y la exaltación de lo antiguo (tradicición, reacción). Este antagonismo no se interrumpirá al no ser aplastado por el otro ninguno de los adversarios, sino que por el contrario renacerá, adoptando nuevas formas, del exceso mismo de la victoria del enemigo.⁴⁵²

Por su parte, para Condorcet, la humanidad debía celebrar la invención de la imprenta y la incidencia de la ciencia y la filosofía como correctoras de los abusos autoritarios religiosos y eliminadoras de los errores de los antiguos, pero antes, cualquier bosquejo de los progresos humanos no debía olvidar la diferencia profunda entre épocas y formas de pensar retrógradas con las formas ilustradas críticas propias de la marcha revolucionaria; la filosofía de la historia progresista debía hacer consciente al lector, como en otras épocas regía el yugo de la autoridad religiosa intolerante centrada en un puñado de textos que eran la ley, la cual, ahogaba y aletargaba los espíritus avanzados:

Así, la autoridad de los hombres suplantaba, en todas partes, a la de razón. Se estudiaban los libros mucho más que la naturaleza, y las opiniones de los antiguos más que los fenómenos del universo. Esa esclavitud del espíritu, en la que ni siquiera se tenía el recurso a una crítica ilustrada, fue entonces más nociva para los progresos de la especie humana por la orientación que daba a los espíritus, que por sus efectos inmediatos. Se estaba tan lejos de haber alcanzado a los antiguos, que aún no había llegado el momento de tratar de corregirlos y superarlos.⁴⁵³

⁴⁵² Edgar Morin, *Op. cit.*, pp. 95-96.

⁴⁵³ Jean Antoine Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 162.

La tarea de Caro es clara, tomar el bando de la reacción anti-ilustrada, pero con la aclaración al mundo de la opinión pública moderna de que su posición tradicionalista no es en pro de ningún tipo de oscurantismo retrógrado sino a favor de la reevaluación y redescubrimiento de la verdadera sabiduría contenida en la tradición⁴⁵⁴. La lucha entre “antiguos” y “modernos” produce una nueva clase que encarna ideales de progreso inverso, es decir, se quiere un progreso en la comprensión y reconstrucción de la verdadera dimensión de la tradición, pues ésta no puede reducirse a un bosquejo o a un cuadro del espíritu humano en la que sólo figura como su aditamento obsoleto. Caro se pregunta, desde esta posición reaccionaria, si ¿Acaso las formas coloridas del cuadro pintando por estos revolucionarios no debe, para su propia representación, fundarse en los esquemas y planos de la tradición? O ¿Las leyes racionales que tanto buscan descubrir estos ilustrados cuanto no tienen en común con el Ser Supremo sobrenatural, qué desean naturalizar con las ciencias? El duro papel de Caro es exponer frente a estos titanes de la modernidad que la filosofía de la historia que proponen no es autónoma totalmente de lo antiguo, que su victoria frente a la fe es prematura y que si él no puede sostener el progreso indefinido que promulga la civilización rival del catolicismo, debe entonces encontrar su contradicción racional para deslegitimar su razón, y mostrar su dependencia a la fe de sus propias ideas ilustradas, como tergiversación de la fe sobrenatural que trataron de superar aquellos titanes con sus quimeras filosóficas.

Caro empieza por auxiliarse de las teorías lingüísticas contemporáneas, que al confirmar la pluralidad de humanidades en el lenguaje, también demuestran el poder de éste sobre la razón natural; con su teoría lingüística particular restablece los límites de la razón al espacio de la tradición; restaura la autoridad racional de la fe natural en las enseñanzas heredadas a todos los hombres; los principios que nos predeterminan a actuar de esa manera histórica deben ser sobrenaturales debido a que no alcanzamos a explicarnos el origen del lenguaje; lo máximo posible es describir ciertos mecanismos innatos que se efectúan en la composición de cualquier proposición humana. Además, la naturaleza abstracta del lenguaje

⁴⁵⁴ La posición reaccionaria contra el acontecimiento revolucionario acelerado por Condorcet, da lugar a que paulatinamente se produzca la organización política diversa y reaccionaria contra la organización diversa y revolucionaria. En el siglo XIX, la figura del intelectual político sirve a uno y otro propósito oponiendo filosofías de la historia que llevan a un fin elevado a la humanidad, sea hacia la religión o sea hacia la ciencia; lo moderno en esta problemática es que ambas posiciones piensan en llevar a la *humanidad* hacia un curso histórico determinado, pues *el sujeto histórico es el mismo concepto de humanidad y su dirección histórica es la necesidad moral presente en los discursos públicos*.

confirma su calidad espiritual y su analogía con el poder sobrenatural de Dios, y la lógica misma del lenguaje es una imagen del orden misterioso de la Trinidad Divina. El problema de la tarea de los filósofos del progreso indefinido es, según Caro, que no tienen autoridad moral ante el pueblo para difundir sus blasfemas y heréticas ideas. Caro reniega de la filantropía volteriana y de la doctrina del progreso de Condorcet:

La filantropía no hará jamás los milagros de la caridad; los filántropos no serán jamás misioneros. Condorcet, mal contento con la *grosera vergonzosa superstición* de los misioneros católicos que evangelizaron el Asia y la América, prometió que “los filósofos se encargarían incesantemente de la civilización y de la felicidad de las naciones bárbaras”. Este pronóstico no se cumplirá jamás, porque adolece de imposibilidad moral. En el siglo XIX hay muchos incrédulos, pero nadie tan necio que se atreva a repetir la enfática promesa del patriarca del “progreso indefinido”. El verdadero filósofo reconoce que la fuerza del misionero es un poder sobrenatural. El político entendido no examina la esencia de este poder maravilloso; lo admite como un hecho experimental y de él se aprovecha, como del más eficaz medio para propagar la civilización.⁴⁵⁵

Y Caro continúa. La autoridad moral verdadera no es uniforme entre los filósofos y tampoco se manifiesta caprichosamente en cualquier pueblo o cultura, los acercamientos hacia la verdad por los pueblos bárbaros -o ajenos al mensaje de la revelación- son actos de

⁴⁵⁵ Miguel Antonio Caro, “El darwinismo y las misiones”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 1098-1099. Es importante que consideremos como Caro trata de mostrar como un filósofo laico y “anticatólico” como Voltaire (catalogado de “demonio” por Caro) reconoce la labor civilizadora de la Iglesia por medio de los jesuitas. Al respecto, Caro cita una carta de Voltaire sobre el tema que bien vale reproducirla completa: “En uno de sus momentos lúcidos escribía Voltaire, en carta de febrero de 1746: “En los siete años que viví al lado de los jesuitas ¿qué vi? La vida más laboriosa, más frugal, más arreglada; todas sus horas estaban divididas entre los cuidados que nos consagraban a nosotros y los ejercicios de su austera profesión. Apelo en esto a miles de hombres educados por ellos como yo: no habrá uno solo de ellos que pueda desmentirme. Y por esto *no acabo de maravillarme de que se les acuse de enseñar una moral corruptora*. Ellos tuvieron, como todas las demás órdenes, religiosos que agitaron el pro y el contra de cuestiones esclarecidas hoy y echadas al olvido. Mas de buena fe, ¿su moral ha de ser juzgada por las sátiras ingeniosas de las *Cartas provinciales*?... Me atrevo a decir que nada hay más contradictorio, nada más vergonzoso para la humanidad que acusar de moral relajada a hombres que llevan en Europa la vida más pura y van a buscar la muerte en las extremidades de Asia y de América.” *Ibid.*, p. 1078. Recordemos que Caro está dentro de los miles de hombres mencionados por Voltaire, pues también fue educado por los jesuitas en el Colegio de San Bartolomé.

sabiduría moral pero no de civilización cristiana, ésta es la manifestación universal encaminada desde la *encarnación del mensaje divino* por la institución positiva católica, “*Ego vici mundum*, dijo el Verbo divino: la palabra ha vencido al mundo, Jesucristo con su palabra hizo apóstoles, los apóstoles con su palabra hicieron cristianas las gentes, y hoy, destituidos de toda arma que no sea la palabra, los católicos esperamos por la palabra, Dios mediante, restaurar el reinado social de Jesucristo.”⁴⁵⁶ Gracias a la comunidad católica, según Caro, tiene el individuo la oportunidad de ejercitar su razón y afirmar su fe, la prueba histórica está en que la tradición católica formó e instruyó en filosofía, en principios científicos y en bases ético-morales a los que ahora reniegan de su magisterio histórico y de la palabra que recibieron. Es pertinente anotar sólo como un dato de interés que Descartes, Voltaire y Caro fueron formados por jesuitas; los principales autores filosóficos analizados en este estudio se contrastan también por su crianza inicial o educación formal en la Compañía de Jesús, (Orden religiosa protagonista del movimiento de la Contrarreforma).

La Filosofía de la Historia de Caro es la apología de la palabra revelada defendida por medio de la racionalidad crítica, que le brindan las “ciencias del lenguaje”, ante las injurias del tribunal progresista ilustrado; con el estudio del lenguaje se logra reconocer el valor de la tradición en la formación conceptual e ideológica de la humanidad, y afianzar así el catolicismo como la tradición pura y originaria de la desagradecida y herética modernidad.

En suma, todo este pensamiento lingüístico-teológico de las tesis de Caro se enmarca en el fenómeno de reacción a la Ilustración y a la Revolución Francesa; los llamados reaccionarios han sido reducidos en la historiografía por acción de los mismos hijos de la ilustración, pues, algunos descendientes de la ilustración los han considerado vagamente como el conjunto de una respuesta retrógrada que odia la idea general del progreso racional de la humanidad; han sido vistos como seres que desconocen la ciencia y fanatizan la fe y que no tienen o desconocen la auténtica *filosofía de la historia*. Por el contrario, Edgar Morin explica que en medio de la fase final de la ilustración surge una *racionalidad crítica de la razón*, pero además una *reivindicación de la fe como razones de fe*, “... la razón tuvo que aceptar a la fe igual que la fe había tenido que aceptar la

⁴⁵⁶ Miguel Antonio Caro, “La religión y las escuelas”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, pp. 1286-1287.

autonomía de la razón. La fe se convirtió incluso en su compañera clave, pues incorporó mucha racionalidad crítica para contestar a lo que la contesta.”⁴⁵⁷

Pasemos ahora a detallar otro aspecto clave de la particularidad hermenéutica de la teoría sobre el lenguaje de Caro, que se nos presenta a la vez, de modo lingüístico y gnoseológico -de ahí su carácter moderno o de modernidad tardía-. Para aclarar este aspecto doble, debemos hacer algunas precisiones. La primera, que la crítica de Caro a la teoría del conocimiento sensualista de los liberales efectivamente desemboca en embudos ideológicos, en los términos que vimos atrás con Paul Ricoeur, para favorecer la función ideológica legitimante de la autoridad conservadora por medio de la denuncia retórica, según la cual, la ideología liberal cumple una función deformante de la realidad, pues, como dice Ricoeur al describir el doble juego de lo utópico y lo ideológico, “las utopías son asumidas por sus autores, en tanto que las ideologías son negadas por los suyos”⁴⁵⁸; la ideología siempre es la ideología del otro, “posiblemente haya siempre alguna pretensión al poder en la acusación de ideología”⁴⁵⁹. De la misma manera, debemos considerar también que esta disputa ideológica por el poder político se realiza a través de argumentos que se empeñan en mostrar la no científicidad de unos y la científicidad de otros, o la metafísica y la antimetafísica, con el objetivo de forjar credibilidad política y/o reforzar antiguas instituciones eclesiales, como en el caso de Caro.

Sin embargo, es del caso una segunda precisión que nos lleva a reconocer que en la crítica filosófica de Caro se manifiesta un *auténtico debate de ideas*, sin duda, puramente dialógico (aunque también beligerante) que nos brinda como consecuencia un aporte clave al desarrollo teórico acerca de la naturaleza del lenguaje; estudiar la historia ya acaecida del siglo XIX colombiano nos da hoy en el presente una prueba de que en nuestro país ya se habían pensado algunos de los problemas que muchas veces parecen propios de la contemporaneidad.

Caro versado en la filología moderna y en la gramática latina termina aportando, en medio de los debates más intelectuales de la política colombiana, nociones de la lingüística que hoy bajo otras terminologías y algunas modificaciones conceptuales siguen vigentes. No se debe dejar confundir el juicio histórico por el hecho de que muchas veces Caro

⁴⁵⁷ Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 89.

⁴⁵⁸ Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 46.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 47.

emplea términos netamente gramaticales en sus exposiciones más avanzadas sobre el lenguaje, el carácter innovador de estas ponencias reside más en los conceptos de base que en sus formas recursivas. Este doble carácter, por un lado, de vestidura gramatical y, por el otro, de intimidad mixta entre hermenéutica implícita y lingüística incipiente, sólo nos hace confirmar a Caro -desde nuestro juicio contemporáneo- como uno de los primeros autores colombianos en la *transición* entre dos tradiciones teóricas fundamentales, entre dos teorías del conocimiento. El traspaso teórico se da entre la anterior tradición filosófica moderna que esperaba encontrar en el *clásico sujeto-objeto* la más completa teoría del conocimiento humano y la tradición acogida por Caro que da una importancia central al *problema del lenguaje* para el mismo ejercicio de la práctica filosófica. El quiebre teórico, que se lee entrelíneas en los textos de Caro, es la renuncia a la búsqueda cifrada en el estudio de las facultades cognitivas, naturales y ahistóricas del hombre-sujeto para pasar a la afirmación de los estudios filosóficos centrados en la realidad lingüística como tradición histórica de la humanidad.

De todo el análisis sobre el lenguaje que hemos hecho, con ayuda de las ideas interpretativas del profesor Gonzalo Soto sobre San Agustín y de las nuestras sobre la obra de Caro, podemos postular una tesis clave de nuestro trabajo: en Caro existe una *concepción hermenéutica de la verdad*, en razón de que nuestro autor menciona que la *noción de substancia* -fundamental en toda la filosofía occidental para desentrañar la estructura misma del conocimiento y del ser- es interpretada como una *noción cuyo estado primario es el de una suposición lingüística heredada*, de una *palabra-concepto* o *proposición condensada-legada*, que requiere la participación de la conciencia histórica individual para poder *dictar su propio juicio o verbalización individual* sobre lo que pueda significar en el pasado y en el presente. Así, las palabras son necesariamente interpretadas por los hombres, mas su *origen es sobrenatural*, no fueron creadas por el hombre⁴⁶⁰, pero su carácter metafórico es connatural a la abstracción y espiritualidad lingüística; ésta reside en la tradición y el juicio

⁴⁶⁰ La cuestión del origen del lenguaje, de las palabras y su uso, no es un problema para Caro, lo fundamental es comprender su desarrollo, normas, regularidades y su capacidad expresiva. Acerca de esto, dice, "... las razones que presidieron a la formación primitiva del lenguaje se ocultan en edades donde reina el silencio, y sólo Dios, autor de toda creación, posee la llave de este altísimo misterio. Toda investigación histórica parte de un origen secundario: por manera que la razón en que se apoya el uso, cuando le explicamos con arreglo a otro uso anterior, es relativa; y así, caminando siempre en una región intermedia, incapaces de explicar el uso en sus orígenes, como creación, sólo hemos de estudiarle en sus desarrollos, como transformación". Miguel Antonio Caro, "Del uso en sus relaciones con el lenguaje", en: *Obra selecta, Op. cit.*, p. 25.

individual nace del entendimiento de los datos que ella provee, emerge del *datum* (lo que se da), hay pues un tipo de “circularidad hermenéutica” -implícita en los textos de Caro- que va de las partes al todo y de el todo a las partes, de la tradición al individuo y viceversa. La composición y explicación de la función de la proposición lingüística heredada como idea y expresada como concepto individual es la prueba de este circuito. Esta concepción es para nosotros lo más sugerente de Caro.

Ahora bien, así como el *uso lingüístico se transforma*, la *verdad histórica se transforma*, lo que nos lleva a pensar en una especie de dialéctica o circuito hermenéutico entre los significados del pasado y los del presente, coexistiendo siempre en la proposición humana. De tal manera, la búsqueda del sentido es una interpretación de la validez (de la verdad o falsedad) de las substancias o presuposiciones que fundan las proposiciones, o sea, se interpreta gracias a las ideas que se heredan, expresan y transmiten al interior de las proposiciones que forman las diferencias en el tiempo histórico. El acontecer humano se da a sí mismo como sentido interpretativo de sus mismas proposiciones lingüísticas espirituales, por eso, la verdad es una búsqueda que el espíritu humano en su libre albedrío debe emprender para corresponder con las formas originales que sólo Dios exactamente conoce; lo importante es buscar a través de *El Sentido* y no de *los sentidos*.

Por lo tanto, en Caro parece surgir una *nueva conciencia* de la pugna moral que subyace a todo hombre. En su caso, se trata de la búsqueda libre de las “verdaderas proposiciones” (teocéntricas, morales, espirituales) en medio de un mar de “falsas proposiciones” (antropocéntricas, inmorales, ateas, materialistas); el símil entre religión y lengua en su obra se mantiene como un escrupuloso fantasma que ronda por los más angostos e inmensos pasajes de sus textos. Su espectral lógica encuentra que debido a la finitud humana es posible enterarse de la contingencia del tiempo histórico en la variabilidad arbitraria del uso lingüístico vulgar, pero al mismo tiempo comprende la posibilidad trascendental de ennoblecer la lengua atesorando obras clásicas para la posteridad; en religión -nota nuestro autor- que los desvíos excesivos de la vanidad reformadora llevan a la apostasía de la verdadera palabra, a la luxación de la palabra canónica disgregando el mensaje evangélico, igualmente comprende el sentido de la inmutabilidad de la atemporalidad divina-fundamental en el “uso sacro” de la “palabra eterna” por parte de la Iglesia indivisible. Así mismo, la correspondencia interpretativa de la

criatura humana con la Divinidad nos lleva al progreso lineal hacia la verdad, la incongruencia con el Supremo Bien nos conduce a la secta falsa y al vicio blasfemo, la correspondencia interpretativa humana con los modelos clásicos nos llevan a la elevación sublime de la verdadera belleza, los desaciertos iletrados hacia la oscilación brutal de la historia como barbarie lingüística e incivilizada. El antagonismo entre la particularidad sectaria de ideas maniqueas sin arraigo y la universalidad de la idea del bien creer y del bien decir, permite distinguir los momentos históricos en que cada pueblo humano alcanzó o no la *unidad en la pluralidad*⁴⁶¹. Caro adquiere un *criterio histórico y filosófico mixto* para juzgar en que momento se aleja la humanidad de la nobleza de Dios y se acerca a la vulgar idolatría, cuando se aleja de la belleza del modelo clásico de la lengua y se acerca a la fealdad bárbara del dialecto amorfo. En lo lingüístico y en lo religioso, este criterio para encontrar el sentido de la historia pasada y la que se presencia, surge de examinar la palabra y la proposición; su orden y su desorden, su eufonía y su cacofonía “ideo-lógica”. La filosofía de la historia de Caro que presenta estos antagónicos puede hallarse dentro de su comprensión científica y filológica, baste como ejemplo este sugerente pasaje:

En la historia del desarrollo sosegado y naturales progresos de una lengua nacional, distingúense tres grandes períodos; uno bárbaro o anteclásico; otro literario o clásico; y otro, en fin, crítico o postclásico. En una misma época, como en está que alcanzamos, *pueden contemplarse como coexistentes y disputándose el predominio de la lengua, estas tres formas de ella misma, en diferentes clases sociales*: la continuación, o si se quiere, *vida póstuma*, del uso bárbaro, en la gente mísera y ruda que no pisa colegios ni abre libros; el esplendor literario, en los escritores que se forman, como en un taller, en el estudio

⁴⁶¹ Caro señala como dentro de la proposición lingüística es necesario identificar cosas que implícitamente distinguimos para componer un mensaje con sentido, debemos buscar la unidad en el lenguaje para encontrar la razón; esta ley se aplica independientemente de los contenidos y giros de la proposición, por tanto, si se da en el lenguaje y en toda proposición, entonces, Dios que es la unidad de todo lo perfecto en tres formas perfectas es el modelo ideal y original de nuestra razón perfectible. La unidad en la pluralidad, “Tan natural es esta noción al entendimiento, tan necesaria para pensar, que sin ella no puede formarse juicio alguno. La unidad sin pluralidad es absolutamente estéril: todas nuestras percepciones son compuestas; necesitamos multiplicar la unidad para concebirla y expresarla, es decir, para fecundarla. Por su parte, la pluralidad sin unidad es contradictoria.” Miguel Antonio Caro, “Ligera excursión ideológica”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 597.

de los *mejores modelos*; la *exactitud crítica*, en las escuelas de erudición y filología.⁴⁶²

Desentrañemos este fragmento académico en su contenido filosófico y, de paso, sacaremos una serie de consecuencias deducibles de este pasaje y de todo lo escrito hasta ahora. Bien, lo que parece una progresión ascendente y lineal no logra serlo, ¿Por qué?, la explicación está en el término “coexistentes”. Recordemos que no estamos hablando de categorías abstrusas, estamos hablando de las tres formas históricas (bárbara, clásica y crítica) *presentes* en todo momento y manifestadas *simultáneamente* por las distintas clases sociales que ejercen, nada más y nada menos, que el lenguaje de su lugar de origen. La lengua como imagen de sí mismos se hace consciente ahora (“*tres formas de ella misma*”) y se descubre su potencial político, el sujeto post-clásico tiene el nivel de consciencia histórico-hermenéutico más alto, sabe del pasado y del presente, es un político-académico que tiene la distancia crítica del tiempo a su disposición, tiene en potencia el futuro en sus manos desde la *vivencia del pasado existente en el lenguaje del presente*, es el hombre culto superior *por el extenso radio de su influencia cultural*: “Hablar según el uso, no es la misma cosa que escribir literariamente, ni conversación lo propio que literatura, entender lo que se escucha no vale comprender lo que se lee, y la concurrencia de leyentes, aunque menos densa, tiene un radio infinitamente más extenso que la de oyentes de toda especie.”⁴⁶³

En este punto, Karl Mannheim nos explica como la ideología conservadora-reaccionaria desarrolla una forma especial de concepción del tiempo histórico, que se contrapone a la linealidad progresiva del tiempo propia de la ideología liberal, en sus palabras, “Para esta concepción, la historia no puede ser ya pensada como una simple extensión de tiempo en línea recta ni puede consistir simplemente en continuar enlazando la línea que lleva desde el presente hasta el futuro con lo que vino desde pasado hasta el presente. La concepción del tiempo de que aquí se trata tiene una *tercera dimensión imaginaria*, que se deriva del hecho de que el pasado se experimenta como un presente virtual.”⁴⁶⁴

⁴⁶² Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje”, en: *Obra selecta, Op. cit.*, pp. 25-26. (la cursiva es nuestra.)

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁶⁴ Karl Mannheim, *Op. cit.*, pp.316-317. (La cursiva es nuestra.)

Existe en los postulados del tiempo histórico de Caro esa tercera dimensión imaginaria que concibe en el lenguaje del presente la vida del pasado como coexistente al intérprete actual, esta es una *conciencia histórica* avanzada al admitir que la historicidad pertenece a todos, a tres formas de individuos, a tres historias convergentes, gentes del día a día o bárbaros, genios-literatos y académicos-publicistas, la historia es coexistente y se divide no por fuerza externa -no por el método de análisis del historiador- sino por la acción venida desde el interior de estas tres fuerzas sociales; admitida la premisa de que el lenguaje no puede explicarse en su origen y que sólo podemos estudiarlo en su desarrollo y transformación, la consecuencia lógica es que dado el lugar correspondiente a la fe y a la Divinidad, también es reclamado el lugar activo y conflictivo de la Humanidad en el tiempo de la historia.

Para este sistema, la “cultura vulgar” de las masas informes debe ser moldeada y la fuerza potencial de su *desplazamiento* debe ser moralizada (clasificada, organizada, normalizada, instruida), su rol en la historicidad debe hacerse Historia Pública (nacionalizada, politizada, identificada) en nombre de la Civilización nacida de la acción elevada del arte y el saber. La clase social de los escritores clásicos⁴⁶⁵ aporta los modelos que dan la pauta de cómo hacer de esta empresa histórica de “dominación cultural” algo público (algo escrito, qué leyes se requieren); los académicos-publicistas e intelectuales políticos deben ser concientes de su ventaja histórica (de su distancia en el tiempo) postclásica o crítica para construir (crear la Academia y las instituciones públicas de gobierno) y dirigir el proyecto hacia el Bien Supremo, es decir, hacia la sociedad suprema y hegemónica de la humanidad civilizada universal. La tarea es re-fundar la labor de una civilización, lo prueba el hecho que Caro considere que el uso lingüístico bárbaro o anteclásico regrese a nosotros en una paradójica “*vida póstuma*”; este retroceso demuestra la existencia de una conciencia histórica que calcula los logros de una civilización pasada y los retos de una civilización presente; de allí, que haya una filosofía de la historia que consumar, es necesario reunir los antiguos rescoldos centelleantes del pasado en la incendiaria hoguera moderna del presente⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ Clase social entendida por nivel en conocimientos.

⁴⁶⁶ Karl Mannheim explica como para el pensamiento ideológico conservador “El sentido del tiempo de esta forma de experiencia y pensamiento es completamente opuesto al del liberalismo. Mientras que para el liberalismo el futuro lo era todo y el pasado nada, la forma conservadora de experimentar el tiempo encontró

Si llenamos de contenido el esquema anterior encontraremos en Caro la claridad académica, política y filosófica para emprender un proyecto misional consistente no tanto en ilustrar con urgencia la esencia social de las masas, sino en detener su avance hacia la adquisición de una consciencia histórica revolucionaria ofrecida por la civilización rival ilustrada y revolucionaria (Voltaire, Condorcet). Este reaccionario católico ya es consciente de que las masas son consideradas en su época como una fuerza activa e histórica; su arbitrariedad informe es peligrosa para los modelos clásicos, pero su formación liberal lo es más aún; las masas no deben pasar del mundo anteclásico al mundo moderno anti-clásico que es, para colmo de males, revolucionario y, peor aún, francés⁴⁶⁷.

Las Academias de la Lengua española deben reunir primero a los sabios y críticos; preservar los tesoros de la historia de la civilización modélica latina, única inspiración digna y única *genealogía visible en la oscuridad de los siglos* para el proyecto de restauración de la civilización neo-latina católica; propender porque la acción social del intelectual deba ser acción política pública.

Por los motivos expuestos, los modelos clásicos, para protegerse y anticiparse a los modelos de sus rivales, deben ser enseñados al sujeto histórico moderno universal llamado *humanidad* -este concepto debe incluir a muchos pueblos y naciones- que tiene como contrincante, otra pluralidad de humanidades en pueblos no-católicos (variaciones de países protestantes). Así, si el concepto divino de Dios y la universalidad de la civilización cristiana católica se fracturaron ya hace más de trescientos años con el Renacimiento y la Reforma Protestante⁴⁶⁸, la única solución para Caro es responder ante estas fracturas desde

la mejor corroboración de su sentido de la determinación en su descubrimiento de la importancia del pasado, en el descubrimiento del tiempo como creador de valor”. Karl Mannheim, *Op. cit.*, p.316.

⁴⁶⁷ Frédéric Martínez nos cuenta que la regeneración fue un proceso que destacó por una mutación del discurso público encaminado a legitimar el poder político, esta nueva legitimación discursiva se inició con la reacción ideológica ante la imagen de “amenaza social” que representaba el radicalismo en Colombia y sus afinidades con la “subversión del orden nacional” que portaban las *utopías francesas* venidas de la revolución de 1848. El primer programa político del partido liberal colombiano en 1849 es considerado por Caro como una “contaminación revolucionaria” que se extiende hasta los radicales por espíritu de imitación, “Los principales ideólogos de la Regeneración se niegan a ver en la situación política de 1849 otra cosa que el producto directo de la influencia revolucionaria francesa. (...) Caro en su último discurso presidencial en 1898, vuelve a su tema favorito de la contaminación revolucionaria desde Francia: no solamente la joven generación liberal de 1849 sino también el viejo general Mosquera quien: “despojó a la Iglesia de sus bienes, y persiguió al clero por los métodos de la Revolución Francesa” fueron culpables del pecado de la imitación política.” Frédéric Martínez, *Op. cit.*, p. 436. La regeneración siembra en la opinión pública una crítica de los modelos importados del liberalismo radical calificando de jacobina su posición anticlerical.

⁴⁶⁸ Edgar Morin, afirma que “La Reforma, que en sí misma era plural, introdujo el pluralismo religioso en el seno del cristianismo occidental. Se instauran así, entre variantes de la misma fe, antagonismos y rivalidades

la modernidad decimonónica y crear un molde de nación que absorba los modelos clásicos y la universalidad católica, ya que ni siquiera con el imperialismo de Carlos V (1500-1558) pudo, la catolicidad, recuperar su terreno perdido. En definitiva, la misión católica carista no puede ser un dominio territorial físico, debe ser completamente espiritual en el ámbito nuevo de la construcción republicana de la nación colombiana y de la legitimidad científica del saber.

La filosofía de la historia debe considerar científicamente al lenguaje y teológicamente a la moral, pero han de identificarse, algunas veces, para encontrar la *unidad en la pluralidad*, “Y si saliendo del campo puramente literario, subiésemos a fuentes más altas, ¿qué no diríamos del *orden moral*? ¿Quién no ve la *influencia benéfica* que tienen en las letras la nobleza de sentimientos y la suavidad y pureza de costumbres?...”⁴⁶⁹

Estas son algunas consecuencias de los conceptos caristas que hemos sometido a la reflexión según nuestra interpretación de varios textos de Caro y, muy especialmente, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje” y “Ligera excursión ideológica”; ellos desprenden de sí una *nueva conciencia histórica de la oscilación histórica*, y cada época posee entonces una forma típica de la *hermeneia lingüística del mundo que fluctúa en el tiempo en forma de una coexistencia interpretativa*; así que encontrar en estas fluctuaciones del tiempo histórico la verdad y la falsedad propias de las distintas interpretaciones de los pueblos y naciones es tarea del Caro teólogo, no obstante, lo relevante aquí es que el Caro filólogo reconoce ya un ejercicio de interpretación de cada pueblo expresado en su lengua histórica, y de ésta reconoce el aporte controvertido, que para su propia concreción, hacen los distintos grupos y clases sociales que la componen.

Tal concepción modifica, por más que se busque una verdad histórica suprema y recta, *la conciencia histórica sobre la verdad como algo sometido a la interpretación*; así, aparece una “ciencia histórica” que describe una pluralidad de imágenes de la historia que cada pueblo trata de encaminar con su propio intento de unificarlas en una filosofía de la historia; a la vez, se hace visible la pretensión de cada pueblo de realizar una historia finalista que incluya a sus vecinos como bárbaros o civilizados, iluminados u oscurecidos.

que rompen definitivamente la unidad religiosa de la cristianidad de las Cruzadas y las catedrales, y sólo se mantiene un diálogo secreto entre las Iglesias que cierran sus puertas unas a otras.” Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 68.

⁴⁶⁹ Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje”, en: *Obra selecta, Op. cit.*, p. 43.

Surge entonces la idea de que hubo una interpretación, unos rasgos y una versión de la historia en los distintos pueblos, la interpretación de los griegos fue lo que los hizo griegos, la de los latinos los hizo latinos, la de los germanos los hizo germanos, la de los franceses los hizo franceses⁴⁷⁰. Sin embargo, en Caro lo definitivo moralmente es que toda esta variedad de juicios interpretativos de los distintos pueblos implica, pues, que esta diversidad de imágenes históricas sean correspondientes o no con la Verdad genuina del cristianismo, es decir, con la civilización católica.

Es necesario hacer una importante salvedad sobre el pensamiento de Caro, que consiste en que nuestro autor defiende la visión católica y teleológica de la historia propia del cristianismo; para él, la religión católica es la *civilización universal preeminente y privilegiada sobre las culturas particulares extrínsecas a este telos histórico*; todo ello sitúa a Caro muy distante de la concepción romántica de la verdad como una forma sentimental de la cultura y costumbres de cada pueblo, lo pone distante de considerar la validez histórica viviente de las distintas religiosidades y mitos de los hombres, pero sobre todo lo aleja de la idea de la fe como una vivencia interior. No obstante, el estudio del lenguaje por parte de Caro como mediación interpretativa entre la proposición tradicional latente y la proposición individual patente, cuya relación recíproca es la expresión de la interpretación humana en general, demuestra una conciencia histórica con una “visión hermenéutica”; según la cual por medio del examen del “uso lingüístico” propio de cada pueblo, del uso vulgar y del uso culto puede identificarse los patrones de interpretación que cada uno de ellos establece en relación con la verdad. El criterio histórico de Caro se interesa básicamente en examinar la interpretación de lo ético, estético y político que los demás pueblos han legado a la historia a través de su reflexión moral, de sus obras literarias y de su pensamiento político.

El reto del cristianismo católico de Caro no es desconocer arbitrariamente el sentido de otras culturas y filosofías -al menos las occidentales- para defender ciegamente la validez total de su fe; lo que quiere es demostrar la racionalidad universal de su fe en medio de las distintas racionalidades culturales sobre la fe y la moral. Quizá podamos arriesgarnos a decir que el *microcosmos católico medieval* en Caro se ve modificado por el sólo hecho de

⁴⁷⁰ En este punto, se perfila la idea de una conciencia histórica de la verdad en cada pueblo que ha interpretado con su lengua (y éste es su distintivo) su realidad en el tiempo, y puede emparentarse *parcialmente* todo este pensamiento que se desglosa de la obra de Caro con el *Zeitgeist* (el espíritu de la época) de los románticos alemanes, que además eran en su mayoría -al igual que Caro- filólogos.

ser un habitante del mundo moderno, aunque de las antípodas (América), pues parece estar ya en el juego de las *cosmovisiones*, sólo que en el caso suyo, la *civilización católica* tiene la tarea de *refutar e interpretar* una a una las cosmovisiones y soportar ser tildada como una más de ellas⁴⁷¹. Martin Heidegger demuestra que en la modernidad emerge una crisis de la divinidad del cristianismo, que le obliga a una readaptación, fragmentación y conversión en una cosmovisión o concepción de mundo que termina por volverse objeto de estudio de la exploración histórica y psicológica:

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y a los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en

⁴⁷¹ Heidegger explica como la cosmovisión o visión de mundo es un invento moderno de la antropología filosófica del siglo XVIII que proyecta distintas posiciones del sujeto humano ante la historia, distintas formas de representarse la imagen de la historia; en el catolicismo es totalmente contradictorio e inviable a su universalidad ser una imagen más del universo con el hombre como base de la vivencia: “El arraigo cada vez más exclusivo de la interpretación del mundo en la antropología, que se inicia a finales del siglo XVIII, encuentra su expresión en el hecho de que la posición fundamental del hombre frente a lo ente en su totalidad se determina como visión del mundo. Fue a partir de esta época cuando dicha palabra se introdujo en el uso lingüístico. En cuanto el mundo se convierte en imagen, la posición del hombre se comprende como visión del mundo (...) Al igual que cualquier tipo de humanismo resultaba inadecuado para los griegos y que en la Edad Media era imposible una visión del mundo, del mismo modo también resulta absurda una visión católica del mundo.” Martin Heidegger, “La época de la imagen del Mundo”, en: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 92.

Las idea de cosmovisión o “visión de mundo” es exclusiva de la modernidad, pues igual ocurre con el mundo antiguo griego que no pudo haber producido una pluralidad de humanismos o de imágenes de hombres con vivencias libres y racionales; el humanismo renacentista tiene un ideal de la libertad griega con la que interpreta y reconstruye al mundo griego, pero no significa que esta imagen reconstruida de la historia, precisamente posible por el humanismo moderno, sea la realidad de la relación antigua de los griegos con lo ente o, en otras palabras, la antropología filosófica es imposible antes de la emergencia de la modernidad: del humanismo, del Renacimiento y especialmente de la Ilustración.

una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito.⁴⁷²

Caro tiene que asumir esta crisis de desdivinización de lo sacro. En la Edad Moderna, la religión es una vivencia interna personal, por eso nuestro autor comienza la batalla por exponer la preeminencia fundamental de un Dios universal que es enseñado por una Iglesia universal en la Colombia reformada por los liberales radicales. El objetivo esencial de Caro fue demostrar la *racionalidad de la fe* tomando el camino difícil de la apología filosófica y dogmática de la universalidad católica. Este es el mundo conflictivo en que aparecen los liberales de “autoridad no es razón”, los que con solas razones pretenden fundar un sistema del mundo; por su parte, los católicos que defienden la fe en sí misma, que son a quienes contesta el liberalismo, son contestados ambos por Caro que revive el debate enérgico de la *dialógica* explícita entre *fe y razón*. Lo cierto es que reaccionarios tradicionalistas y liberales radicales tienen el mismo problema de buscarle un fundamento a su filosofía de la historia ante la visión de mundo antagónica y, a la vez, han de buscarle por adecuación un fundamento a la Nación que debe fundarse sobre su propia soberanía, sobre sí misma. La modernidad inaugura la autonomía de los saberes, los campos de especialización, la falta de fundamentos y la búsqueda interminable de los mismos, por eso, volviendo a Morin:

Todo aquello que se separa se autonomiza, y una vez perdido Dios, fundamento de los fundamentos, todo aquello que se autonomiza busca, cree encontrar su fundamento en sí mismo. La razón encontrará así su fundamento en su coherencia lógica, su pertenencia crítica, su aptitud para dar cuenta del mundo, la naturaleza encontrará en sus propias leyes que obedecen a la ley suprema del determinismo. La ciencia lo establecerá en el veredicto irrefutable de sus experiencias. El hombre lo buscará

⁴⁷² Martin Heidegger, “La época de la imagen del Mundo”, en: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 76. Los otros cuatro fenómenos esenciales de la Edad Moderna son: 1. la ciencia como investigación, 2. la autonomía de la técnica mecanizada, 3. el arte entendido en el campo de la estética como vivencia y expresión de la vida del hombre, 4. el quehacer y obrar humano concebido y realizado como cultura. Véase, *Ibid.*, pp. 75-76.

en su propia razón (*Sapiens*) y su dominio técnico (*Faber*) y el humanismo lo captará en el hombre sujeto, en medio de un mundo de objetos (...) y la Nación, finalmente, se funda en su propia soberanía. Una vez perdido Dios-fundamento, el pensamiento laicizado se ve llevado a universalizarse, es decir a buscar los principios válidos para todo el universo, cualquier hombre, cualquier sociedad. Sin embargo, y ésta es otra originalidad de la cultura europea, las tentativas de re-fundamentación no encontrarán ningún principio absoluto ni ninguna evidencia incontestable para todos.⁴⁷³

La racionalidad de la fe carista toma fundamentos de la ciencia y de la fe; se apoya en argumentos lingüísticos y filológicos, algo completamente particular para la época en Colombia, gracias a esa *conciencia afirmativa del lenguaje como medio de existencia de las tradiciones humanas y sus acepciones de mundo*. Caro quiere demostrarnos que las interpretaciones míticas, paganas, heréticas, liberales, anticatólicas y modernas de la verdad (en la religión, en lo político, en lo filosófico) son, en tanto interpretaciones históricas, una *mala y desviada interpretación de la verdad absoluta y divina*.

En este sentido, el acto de interpretación de Caro se funda en cierto “humanismo de orden latino”, que se empeña en la rehabilitación de la patrística y la literatura clásica romana, por medio de una idea de civilización universal verdadera que la Iglesia a protegido desde la antigüedad y que cultiva aún en la modernidad. Esta civilización universal debe imponerse sobre las ideas ilustradas y liberales que no reconocen el valor de lo clásico, pues, se han embelesado con las ciencias naturales modernas que se supone representan la libertad de la razón natural. Para Caro el cultivo de la ciencia y las artes siempre ha sido amparado por la misión civilizadora de la Iglesia, que ha permitido el perfeccionamiento de la razón y el fortalecimiento de la fe desde la antigüedad hasta la modernidad, sus misiones se han extendido a otros pueblos o “culturas bárbaras” que no poseen, para Caro, ni siquiera el germen de la idea de lo clásico literario, pues son fragmentarias y amorfas.

En Caro implícitamente la universalidad de la estética literaria pagana romana es tomada en su grandeza dorada y fusionada con la universalidad romana de la Iglesia

⁴⁷³ Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 70.

apostólica del Verbo divino. En Caro, no interesa la forma de un humanismo crítico que se ocupa de contrariar las ideas del cristianismo ortodoxo católico, no le interesa el humanismo ético que va forjando un antropocentrismo filosófico por medio de una peculiar rehabilitación crítica de la fuente griega; de sus “filosofías naturales”, de sus filosofías morales -como el epicureísmo-, de sus mitos paganos idealizados, tal como ocurre con la filología alemana que mantiene desde fines del siglo XVIII este sentimiento vivo de la antigüedad griega en su inmensa magnitud⁴⁷⁴. De esta manera, el humanismo de Caro se preocupa por una rehabilitación de lo clásico pero dentro del marco de un tradicionalismo católico; le interesa el valor literario de los antiguos romanos en su valor intrínseco como alta expresión estética que no entra en contradicción con lo mejor de la estética religiosa de los escritores católicos.

La obra de Caro, al estar armada de esta *filología hermenéutica de orden latino-católico*, logra reconocer que los paganos clásicos como Virgilio, Horacio, Quintiliano, Cicerón, Seneca..., se acercaron a la verdad moral de la religión, con su *romana hermeneia del mundo*, pero no pudieron alcanzarla totalmente por la falta de Cristo; Un ejemplo de este pensamiento escalonado sobre el paso gradual de la humanidad pagana a la humanidad cristiana, de la virtud romana clásica a la virtud cristiana católica, lo encontramos en el siguiente pasaje:

... a la esperanza de Virgilio, cuando *adivinaba* que una generación de oro debía poblar el mundo, y finalmente a las frecuentes alusiones del Nuevo Testamento al advenimiento de una gente, generación o raza espiritual, que después ha resultado ser y demostrándose ser la iglesia católica⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Edgar Morin dice que la rehabilitación de la fuente griega se inicia con el humanismo del Renacimiento, así, la virtud original de esta época en lo venidero se convierte en algo permanente en el trasegar europeo, pero es la Alemania del siglo XVIII el lugar de mayor aprovechamiento estético y filosófico del mundo griego: “Las más creativas se producen, a fines del siglo XVIII, desde aquello que se convertirá en el foco más ardiente de la cultura europea: Alemania, Goethe, Hegel, Schelling, *descodifican nuevamente*, cada uno a su manera, *el mensaje griego*. Hölderlin vuelve a traducir *Edipo Rey* y *Antígona*, celebra de modo sublime a Dionisos y Heracles, exalta el combate griego por la libertad (*Hiperión*, *La Muerte de Empédocles*). Más tarde, Nietzsche descubrirá la dialógica profunda, hasta entonces ignorada, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, y Heidegger, por último, reabrirá la cuestión primordial del ser, remontándose desde Aristóteles y Platón hasta los presocráticos.” Edgar Morin, *Op. cit.*, p. 75.

⁴⁷⁵ Miguel Antonio Caro, “La raza latina”, en: *Obras*, tomo 1, *Op. cit.*, p. 736. (La cursiva es nuestra.)

Sin embargo, más allá de la relación simbólica entre la grandeza estética de la Roma pagana y de la Roma cristiana, el *merito genuino* de los romanos paganos fue lograr descubrir *verdades de razón mundana*, gracias a ellas podemos disfrutar del mejor modelo clásico en el campo de las Bellas Artes: en lo literario, en lo estético y, en buena parte, en lo filosófico.

Horacio, según Caro, era aristocrático no por haber poseído riqueza material sino por haber poseído espíritu de estudioso y literato; la posición política de Horacio es irrelevante cuando se sabe que fue de los mejores cultores de la lengua latina. Era aristocrático porque en los términos de hoy sería un académico, “... le juzgamos en lo tocante a opiniones literarias, según la letra y el espíritu de las obras que nos legó él mismo, hemos de confesar que Horacio en tales materias era eminentemente aristocrático –lo que hoy llamaríamos académico.” y prosigue Caro en el mismo texto, para quien, su valor académico es el modelo clásico a seguir en el presente, pues, lo aristocrático del arte es estar separado del vulgo, “... acostumbrase Horacio a mirar el ideal de lo verdadero y de lo bello, como puesto y levantado muy por encima de las opiniones vulgares y de los gustos frívolos de veleidosa plebe. Pudo la pobreza, alejándole de objetos extraños a sus disposiciones naturales, impulsar su genio estimulándole a escribir versos.”⁴⁷⁶

Recordemos que la inteligencia de Caro marcaba una diferencia entre el dominio de lo público político por la gente letrada y culta y la participación siempre subsidiaria del pueblo. Es curioso observar que Caro denota explícitamente en sus textos, casi a la manera del *hombre público romano*, la importancia de la *voz popular* para la verdadera política pública, pero en su debida medida, pues esta *voz popular* era de los incultos y analfabetos que estaban marcados por una esencia de lo “*anteclásico*” que los convertía en seres amorfos, fragmentarios, inestables o, como los solían llamar Caro y Cuervo, en sus correspondencias, esa ralea de gente zafia y sin educación alguna. Malcolm Deas expone un ejemplo del pensamiento de Rufino José Cuervo en su texto *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, cuando Cuervo manifiesta su preocupación por la alarmante incidencia negativa del habla vulgar en el lenguaje de las gentes cultas, “... el roce con gente zafia, como, por ejemplo, el de los niños con los criados, y los trastornos y dislocaciones de las capas sociales por los solevantamientos revolucionarios, que encumbran aun hasta los

⁴⁷⁶ Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje”, en: *Obra selecta, Op. cit.*, p. 18.

primeros puestos a los ignorantes e inciviles, pueden aplebeyar el lenguaje generalizando giros antigramaticales y términos bajos.”⁴⁷⁷

El desnivel social del lenguaje tiene una consecuencia más allá de la simple corrupción del idioma, mejor aún, no es ninguna consecuencia, sino que ese desnivel es la premisa por la cual es posible el ejercicio del poder político y la preeminencia de las personas cultas en la dirección de lo público. En la opinión de Caro se entiende que la *voz del pueblo* encarna la lengua castellana en su “uso vulgar” por lo que requiere un necesario control civilizatorio. La civilización debe regular la evidente variedad cultural que ve venir claramente el filólogo, así la corrección resulta de una dialéctica, casi despótica, que debe descender desde *la polis* o *metrópoli* hacia los dialectos o protodialectos del ámbito global hispánico, que incluye a América. Las academias de la lengua castellana tienen la función como instituciones modernas de instaurar públicamente el molde clásico de la *lengua castellana de los españoles de aquí y de allá*, de enseñar y mantener un *modelo de lo clásico* propio del “uso literario” de los grandes escritores romanos y de los eméritos escritores españoles, que con su literatura facultaron el castellano con los mejores fundamentos de las letras doradas latinas forjándolo como “la lengua de los españoles”.⁴⁷⁸

Este reconocimiento y comprensión histórica de la buena interpretación de los antiguos paganos, como Horacio, acerca de la naturaleza de la verdadera belleza, se establece en un tipo de precepto necesario para la conciencia individual del estudioso del presente, del verdadero académico, lo que nos indica una conciencia histórica que dialoga con los agentes del pasado como no-pasados, una conciencia de lo histórico indiferente a las críticas de la filosofía de la historia volteriana. La Historia para Caro, digámoslo así, *está regida por una idea de un modelo de lo clásico como modelo privilegiado de Razón Histórica*, cuyo tipo ideal en lo moral consiste en una neo-romanización católica del mundo. Pero, para lograr tal misión universal, los vestigios violentos de la Roma pagana deben ser suprimidos y sólo elevar los grandes principios espirituales recuperados y guardados en la Roma cristiana. Al respecto, dice Caro,

Fue Roma antes de Cristo el centro de la civilización material
que había de unificar a los pueblos por la espada, y hoy es el

⁴⁷⁷ Citado en Malcolm Deas, *Op. cit.*, p. 40.

⁴⁷⁸ Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje”, en: *Obra selecta, Op. cit.*, pp. 38-40.

centro de la civilización cristiana que identifica a los hombres por la idea. Entonces venció a los fuertes; hoy persuade a los sabios; y si entonces los fuertes la llamaron señora, hoy los sabios la apellidan madre.⁴⁷⁹

El concepto de lo clásico en Caro, es algo así, como una civilización armada de lo mejor de la comprensión histórica de la verdad (estética o “verdadera belleza literaria”, filosófica o “verdaderas doctrinas sabias”) y de sus más insignes académicos o escritores (clásicos romanos y españoles). Estas armas civilizatorias deben servir para “aculturar” (o convertir) a las más rezagadas “culturas” o pueblos a los patrones universales clásicos que llevan hacia la perfección racional, estética y moral⁴⁸⁰. Al considerar lo anterior, como riesgo adicional a nuestra tesis de la comprensión hermenéutica *sui generis* de Caro, hemos de afirmar, que nuestro autor siendo incapaz de escapar al poder de los *metarelatos* o de producir una filosofía de la historia desarrolló su propia idea moderna del progreso humano, como posición *reaccionaria a los humanismos modernos anticatólicos y ante la antropología filosófica ilustrada*.

Al enfrentarse a la moderna idea del progreso indefinido e ilustrado, Caro tiene que *actualizar su discurso* ante la pretendida *exclusividad científica del liberalismo*, esta acción de contemporizar sus argumentos para poder recalcar el valor imperecedero de lo clásico es la motivación esencial de su ideal de progreso, que no se mide por el desarrollo de la *técnica* y de la instauración de una *subjetividad trascendental* o *subjectum eminente* como sujeto de la historia, que ha de dominar la naturaleza y la sociedad gracias a que se da a sí mismo la libertad de su razón como medida y representación coherente de todo lo existente⁴⁸¹. Para Caro, la civilización del progreso se mide por la reconstrucción histórica

⁴⁷⁹ Miguel Antonio Caro, “La raza latina”, *Op. cit.*, en: Obras, tomo 1, p. 737.

⁴⁸⁰ H-G. Gadamer expone que más allá de la noción normativa y estilística de lo clásico, de las obras consideras clásicas, existe una extraña apariencia de “atemporalidad” que produce una fascinación especial para los estudiosos, la razón de esta permanente actualidad viene dada por la elocuencia potencial del mensaje de la obra clásica ante cualquier público, “Esto es justamente lo que quiere decir la palabra ‘clásico’: que la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada.” Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, *Op. cit.*, p. 359.

⁴⁸¹ Heidegger explica que la modernidad al convertir el mundo en imagen y representación, con el hombre como centro de referencias, produce la posibilidad progresiva de posesionarse del mundo y de afianzar su posición de sujeto preeminente, “Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto mas subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzaré el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación

del mundo de los clásicos latinos y españoles, por la perfección literaria en el arte y en la defensa del “uso literario” del idioma, uso que debe incluir tanto la claridad de las raíces latinas como la belleza del castellano culto del siglo de oro español; este “uso literario” debe repeler el corruptor “uso vulgar”, por tanto, el “uso clásico” de la lengua castellana es exhibido como orgullo *patriótico* a nivel transnacional hispanoamericano, por medio del invento moderno de las academias de la lengua que son su nodriza.

La nación de Caro es una nación compartida entre países hermanos, porque históricamente el mundo hispanoamericano, no fue para él en absoluto, un conglomerado de culturas anárquicas y dialectales sino una civilización con un centro definido; después de la independencia, quebrado el vínculo con ese centro capital, las academias se postulan como la forma de restaurar la cabeza de la civilización hispánica mal herida en sus extremidades, “Entretanto el interés de mantener la unidad de la lengua, que de diversos pueblos independientes que la hablan y cultivan, forma una nación, una sola patria literaria, demanda que los diferentes miembros de esta colectividad demuestren con signos visibles que pertenecen a un cuerpo y que tienen cabeza...”⁴⁸². La Asociación de Academias de la Lengua Española y su Real Señora Madre son la última esperanza de la unidad y de la universalidad de la *civilización hispánica*.

Para Caro -podemos interpretar nosotros- el quehacer filosófico en el progreso nacional se mide por el dominio retórico y dialéctico de la novedad abelardiana de la *quaestio*⁴⁸³, aplicada sutilmente en los temas modernos: la identidad cultural del Estado-

del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología.” Martin Heidegger, “La época de la imagen del Mundo”, en: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 91.

⁴⁸² Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje”, en: *Obra selecta, Op. cit.*, pp. 39-40.

⁴⁸³ El profesor Gonzalo Soto muestra como en el siglo XII la figura de Pedro Abelardo se convierte en el polemista dialéctico más innovador de la Edad Media y en el referente pionero de los más grandes pensadores medievales; su legado será asumido por la universidad medieval y por el mismo Santo Tomás de Aquino. Su originalidad reside en trasladar las disputas dialécticas filosóficas al ámbito hasta entonces bastante inmóvil de la teología. Abelardo explica que la discusión no debe centrarse en una cita compilatoria de las *auctoritas*, este ejercicio nemotécnico conocido como *lectio* para él, era totalmente anti-dialéctico, lo importante era el encuentro de argumentos en torno a las bases aportadas por la *lectio* para llegar por medio de la interpretación activa a la *quaestio*, sin reducirla a la *sententia*, lo importante era el *ingenium* de los dialécticos, “la violencia que la *ratio* como interpretación desde la *quaestio* hace.” Por eso “quedarse en la *lectio* es mero acumular sentencias o dichos. Discutir éstos, crear el debate, generar la polémica, mostrar su verdad o falsedad, he aquí el ejercicio dialéctico sobre los textos.” Gonzalo Soto Posada, “Lógos y Éros en la Historia Calamitatum de Abelardo”, en: *Diez aproximaciones al medioevo, Op. cit.*, pp. 48-50.

Identificamos plenamente la figura católica de Caro con la figura dialéctica abelardiana, su admiración por Santo Tomás de Aquino -heredero del *lógos* abelardiano- y su capacidad lógica argumental no es gratuita. Tal vez la historiografía y sus mismos contemporáneos lo han tratado de identificar como un cristiano medieval del “*magíster dixit*” basado en el ejercicio de la *lectio* y la *sententia*, pero esto sería negarle

Nación o el reto de los nacionalismos, el problema entre fe y razón, la polémica en torno a la separación de la Iglesia y el Estado junto con la secularización de la vida pública y del mundo educativo. La “*quaestio* de Caro” aparece como el medio ideal en el espacio intelectual de la prensa decimonónica, para *demostrar las verdaderas ciencias morales y políticas sin contradecir las verdades teológicas fundamentales de la religión*, porque ésta es la que sirve de garante para mantener el orden social y la progresión civilizadora como cultivadora de la *razón crítica* y de la *fe crítica*, en el sentido de una *crítica reaccionaria ante la razón laica moderna*.

Terminemos nuestra exposición con un pasaje de Caro que sostiene que es la lengua clásica castellana, la misma que es protegida y regulada por la Real Academia Española en su “uso literario”, la verdadera garante de nuestro nexo real con la historia de Europa, además de constituir nuestra vía intelectual para interpretar con belleza varios de los acordes atonales de la compleja orquestación moderna:

Si en vez de esta noble lengua neolatina, hablásemos la lengua mosca, o cualquiera otra de las innumerables que pululaban en América antes de la conquista, vivas aún algunas de ellas, alumnas todas del uso, y no adornadas de gloria literaria, ¿podríamos orar y escribir, versificar, filosofar, discutir, como ahora a nuestro sabor y a nuestras anchas; y con pensamientos tan oscuramente concebidos cuanto confusamente expresados nos sería permitido, ni por asomos, ni en la esperanza, tomar parte en el concierto de la civilización moderna? ¡No, señores! *Participación tan gloriosa, sólo se nos concede a condición de usar de una lengua clásica, la castellana*, que no solamente es tal, sino leonesa y riojana, y calderoniana y cervántica; no la lengua del vulgo, del trato común y del comercio, sino la propia de escritores clásicos de la nación española.⁴⁸⁴

a Caro su *ingenium* de empeñarse en la difícil reactualización moderna de la vigencia y peso de las *auctoritas*, reinterpretadas siempre desde la *quaestio* abierta por sus contrincantes liberales, a los que muy dialécticamente respondió con la *ratio* y no con el simple *usus* de la *lectio*.

⁴⁸⁴ Miguel Antonio Caro, “Del uso en sus relaciones con el lenguaje”, en: *Obra selecta, Op. cit.*, pp. 36-37.

En conclusión, la estrategia discursiva de Caro es moderna en tanto se apoya en las nacientes “ciencias del lenguaje” y en sus aportes a una nueva forma de conciencia histórica nacional; la construcción de nación se moderniza con la búsqueda de una identidad estética autónoma y propia de la lengua nacional. El Estado nacional no busca ya en abstracto un criterio científico para promulgar el derecho a la libertad, sino que la idea de una identidad nacional concreta se encuentra en el fondo de ideas que representan los actos autóctonos de los portadores masivos de la patria, o sea los hablantes de la lengua castellana en Colombia. Por eso, Caro encuentra, según esta lógica ideológica, que en su país los sentimientos religiosos católicos son “naturales” a la soberanía popular que legitima a la ciudadanía y al gobierno, éstas dos últimas figuras esenciales del poder político han de expresarse obligatoriamente por bien de su propia soberanía nacional en la lengua de sus ancestros, que es la maestra de sus costumbres y la que hace viable la expresión -y lema de la Academia-: ¡la lengua es la patria!

De tal manera, la patria es pulida por la academia de los letrados para regular y mantener su originalidad. La identidad es más importante que la libertad, ésta se considera subsidiaria del reconocimiento de la identidad nacional como sinónimo de la reconciliación cristiana, del orden social y de la regeneración del país. De ahí la compatibilidad del segundo lema al que se adscribe Caro, “libertad y Orden”.

Colofón

Como conclusión a la presente investigación, vemos que a pesar de las particularidades históricas, el horizonte de comprensión de la historia de Caro como constructo lingüístico-cultural, debería recuperarse para la concreción de los criterios de la historiografía contemporánea, pues aún hoy existen trabajos que tratan de reducir la historicidad a la mera descripción compilatoria de los “hechos” como si estos fueran independientes de los discursos e ideologías que existen en el lenguaje y hacen posible el fenómeno histórico. Por el contrario, casos como las narrativas tradicionalistas y sus consecuencias históricas, hacen visible que todo acontecer material de la sociedad -como el problema de la gobernabilidad de un Estado o la organización de una nación- accede a la realidad humana en forma de lenguaje y como lenguaje; de ahí que suene retórica y

sofistica la imparcialidad del historiador para con la *lectura* de los hechos, puesto que, de hecho, su propio discurso narrativo va contribuyendo a la configuración misma del acontecer factual del propio tiempo histórico.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Archivo Histórico de Medellín, Fondo Consejo Municipal, Asuntos sobre la instrucción pública, año 1900.
- Caro, Miguel Antonio, “Filosofía, religión, pedagogía”, en: *Obras*, tomo I, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962.
- -----, *Ideario Hispánico*, Bogotá, Instituto Colombiano de cultura hispánica, 1951.
- -----, *Obra selecta*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1993.
- -----, *Estudios constitucionales y jurídicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986,
- Núñez, Rafael, *La reforma política en Colombia*, tomo IV, Bogotá, Biblioteca popular de cultura colombiana, 1946.

Fuentes secundarias

- Balmes, Jaime, *De las ideas*, Buenos Aires, Aguilar, 1955.
- Bushnell, David, *Ensayos de historia política de Colombia*, siglos XIX y XX, Medellín, La Carreta, 2006.
- Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura: ensayos sobre historiografía hispanoamericana del siglo XIX*, Bogotá, Ed. TM Editores, Banco de la República, Colciencias y Universidad del Valle, 1997.
- Condillac, *Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1956.
- Condorcet, Jean Antoine, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- Deas, Malcolm, *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1993.

- -----, *La Regeneración y la Guerra de los Mil Días, Aspectos polémicos de la historia colombiana del siglo XIX*, Bogotá: Fondo cultural cafetero, 1983.
- Delpar, Helen, *Rojos contra azules: el partido liberal en la política colombiana 1863-1899*, Bogotá, Procultura, 1994.
- Descartes, *Discurso del método y reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, Orbis, 1983.
- Echeverri, Jesús Alberto, *Proceso de constitución de la instrucción pública. 1819-1835*, Medellín, UDEA, Ed. Copiyepes, 1984.
- Ferrater Mora, José, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I: Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- -----, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.
- González, Fernán, *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, CINEP, 1997.
- Guerra, Francois-Xavier, *Modernidad e independencia: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1993.
- -----, *Inventando la Nación*, México, FCE, 2003.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Cuadernos Taurus 21, Taurus ediciones, 1970.
- -----, “La época de la imagen del Mundo”, en: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- -----, *La pregunta por la cosa*, Barcelona, Orbis, 1986.
- Herder, Johann Gottfried, “Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad”, en: *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982.
- Jaramillo Uribe, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Ed. Temis, 1982.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1990.

- Loaiza Cano, Gilberto, *Manuel Ancizar y su época: biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*, Medellín, Editorial UDEA, fondo editorial EAFIT, 2004.
- Londoño Vega, Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Mannheim, Karl, *Ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1958.
- Marquinez Argote, Germán, (coordinador editorial), *La filosofía en Colombia - historia de las ideas-*, Bogotá, Editorial El Buho, 1997.
- Martínez, Frédéric, *El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República, 2001.
- -----, *En los orígenes del nacionalismo colombiano: europeísmo e ideología nacional en Samper, Núñez y Holguín (1861-1894)*, Boletín Cultural y Bibliográfico, Número 39, Volumen XXXII. Editado en 1996.
<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol39/bol2b.htm#3>
- Melo, Jorge Orlando, “Del federalismo a la Constitución de 1886” y “La Constitución de 1886”, en: *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Ed. Planeta, 1989.
- Morin, Edgar, *Pensar Europa: las metamorfosis de Europa*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1988.
- Obregón Sáenz, Javier, Saldarriaga, Óscar, y Ospina, Armando, *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, Vol. 1, Bogotá, Colciencias, Ediciones Foro Nacional por Colombia, Ediciones Uniandes, Editorial Universidad de Antioquia, Colección *Clío*, 1997.
- Ortiz Mesa, Luis Javier [et al.], *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- -----, “La Regeneración en Colombia (1878-1902)”, en: *Colombia: preguntas y respuestas sobre su pasado y futuro*, Bogotá, Uniandes, 2010.
- -----, “Los radicales y la guerra civil de 1876-1877”, en: Rubén Sierra (editor), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá,

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, Unibiblos, 2006.

- Palacios, Marco y Safford, Frank, *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*, Bogotá, Editorial Norma, 2006.
- Pardo, José Luis, *La Metafísica*, Barcelona, Montesinos, 1989.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1989.
- Platón, *La República*, Madrid, Alianza, 2008.
- Posada Carbó, Eduardo, “Elecciones y guerras civiles en la Colombia del siglo XIX: la campaña presidencial de 1875”, en: *Historia y Sociedad*, No. 4, Medellín, diciembre de 1997, p. 87-121.
- -----, “¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el Olimpo Radical en Colombia, 1863-1885”, en: Rubén Sierra (editor), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, Unibiblos, 2006.
- Rosanvallon, Pierre, *La consagración del ciudadano: historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora, 1999.
- Rubiano Muñoz, Rafael, “Derecho y Política. Miguel Antonio Caro y la regeneración en Colombia a finales del siglo XIX”, en: *Opinión Jurídica*, Vol. 06, No. 12 Jul.-Dic., Medellín, Facultad de Derecho - Universidad de Medellín, 2007, pp. 141-162.
- Saldarriaga, Oscar, “Gramática, Epistemología y Pedagogía”, en: *Memoria y Sociedad*, Vol.8 No. 17 Jun-Dic, Bogotá, Universidad Javeriana, 2004.
- Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1981.
- Sierra Mejía, Rubén, (editor - coautor), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época 1843-1909*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Soto Posada, Gonzalo, “Latín y Cultura en Colombia: rastreo a través de la lengua latina de la presencia de la cultura española en la historia colombiana”, en: *Historia y Sociedad*, No. 12, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Departamento de Historia, diciembre de 2006.
- -----, *Diez Aproximaciones al medioevo*, Medellín, Editorial UPB, 1998.

- Tirado Mejía, Álvaro, “El Estado y la política en el siglo XIX”, en: *Nueva Historia de Colombia*, Vol. 2, Bogotá, Ed. Planeta, 1989.
- Todorov, Tzvetan, “La síntesis agustiniana”, en: *Teorías del símbolo*, Caracas, MonteÁvila, 1991.
- Voltaire, *Voltaire-Rousseau: En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995.
- -----, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1990.
- -----, *Cartas filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1976.
- Zuluaga, Olga Lucia, *Pedagogía e historia: la historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber*, Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1987.
- -----, “Entre Lancaster y Pestalozzi: los manuales para la formación de maestros en Colombia, 1822-1868”, en: *Educación y Pedagogía*, 13 (29-30), Medellín, enero-septiembre de 2001.