

# EL PENSAMIENTO DE MIGUEL ANTONIO CARO SOBRE LA SOCIEDAD, EL INDIVIDUO Y EL ESTADO

## 1. *Hacia una teoría sintética y una concepción orgánica del Estado. Crítica de benthanismo jurídico.*

MIGUEL Antonio Caro encuentra el mismo conjunto de estímulos históricos de que hemos hablado al estudiar la obra de Sergio Arboleda y de Rafael Núñez<sup>1</sup>. En la enseñanza universitaria y en la concepción del Estado dominaban todavía las ideas del utilitarismo y del liberalismo, ya en la modalidad que hemos denominado clásica, ya en sus manifestaciones románticas y utópicas<sup>2</sup>. En el plano de la vida social y

<sup>1</sup> El presente ensayo hace parte de un libro del autor sobre el pensamiento colombiano en el siglo XIX. En él se dedican varios capítulos al estudio del pensamiento político y social de escritores como Sergio Arboleda y Rafael Núñez, y se sitúa su obra en el marco espiritual e histórico de la segunda mitad del siglo XIX. Hemos tratado de demostrar allí que la crisis política y social que desde entonces empezó a conmover los cimientos de la sociedad occidental tiene en Colombia sus reflejos directos. El fenómeno que más impresionó a pensadores europeos como Tocqueville, Burckhardt o Stuart Mill, la presencia de las masas obreras imponiendo sus reivindicaciones, sus gustos, sus aspiraciones económicas y sociales y su concepción igualitaria de la democracia, tuvo sus resonancias en la obra de casi todos los escritores que se ocuparon entre nosotros de cuestiones políticas y sociales en la segunda mitad del siglo XIX y sólo teniendo en cuenta este horizonte histórico es posible descubrir el sentido y las raíces de sus respectivas posiciones.

<sup>2</sup> En varios capítulos del mencionado estudio sobre el pensamiento colombiano en el siglo pasado nos hemos referido a estas distinciones en el seno del pensamiento liberal. Hemos llamado clásica a una modalidad del liberalismo que identifica la democracia con una organización del Estado basada en leyes establecidas por un parlamento que obra en representación de la sociedad y cuyos miembros ha elegido para tal fin la mayoría de ésta. Esta modalidad del liberalismo concede más importancia a fenómenos como el de la protección a las minorías políticas, la tolerancia y las libertades individuales, que al hecho de la voluntad del pueblo como fuente del derecho. En realidad, para ella el derecho se origina en la razón y no en la voluntad mayoritaria de los electores. Tampoco es igualitaria en sentido estricto. La igualdad que acepta es formal y ante la ley, pero no concluye de ésta una igualdad concreta de los ciudadanos. Podría caracterizarse como liberalismo conservador, dando a este último término su connotación estrictamente sociológica y no su significado particular referido a la historia de los partidos políticos. El General Santander, en Colombia, sería el prototipo del liberalismo clásico. El liberalismo romántico, en cambio, tiene sus raíces en el pensamiento de Rousseau y en concepciones de carácter metafísico, armonistas y optimistas, de origen acentuadamente francés, como la del economista Bastiat. Es igualitaria y concibe la democracia como el gobierno impuesto por la voluntad general o voluntad de las mayorías, voluntad que es al mismo tiempo la fuente del derecho. Es por ende revolucionaria y de gran atractivo sentimental para el hombre de la época de sociedad de masas. Por esta tendencia estuvieron fuertemente influidos los miembros de la generación liberal de mediados del siglo XIX que se vincularon a la transformación política de 1850 y a la obra del General José Hilario López (gólgotas, socializantes de origen blanquista, saintsimonianos, positivistas comtianos, etc.).

política la inestabilidad era la regla, y si pasamos del horizonte nacional al internacional, encontramos que en Europa la preocupación dominante es la llamada "cuestión social" surgida como resultado de haber llegado a su madurez la sociedad capitalista e industrial. Como respuesta a los problemas que dicha cuestión plantea empiezan a tomar cada día mayor fuerza las tres grandes doctrinas que en la época contemporánea han tratado de darle una respuesta radical: la socialista revolucionaria, la socialista reformista y la social-cristiana. Al mismo tiempo la concepción liberal clásica declina y pierde eficacia como instrumento de gobierno y como fe política capaz de satisfacer los anhelos de las masas obreras.

En su *Estudio sobre el Utilitarismo*, Caro, siguiendo un método que no abandonará en sus posteriores obras, analiza el pensamiento de Bentham tanto en su estructura lógica interna, es decir, en su capacidad para que sobre ella se construya una ciencia política o jurídica, o una teoría ética de validez universal, como en su concordancia con la tradición y el espíritu nacional. Realiza, pues, un doble análisis, teórico e histórico, y lo hace con tanto vigor lógico y tanta sustancia en el pensamiento, que después del *Estudio*, ni el mismo Caro, ni ninguno de los adversarios del benthamismo pudieron agregar nada nuevo ni definitivo a la crítica de la doctrina utilitaria en el campo ético y en el campo jurídico.

El benthamismo pretendía crear una ciencia de la legislación que tuviese validez universal, y para eso debía postular un principio invariable, capaz de servir de base a la actividad legislativa y de criterio para juzgar lo bueno o malo de una ley o actuación del Estado. Bentham pretendió encontrar dicho principio en la noción de utilidad. ¿Utilidad para qué?, pregunta Caro. Para conseguir el mayor placer para el mayor número de miembros de la sociedad, según rezaba el famoso aforismo de la escuela.

Es indudable que la intención de los benthamistas colombianos que con tanto entusiasmo acogieron la doctrina del filósofo inglés era altruista y éticamente buena, y que en sí mismos los motivos que animaban su esfuerzo teórico y práctico eran plausibles aunque estuviesen lógicamente mal fundados. Un escritor de la época, Aníbal Galindo, ponía de presente estos asertos al justificar la interpretación que los discípulos colombianos del filósofo inglés dieron de su pensamiento. Para Galindo, el benthamismo no es —al menos por sus intenciones— ni una doctrina del egoísmo ético ni una doctrina inmoral y toscamente materialista. Su sentido social es tan claro y sus efectos éticos tan positivos que, según Galindo, hasta un filósofo católico como Balmes pudo sostener una doctrina muy cercana a la utilitarista<sup>3</sup>. En el estilo polémico propio de su tiempo, decía:

<sup>3</sup> El texto de Balmes citado por Galindo tiene evidentemente mucha analogía con el pensamiento de Bentham, pero Galindo no lo analiza dentro de la obra general del filósofo español ni repara lo suficiente en el énfasis que éste pone en ideas como la de perfección. Las palabras mencionadas por Galindo se encuentran en la *Filosofía Elemental*, de Balmes (Paris, Garnier, 1860), en la parte correspondiente a la Ética, cap. XXI, número 171, páginas 423, 424, y se refieren a la organización social: "El interés público, acorde con la sana moral, debe ser la piedra de toque de las leyes, por lo cual debemos también

“Considero, por tanto, un deber de conciencia (y su omisión un acto de cobardía), consagrar un capítulo de este libro a la refutación de los groseros errores, hijos más de la ignorancia que de la mala fe, en que se han apoyado y se apoyan todas las censuras hechas al principio de la utilidad para el gobierno de los asuntos humanos, que sirve de criterio o fundamento a la obra de Legislación de Jeremías Bentham, y que era de muchos años atrás el texto adoptado por la Universidad Nacional.

Todas las objeciones hechas al principio de utilidad como criterio para decidir sobre la licitud o ilicitud de los actos humanos que caen bajo el imperio de la ley, parten del grosero y erróneo supuesto de creer que es la acción aislada, y por decirlo así, personal o individual, la que suministra la sujeta materia del análisis para fundar el criterio, lo que prueba que la mayor parte de los doctores que han refutado el principio jamás se ocuparon en estudiarlo ni profundizarlo, y muchos de ellos jamás leyeron a Bentham”<sup>4</sup>. “De mí sé decir, agrega Galindo, que debo a los principios bebidos en Bentham gran parte de los hábitos de trabajo y probidad que he practicado en mi vida”<sup>5</sup>.

Pero lo que no vieron los utilitaristas colombianos seducidos por el código de virtudes burguesas que presentaba el benthamismo y lo que vio Miguel Antonio Caro con toda claridad fue la debilidad interna de la concepción utilitaria y la imposibilidad lógica que había para fundar sobre sus principios una ciencia de la legislación. Caro objetaba, en primer lugar, por carente de sentido, la denominación misma de la doctrina. La utilidad, lo útil del pensamiento o de la norma legal deben serlo para algo, para conseguir un fin, luego es el fin y no el medio lo que debe dar la caracterización de la doctrina. Lo que en realidad era el utilitarismo era un hedonismo y como tal ha debido llamársele si sus autores hubieran pensado con lógica. “La noción de utilidad, decía Caro, es relativa como la de derecho e izquierdo. Hay que preguntar: ¿útil para qué? Los utilitarios responden: para la adquisición del placer. Pero el placer es una realidad psicológica, relativa, contingente, y una ciencia no puede basarse sobre conceptos relativos”<sup>6</sup>. El placer o los motivos de placer varían de individuo a individuo; son algo subjetivo y por lo tanto tan múltiple como es múltiple la sensibilidad de los hombres. Nadie podría definir lo que produce placer a todos los miembros de un conglomerado humano y ni siquiera la opinión de la mayoría de sus miembros, caso de ser posible consultarla, podría establecerlo. Además, que la mayoría diga

---

fijar con exactitud el verdadero sentido de las palabras interés público, bien público, felicidad pública, palabras que se emplean a cada paso y por desgracia con harta vaguedad.

El bien público no puede ser otra cosa que la perfección de la sociedad. ¿En qué consiste esa perfección? La sociedad es una reunión de hombres; esta reunión es tanto más perfecta, cuanto mayor sea la suma de perfección que se encuentra en el conjunto de sus individuos y cuanto mejor se halle distribuida esta suma entre todos sus miembros.

Ahora podemos señalar exactamente el último término de los adelantos sociales, de la civilización, y de cuanto se expresa con otras palabras semejantes, diciendo que es: la mayor inteligencia posible, para el mayor número posible; la mayor moralidad posible para el mayor número posible; el mayor bienestar posible, para el mayor número posible”. V. Aníbal Galindo, *Recuerdos Históricos*, Imprenta de la Luz, Bogotá, 1900, pp. 40-41.

<sup>4</sup> Aníbal Galindo, op. cit., pp. 37 y ss.

<sup>5</sup> Ibid, p. 42.

<sup>6</sup> Miguel Antonio Caro, *Utilitarismo*, ed. cit., p. 170.

que algo le es placentero no es un criterio para deducir que es éticamente bueno. Y es que el placer es un concepto ambiguo. Hay placeres espirituales y placeres físicos; placeres nobles y bajos; buenos y malos. El placer es un resultado y como tal es contingente, lo que lo inhabilita también para ser principio de una ciencia jurídica que debe partir de un concepto *a priori* que no va a calificar conductas *ex post facto* sino a establecer reglas generales de conducta. “Lo mismo que se dice del concepto de la utilidad —afirma Caro— se dice del placer. El placer como la utilidad debe tener una medida que no puede ser otra que el bien, el bien que de acuerdo con Santo Tomás podemos definir como *bien en sí*, que es lo que llamamos honesto, o bueno en relación con lo honesto y en ese caso lo llamamos *útil*”<sup>7</sup>. Luego es el bien el concepto central de una ciencia de la legislación que aspire a ser éticamente valiosa y a tener validez universal. Que de la práctica del bien se siga el placer, es algo completamente diferente a que el placer sea el principio y fin de la actividad legislativa del Estado.

No sólo, pues, no es el placer el bien supremo ni un objeto capaz de fundar lógicamente una ciencia sino que el placer, identificado con el bien, no puede ser el que acepte y corresponda a los intereses del mayor número. Entre bien del mayor número y bien de todos hay una diferencia no sólo cuantitativa, de más o menos, sino una diferencia cualitativa. El bien común, concepto de ascendencia tomista medioeval, no puede confundirse con el bien del mayor número: “Los gobiernos deben consultar el bien público —decía Caro—; pero el bien público no es el bienestar, no es sólo una gran suma de placeres. Es algo más y algo menos: algo más, porque lo constituyen en primer lugar, la verdad, la justicia, el amor, la ciencia, que no son hechos del orden de la sensibilidad; algo menos, porque el goce extendido indefinidamente e inmerecidamente absorbe la actividad humana con quebranto de aquellos otros bienes del orden espiritual. El goce no es la felicidad, ya lo hemos demostrado, sino elemento de ella, que debe restringirse a ciertos límites que le traza la razón”<sup>8</sup>. “Los gobiernos deben consultar el bien público, concluye. Pero consultar el bien público no es abrir una cuenta de placeres y de penas, sino hacer justicia y misericordia”<sup>9</sup>.

“¿Qué queda entonces de ese sistema cuyas intenciones filantrópicas atrajo a tantos espíritus colombianos del siglo pasado?, se pregunta Caro. Sólo queda un verdadero principio, responde, que anda en esa doctrina sin fundamento ni cohesión ni desarrollo racional; un principio que hay que fundar sobre otra base, interpretar de otra manera y desarrollar por otro camino, porque él es abiertamente opuesto al espíritu utilitario con que Bentham pretende, aunque en vano, conciliarlo: el principio de que el legislador no debe consultar su intereses sino los intereses de la sociedad”<sup>10</sup>. Los benthamistas colombianos insistieron siempre en que el sistema de Bentham en ningún caso era

<sup>7</sup> Op. cit., p. 165.

<sup>8</sup> Ibid., p. 227.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 228.

<sup>10</sup> Ibid., p. 227.

un egoísmo elevado a la categoría de principio ético y de gobierno, sino que, por el contrario, el interés a que se refería Bentham cuando hablaba del principio del "mayor placer para el mayor número" como fundamento de la ciencia del derecho, era el interés social y no el individual. Y en efecto así era. Pero la sociedad en que pensaban tanto benthamistas como liberales era un agregado numérico de individuos y no un todo orgánico con entidad propia, así como el interés social de que hablaban era la suma de los intereses individuales, cuya expresión, en el campo político y legislativo, se confundía con la opinión de la mayoría numérica. Para Caro, ni los unos ni los otros se daban cuenta de que un todo es algo diferente a la simple agrupación mecánica de sus partes y de que no había razón alguna objetiva para concluir que el interés de la mayoría se confundía con el interés de todos, como tampoco la había para pretender que la mayoría acertaba siempre en materias políticas, que era la creencia subyacente en la teoría del sufragio universal. El benthamismo podía, pues, estar bien intencionado, pero no existía ninguna conexión entre sus anhelos y el desarrollo lógico de su sistema de ideas.

## 2. La sociedad como organismo.

La idea de que la sociedad es un todo orgánico y no una suma de individuos fue constante en Caro y es el concepto central de toda su concepción de la política y del Estado. La contraposición entre organismo y mecanismo es muy antigua y desde Aristóteles los conceptos de estructura y suma, como categorías básicas de dos formas de realidad, la viva y la física, o la social y la natural, se han utilizado como conceptos metodológicos en las ciencias de lo social y en las de lo inorgánico, respectivamente. En la historia del pensamiento occidental la predominancia del concepto de organismo ha corrido generalmente pareja con la influencia aristotélica y con épocas de acentuada importancia de la vida colectiva. En la Edad Media precisamente se presentan unidos estos dos fenómenos y de ahí que la idea de estructura, de organismo, como lo opuesto al mecanismo, sea uno de los conceptos básicos de la filosofía social y política medioeval. Sin embargo, ya en el seno de la Edad Media y al compás del proceso de disolución de la sociedad feudal va ganando terreno en el pensamiento político la concepción que considera la sociedad como una suma y no como una estructura. El nominalismo es una de las expresiones de dicho movimiento y no es extraño por tanto que sea uno de los antecedentes medioevales de la concepción atomista y de la idea liberal de la sociedad y del Estado. En rigor esa idea nunca ha estado ausente del pensamiento occidental, pues puede observarse ya en los sofistas y en los estoicos griegos. Su culminación, sin embargo, se presenta en el siglo xvii con el pensamiento de Hobbes y más todavía en las doctrinas individualistas del siglo xviii como el benthamismo y el liberalismo. Al iniciarse el siglo xix la obra de destrucción de toda forma de vida corporativa se ha completado, y el Estado y el individuo forman los dos polos de la realidad social. El resultado de todo ese proceso ha sido la moderna sociedad de masas, o lo que los sociólogos recientes han denomi-

nado la "masificación de la vida". Pues donde no hay organismo sólo hay número y masa en el sentido físico-matemático de la palabra.

La reacción contra ese proceso en el campo de la acción política y social ha sido un intento de devolver las condiciones orgánicas a la sociedad y en el campo del pensamiento la reconstitución de las ciencias de la vida y del espíritu sobre la base de los conceptos de estructura y cualidad.

Ahora bien; no sólo por temperamento sino por su lealtad al pensamiento católico y por la calidad de las primeras fuentes de su educación política, Caro se acogió desde un comienzo a la concepción cualitativa y orgánica de la sociedad como la base de su pensamiento político. En su juventud, cuando publicó su *Estudio sobre el Utilitarismo* y todavía hasta 1870, época en que escribió su ensayo sobre José Eusebio Caro, aún no parece haberse puesto en contacto con la filosofía tomista sino en forma indirecta, a través de la obra de Jaime Balme donde las doctrinas de Santo Tomás y la tradición escolástica aparecían mezcladas con elementos racionalistas y empíricos modernos, sobre todo con el cartesianismo y la escuela escocesa. Su concepto de la sociedad como organismo y la idea de la primacía de lo social en la vida del hombre, lo mismo que otros principios de su pensamiento político como el valor de la tradición y del elemento religioso, así como su admiración por el papel desempeñado por la Iglesia Católica y por el Papado en la historia de los pueblos occidentales, le llegaron directamente de su contacto con la escuela tradicionalista francesa, y con mayor precisión, de las obras del conde José de Maistre y el barón Louis de Bonald<sup>11</sup>. Armonizar luégo estas ideas con las doctrinas tomistas y con el pensamiento católico, tal como se expresaba en las encíclicas papales de la segunda mitad del siglo XIX, era ya relativamente fácil, sobre todo para un hombre como él, dotado de tan extraordinario poder de síntesis.

### 3. La influencia del tradicionalismo francés.

De Maistre y De Bonald representan las figuras más salientes de la reacción que se presentó en Francia después de la Revolución contra el liberalismo y la democracia moderna. Nobles y católicos ambos, espíritus realistas y combativos, no predicaban un regreso a los tiempos evangélicos, ni en su idea del cristianismo se filtraban pensamientos compatibles con la filosofía del progreso o cualquiera otra forma del optimismo moderno. El catolicismo era para ellos no una religión de parias sino una religión de aristócratas. Su ideal no era la iglesia primitiva sino la época de esplendor del Papado, el imperio universal cuya

<sup>11</sup> La idea de una revelación primitiva, que se mantiene por la tradición y que constituye el criterio de verdad y la fuente del conocimiento, sostenida por la escuela tradicionalista francesa, no jugó sin embargo un papel predominante en el pensamiento de Caro, ni fue aceptada por él como doctrina única, por dos razones: porque era incompatible con el racionalismo balmesiano que constituía la principal base de su formación filosófica y porque tal doctrina fue condenada por la Iglesia Católica a causa de su excesivo antirracionalismo. V. nuestro ensayo, *Obras y formación filosóficas de M. A. Caro*, *STVDIVM*, Vol. I, N° 1, pp. 7-26.

cabeza espiritual y política eran Roma y el pontificado; su Estado no era el poder mundano cuya fuente de legitimidad podía estar indirectamente en el pueblo aunque directamente viniese de Dios, como llegaban a concederlo muchos pensadores católicos, sino una hierocracia cuya autoridad, fuerza y razón de ser derivaban de la tradición secular. Mas, no obstante su ortodoxia religiosa, al extremar el valor del pasado y el menosprecio por las formas de gobierno republicanas y democráticas modernas, y al colocar la tradición y la revelación por encima de la razón, los tradicionalistas entraron en conflicto con la propia historia de realismo y elasticidad que caracterizaban el pensamiento político de la Iglesia y con las ideas de sus más destacados representantes como Santo Tomás y Suárez.

El haber iniciado su formación filosófica y en gran parte su formación política en las obras de Balmes, fue de gran importancia para la evolución espiritual de Caro, pues en el pensamiento del filósofo catalán encontró los elementos necesarios para compensar el extremismo de los tradicionalistas franceses. El contacto con la obra mesurada de Balmes fue decisivo para dar a su inteligencia esa mezcla tan singular de ortodoxia, lógica y capacidad para entender y asimilar las ideas y circunstancias de la vida moderna que lo singularizaron entre sus contemporáneos, inclusive entre aquellos que profesaban ideas tradicionalistas y católicas.

No sólo las ideas de tradición y ortodoxia debe Caro a los pensadores tradicionalistas franceses. También procede de ellos la idea de que la sociedad es un organismo y el medio natural del hombre, el que lo define y lo dota de sus manifestaciones culturales más características como la moral y el lenguaje, y sobre todo dos ideas que Caro no abandonaría nunca: la que se refiere a la misión moral del Estado y la que hace de la religión un elemento indispensable de su prestigio y solidez. Para conocer la naturaleza del hombre, decía de Maistre, el medio más corto y más simple consiste en saber lo que ha sido. Pero si preguntamos a la historia lo que es el hombre, nos responderá que es un ser social y que siempre se le ha observado en sociedad... Las facultades del hombre prueban que está hecho por la sociedad"<sup>12</sup>. Más explícito es todavía De Bonald cuando dice: "El hombre se subordina a la sociedad y la sociedad a la religión. La religión es la razón de toda sociedad, porque fuera de ella no se puede encontrar ningún poder. La religión es, pues, la constitución fundamental del estado de sociedad"<sup>13</sup>. "La autoridad no logra imponerse efectivamente sino a condición de presentarse, ante los hombres cuyo destino pretende conducir, como superior a ellos por su esencia y por su origen. Si la voluntad general es homogénea con las voluntades particulares y no se distingue de éstas sino a la manera en que la suma es diferente de sus partes, si el poder se deposita en las manos de un hombre por el querer de otros hombres, entonces es inevitable que la fuerza y la

<sup>12</sup> En Maxime Leroy, *Histoire des Idées Politiques en France*, Paris, 1950, Vol. II, D. 138.

<sup>13</sup> Bonald, *Legislación Primitiva*, en Leroy, op. cit., p. 140.

unidad del gobierno se vean comprometidas por la diversidad de opiniones y por el conflicto de los deseos, conflictos que precisamente se trataba de sobrepasar y dominar”<sup>14</sup>.

De Bonald destacó todavía más que ninguno de los tradicionalistas el papel educador del Estado y se opuso a ver en él una entidad cuya misión fuera esencialmente técnica y económica. Defendiendo su derecho a intervenir ampliamente en la vida social y haciendo de paso un reproche a los saintsimonianos por la demasiada importancia que daban a las tareas técnicas en la gestión gubernamental, decía: “El Estado fundará establecimientos públicos de educación, de policía, de artes, de comunicaciones por tierra y por agua; velará por la seguridad de las personas, la salubridad de los lugares, la abundancia de las subsistencias, y para delimitar sus deberes en pocas palabras, hará poco por los placeres de los hombres, suficiente por sus necesidades, y todo por sus virtudes”<sup>15</sup>.

Ya en su *Estudio sobre el Utilitarismo* escribía Caro lo siguiente a propósito de la sociabilidad del hombre como categoría primordial de su existencia: “El fin del hombre, según se desprende de los principios que hemos expuesto, no es solitario sino social. En la familia, en la tribu, en el Estado constituido, dondequiera hallamos la forma social satisfaciendo una imperiosa necesidad de la organización y del corazón del hombre. Solitario aparece el hombre débil, imperfecto, impotente. Asociado se ostenta fuerte, completo, poderoso. Verdadero rey de la tierra”<sup>16</sup>. Pero no basta para profesar una doctrina orgánica y universalista de la sociedad con afirmar que el hombre es un ser por naturaleza sociable. Es indispensable destacar su carácter estructural, su primacía histórica y ontológica, es decir, su capacidad de subsistir por sí misma con independencia de sus miembros, y captar también su diferencia cualitativa frente a otros agregados sociales como las agrupaciones animales. Ambos conceptos aparecen desde un comienzo en la obra de Caro con toda claridad. Aludiendo a las distinciones entre asociación animal y sociedad humana, escribía:

“También entre los animales se manifiesta la necesidad de la asociación; pero sólo en lo material. Las sociedades animales son evoluciones meramente mecánicas; nada de progresivo, de inteligente encontramos en ellas”. “La sociedad es una ley de la naturaleza, agregaba, pero sólo en el hombre se realiza de una manera más elevada, más amplia que en los otros seres que conocemos. La sociedad humana es mucho más que una unidad mecánica, como el hombre es mucho más que materia organizada; a la sociedad humana presiden, como fuerzas orgánicas, la razón, y la libertad, es decir, el principio moral; y en ella intervienen como miembros, Dios mismo, el hombre y la naturaleza”<sup>17</sup>. Y todavía en un sentido más explícito se expresaba en 1873 sobre la naturaleza de la sociedad. Recordando palabras de José Eusebio Caro y acogiéndolas expresamente, escribía: “Así también

<sup>14</sup> Bonald, *Obras*, II, 30, en Leroy, op. cit., p. 140.

<sup>15</sup> Bonald, *Obras*, I, IV, en Leroy, op. cit., p. 141.

<sup>16</sup> Caro, *Utilitarismo*, p. 146.

<sup>17</sup> Op. cit., pp. 146/47.



podemos preguntar: ¿Creéis que la sociedad y pluralidad de hombres son una misma cosa? Evidentemente no; una ópera es algo más que la pluralidad de sonidos; la Compañía de Jesús es algo más que una reunión de eclesiásticos. Luego la sociedad tiene una existencia y una naturaleza propias, debe llenar los fines de su naturaleza; fines no contrarios sino adicionales, superiores y paralelos a los que deben llenar la familia y el individuo —agrega Caro— para que no se confunda su doctrina con ninguna forma de absorbente colectivismo”<sup>18</sup>.

#### 4. Relaciones entre libertad y derecho.

En la misma dirección se produce la crítica de la doctrina que señala la libertad individual como fin del derecho y del Estado, no sin haber hecho antes una separación entre actos de contenido moral y actos de contenido jurídico. Ambas tesis le parecen insostenibles, en primer lugar, porque cree artificial la separación entre moral y derecho, y en segundo término porque la libertad, como la utilidad, tomada socialmente es una libertad para algo, para realizar o dejar de realizar determinadas actividades que pueden lesionar derechos de otros. Luego —afirma Caro— es la defensa de estos derechos el fin de la ley y del Estado y no la libertad en sí misma.

Al analizar el problema de los límites del poder del Estado en relación al individuo, dice: “¿Hasta dónde debe el poder público educar? ¿Desde dónde debe respetar la libre voluntad de los asociados? Cuestión sin duda difícil de resolver a punto fijo. La escala es larga de hecho: el poder público y la libertad la recorren en opuestas direcciones y no es cosa fácil fijar aquella línea delicada que los divide de derecho.

“Ocurren desde luego dos soluciones extremas: libertad absoluta, poder absoluto. Mas éstas propiamente no son soluciones; son eufugios. Consiste la dificultad en poner de acuerdo el ejercicio del derecho individual con el ejercicio del derecho público. Ahora, pues: la libertad absoluta suprime el poder; el poder absoluto suprime la libertad”<sup>19</sup>. “A la primera de estas dos fórmulas, agrega, dio Kant una fórmula científica y la puso así en vía de erigirse en sistema, como en efecto se ha erigido con el nombre de liberalismo. Conforme a la exposición que hace de su doctrina un acreditado publicista alemán (Ahrens), distingue Kant dos clases de actos humanos: los internos que se rigen por leyes de conciencia; y los externos que se rigen por leyes positivas. Aquéllos son del dominio de la moral; éstos van al campo del derecho. Luego, como los hombres deben vivir en sociedad, preciso es fijar una ley, establecer un orden mediante el cual sea posible la vida social, y lo será en asegurándose la coexistencia de la libertad de cada individuo con la de todos. El derecho, según esto, es el conjunto de condiciones mediante las cuales la libertad de uno puede coexistir con

<sup>18</sup> Miguel Antonio Caro, *José Eusebio Caro*, Obras. Edi. Gómez Restrepo, vol. II, pp. 103/4.

<sup>19</sup> *Utilitarismo*, p. 176.

la libertad de todos. Este sistema da por lícita en derecho toda acción que, ejecutada por cualquiera, no embarace la libertad de nadie”<sup>20</sup>.

Siguiendo la crítica que de estas ideas de Kant hizo Ahrens, Caro considera que la fórmula kantiana no sólo es incompleta sino negativa. La libertad, dice, es una facultad, y restringir una facultad no puede ser el fin de la ley. Toda restricción si ha de ser racional, no es un fin, sino un medio de llegar a él, un fin que resulta ser el verdadero objeto de la actividad del Estado y el contenido real de la ley. Pero la deficiencia de la doctrina kantiana, según Caro, depende de su separación del derecho y la moral. Al despojar el derecho de todo contenido moral y al no fijar un límite ético a la libertad, Kant, sin quererlo, termina por coincidir con el utilitarismo. El derecho necesita un fundamento moral, afirma Caro, porque la razón repugna un derecho que no tenga, aunque sea en apariencia, ese fundamento inmutable. Kant, al segregarlo de su verdadera raíz, le da por tal la libertad; lo utilitarista, el bienestar. “Ahora, pues —concluye—, la libertad individual y el bienestar individual, tal como lo conciben los utilitaristas, pueden considerarse una misma cosa. La libertad de que habla Kant no es la libertad encaminada a un fin; pues en ese caso, el fin y no la libertad sería el verdadero objeto del derecho. El bienestar de que habla el utilitarista es el sentimiento de esa libertad. Luego ésta y aquél, en cuanto se les considera como la razón del derecho, son una misma cosa... Verdad es que Kant, lo mismo que su discípulo Fichte, reconoce la moral como fuente original del derecho. Pero al independizar éste para ponerlo al servicio de la libertad, aquella fuente se aleja, se olvida y se hace ilusoria. El partió de principios morales; mas alejóse de ellos al establecer su sistema de derecho, y los herederos de esta doctrina han acabado de divorciarla de aquellos principios, o por decirlo así, de inmoralizarla. Tal es el sistema político de los modernos liberales, reducible a estas palabras que se consideran como su fórmula: *Laissez-faire*”<sup>21</sup>.

En efecto, tanto la ética como la teoría del derecho en Kant eran expresiones del individualismo liberal y representaban la transposición al plano teórico de las formas de vida social y política típicas de la sociedad burguesa y puritana en que vivió el filósofo. Así como la voluntad autónoma y pura podía, y de hecho desembocaba, en el individualismo, a la libertad tutelada por el derecho, desposeída de todo contenido moral, sólo le quedaba como fin la defensa de los intereses individuales en aquel plano en que hacen relación al bienestar, es decir, en el plano económico. Pues eliminadas las relaciones morales de los individuos como objeto de protección por parte del Estado y de la ley, sólo quedaba la protección a sus relaciones en el plano económico y biológico. Permitir en la sociedad todo lo que no obstaculizase la libertad de otros cuando esta libertad carecía de finalidad moral, no era otra cosa que una manera de autorizar la actividad económica libre de trabas. El derecho privado y el derecho público se convertían en una legislación sobre los bienes económicos y su circulación en el

<sup>20</sup> *Utilitarismo*, p. 176.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 177/78.

mercado libre. Lo que venía a considerarse antijurídico era cualquier traba a la libre concurrencia y no una conducta que lesionase un valor moral. Claro está que en la realidad tal concepción de la ley y del Estado era impracticable, y de hecho en su forma pura no la practicó el liberalismo, aunque ella estaba implícita en sus premisas teóricas.

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 ésta 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, el Estado o sus cuerpos legislativos carecían de límites y el individuo quedaba desprotegido contra sus abusos. Al definir el derecho como aquello que es 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.

El resultado del análisis que realiza Caro de la teoría kantiana es la afirmación de que no puede existir derecho sin contenido moral porque tal situación iría contra las más elementales normas de la razón y contra las aspiraciones y fines ideales del hombre. 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, tampoco hay separación entre religión y moral, pues al no tener ésta un origen empírico debe tenerlo en una fuente extramundana que para él no puede ser otra que Dios. La religión, la moral y el derecho pueden diferir formalmente, pero no en su contenido de valor. Y hasta formalmente coinciden, pues para Caro no hay ningún acto humano, ninguna práctica social, la política entre ellas, que no exija algún elemento litúrgico y simbólico para lograr asentimiento y arraigo entre los hombres.

##### 5. *Democracia, sufragio universal y personalidad humana.*

La creencia en que la ley positiva debe basarse en la ley divina y en que el origen de la potestad de gobierno también viene de Dios; el valor atribuido a la tradición como fuente de sabiduría política; la convicción del origen divino de la Iglesia y de la función de la religión como fuerza cohesiva de los pueblos, tenía que plantear un conflicto para Caro cuando éste se enfrentase al problema de la democracia moderna y del Estado representativo, y cuando, no ya como teórico, sino como legislador, asumiese la tarea de armonizar estas tendencias opuestas.

Es evidente que Caro, por el origen de su formación, por la influencia muy grande que en su juventud tuvieron sobre él los pensadores tradicionalistas franceses De Bonald y De Maistre; por tendencia

de su carácter, lo mismo que por su creencia en la debilidad humana para juzgar materias tan arduas como las del gobierno y la organización del Estado, no tenía una actitud de simpatía hacia la democracia. Como muchos de sus contemporáneos en Colombia —que incluso militaban en tendencias políticas liberales— y como muchos grandes pensadores de la época moderna, Caro nunca aceptó que pudiese sostenerse a la luz de la razón, que el criterio de la mayoría, por el hecho de provenir de mayoría numérica, fuese bueno. La idea de que las mayorías tienen siempre razón y de que es derecho lo que ellas ordenan le parecía no sólo contrario a la razón humana, sino al derecho mismo y a la noción esencial del gobierno y de la ciencia política: la justicia. Su idea del gobierno justo tenía como imagen la función del Papado en la Iglesia —lo mismo que en el caso de Sergio Arboleda— y en ella se reflejaban sin duda los recuerdos de una monarquía cristiana y paternalista, cuya sabiduría, fruto de una secular experiencia, le permitía realizar el mayor ideal del Estado: la justicia.

Ese habría podido ser su ideal y ese era el desarrollo lógico del principio que nunca había abandonado la Iglesia y al cual Caro era fiel por convicción razonada: *non est potestas nisi a Deo*. Toda potestad viene de Dios. Tal principio, sin embargo, encontró a partir del siglo xvi dos obstáculos. Primero, la doctrina del absolutismo real, del derecho divino de los reyes, que puso en peligro la autonomía misma de la Iglesia; y segundo, los avances de la doctrina moderna del gobierno basado en el consentimiento, doctrina que fue estimulada por los mismos juristas católicos como una manera de preservar la independencia de la Iglesia y de poner un límite a los abusos del poder real. Para Santo Tomás mismo, toda autoridad venía de Dios, pero en las formas concretas de organización del Estado aceptaba que pudiesen existir gobiernos en los cuales la autoridad emanara de la voluntad del pueblo<sup>22</sup>. Tres siglos más tarde Suárez es mucho más explícito y lo que en Santo Tomás era aceptado sólo como una posibilidad se convierte en la base de una teoría general del Estado. Para Suárez la única institución de origen divino directo es la Iglesia. También viene de Dios la naturaleza social del hombre, pero el Estado es una institución histórica libremente querida y su forma algo que debe estar basado en el consentimiento de los súbditos, o como lo dice el jesuita español, en el *consensus*. La doctrina de Suárez está todavía formalmente más cercana a la democracia moderna que las mismas tendencias políticas que en Inglaterra y Francia dieron origen al Estado representativo, puesto que aquél radicaba el poder en toda la comunidad y no en un sector de ésta —los estamentos nobiliarios y la burguesía representados en el

---

<sup>22</sup> Suponía que hay gobiernos en los cuales el poder del gobernante deriva del pueblo —dice Sabine—, caso en el que es legítimo que el pueblo imponga al gobernante el cumplimiento de las condiciones con arreglo a las cuales se ha concedido la autoridad. Si el gobernante tiene un superior político, la reparación de los agravios se consigue mediante la apelación a ese superior. De *regimine principum* 1, 6, en George H. Sabine, *Historia de la Teoría Política*. México, 1946, pp. 247/8.

parlamento— como todavía ocurría en aquellos países hasta muy avanzado el siglo XVIII<sup>23</sup>.

Es posible que Caro no conociese a fondo las doctrinas suaristas, pues no hay referencia directa a ellas en sus escritos, pero es evidente que estaba en contacto con una corriente del pensamiento que llegó a ser dominante en el seno de la Iglesia y en la cual no faltaban influencias del filósofo español. Las principales bases de esa concepción del gobierno eran la independencia de las potestades, la limitación al poder por medio de la ley, y la aceptación del consentimiento como fundamento del mismo. Era una doctrina que tendía a sintetizar la tradición con los nuevos fenómenos sociales y políticos de la sociedad moderna; los intereses del poder civil con los de la Iglesia; la democracia con los conceptos de diferencia y jerarquía. Ni estado laico, ni teocracia; ni democracia absoluta ni desconocimiento de la opinión pública como fuerza influyente en la dirección del Estado. Siguiendo esa línea de transacción política fue que Caro se alejó de las ideas extremas de la escuela tradicionalista y se acercó a la idea liberal y democrática del Estado, como concesión a la realidad y al espíritu del tiempo.

En efecto, si Caro nunca llegó a aceptar expresamente el principio liberal de que la soberanía viene del pueblo, en forma tácita acogió el principio del consentimiento, manifestado por medio del sufragio universal, como base inmediata del gobierno. La acogió con sinceridad, pero no sin dejar claramente establecida la necesidad de corregir sus fallas intrínsecas por medio de un sistema de compensaciones. Uno de estos sistemas de compensación era el establecimiento de un senado de origen corporativo al lado de una cámara de origen popular. Queriendo imitar la constitución política de Inglaterra y de los Estados Unidos, las constituciones colombianas del siglo pasado, casi sin excepción establecieron un sistema legislativo bicameral que comprendía una cámara popular elegida por todos los ciudadanos con derecho al voto y un senado que representaba los intereses de los estados federales. Caro encontraba ese sistema lógico en la Gran Bretaña, donde la Cámara de los Lores representaba los intereses y privilegios de una

<sup>23</sup> Sobre la teoría del Estado en Suárez, V. Heinrich A. Rommen, *La Teoría del Estado en Francisco Suárez*. Del mismo Rommen, V. también *El Estado en el Pensamiento Católico*. Ed. I. E. P. Madrid, 1956, donde se hace un amplio análisis de la teoría del *consensus* (católica) y la teoría del pacto o contrato social, especialmente Caps. IX a XX, pp. 253/285. Tratando de resumir la posición del pensamiento católico frente a la teoría del contrato, Dice Rommen: "Un punto de vista orgánico vería en el Estado una comunidad organizada metafísicamente en la naturaleza racional y social del hombre, que cobra existencia *hic et nunc* como un cuerpo político, como un orden público nuevo trascendente a la comunidad efectiva de la familia y el vecindario, según un criterio racional por un convenio voluntario, es decir, por una decisión de seres racionales libres. Por tanto, la figura jurídica del contrato estatal, que origina un nuevo *status* social de los asociados, se rige por la idea del Estado, pues es la realización *hic et nunc* de una idea extratemporal. Lo que Belarmino dijo con respecto a las leyes, nosotros podríamos decirlo con un ligero cambio de la teoría del contrato: Todas las cosas en lo que concierne a su *existencia* dependen de aquel que actúa (*ab agente*), pero están en su *esencia* (o idea) independiente de él, porque las *esencias* son temporales y son una especie de participación en el Ser divino. Así, el orden político de la justicia legal depende con sus derechos positivos mutuos y deberes de los gobernantes y de los gobernados en lo que a su existencia se refiere, del consentimiento, del *compactum* de los actos libres de aquellos que se unen para constituir un cuerpo político. Pero el fundamento y la causa final del orden y la base del derecho natural, de los deberes y derechos en el orden, esto es, la *esencia* del orden político, es independiente de la voluntad humana. Pero aquello que obliga y autoriza no es el hecho jurídico del contrato o consenso, sino el derecho natural que es eterno e inmutable en cuanto participa de la ley divina eterna, que es la primera y suprema regla". Op. cit., p. 282.

vieja nobleza, y la de los Comunes los intereses de los otros grupos sociales, y del pueblo, pero lo hallaba carente de sentido en una sociedad como las americanas de estructura social simple y donde, según su expresión, "la democracia exagerada había pulverizado casi la sociedad"<sup>24</sup>. Para justificar el sistema de las dos cámaras, los constituyentes colombianos del siglo pasado idearon el sistema de la representación federal. Mientras la cámara baja era —se decía— la representación del pueblo, la alta o senado lo era de los intereses de las regiones, Departamentos o estados federales. Caro encontraba injustificada tal división y con toda lógica decía:

"Dentro del concepto exclusivamente democrático, no cabe la dualidad ni la multiplicidad de cámaras legislativas; porque si sólo el pueblo ha de ser representado, y el pueblo es uno, uno e indivisible ha de ser el cuerpo representativo del pueblo, como lo han sido en otras épocas las convenciones y asambleas nacionales de Francia. La razón de que cuatro ojos ven más que dos, y otras semejantes, son secundarias y no reducirán jamás el sistema de dos cámaras al principio democrático. La asamblea popular es una voluntad, como el pueblo que representa, y las dos cámaras no han de ser una voluntad bipartita, lo cual envuelve contradicción, sino dos voluntades que se consultan y se conforman para acordar las leyes"<sup>25</sup>. "La dualidad de cámaras, agrega, ha de apoyarse, y se apoya en efecto, en un fundamento verdadero y sólido en la distinción entre pueblo y muchedumbre que forma la cámara popular, por una parte, y por otra los miembros orgánicos del Estado, clases, órdenes o intereses sociales en cualquier forma organizados, que deben constituir la alta cámara"<sup>26</sup>. "La sociedad —afirmaba— no está compuesta únicamente de individuos. Hay en ella agrupaciones económicas, científicas, y de todo orden que representan intereses legítimos que no sería justo dejar sin representación. El sistema del sufragio popular, afirmaba, tiene vicios insuperables sea cualquiera el sistema que lo regule, mientras este sistema se mantenga dentro del criterio de la proporcionalidad numérica. En todo sistema la elección popular ofrece dos inconvenientes gravísimos e incurables, decía al discutirse el sistema electoral en la Asamblea Constituyente de 1886: uno, que las colectividades representadas son circunscripciones numéricas ficticias, no agrupaciones orgánicas, naturales; otro, que los votantes, para buscar alguna organización en la lucha, tienen que afiliarse en partidos políticos preexistentes, y las influencias políticas casi exclusivamente son las que dan color a la representación. Suponiendo una elección popular legítima, ajena a todo fraude, siempre quedan sin representación elementos sociales muy dignos de tenerla"<sup>27</sup>. Los defectos del llamado sufragio universal no radican en su supuesta universalidad, que no existe, sino en aquel grado de amplitud que hace que el sufragio sea popular. El sufragio popular, más o menos amplio, más o menos limitado, siempre que no deje de ser popular, siempre que

<sup>24</sup> M. A. Caro, *Estudios Constitucionales*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1951, p. 193. Citaremos esta obra como *Estudios*.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 190.

<sup>26</sup> Ibid., p. 190.

<sup>27</sup> Ibid., p. 192.

alcance a ser popular, tiene el defecto esencial, incorregible, de no ser la expresión de un organismo, sino de la multitud, del número. Ante semejante consideración arrédrase el legislador, y se ve forzado a reconocer que el sufragio adolece de defectos intrínsecos y que no hay medio entre estos arbitrios: o dejarle funcionar libremente para la elección de la cámara popular, neutralizándolo con el voto corporativo para la elección de la alta cámara; o limitar-le fuertemente en todos los casos, bien por medio de severas restricciones en la elección directa, o bien por medio del sistema de la elección indirecta, todo lo cual equivale a desvirtuarlo”<sup>28</sup>.

Este último camino le parecía el menos lógico y, de acuerdo con las fórmulas que solían presentarse entonces, el que menos fundamento real exhibía. En efecto, ni la riqueza, ni la propiedad le parecían suficientes para hacer “sabio” al hombre, ni el saber leer y escribir establecían la línea divisoria entre el hombre civilizado y el salvaje, según lo apuntaba irónicamente<sup>29</sup>.

Las divergencias de Caro con sus contemporáneos, todos de mentalidad liberal, no obedecían a motivos superficiales sino a que poseían dos conceptos completamente diferentes sobre la personalidad humana. La supervaloración del saber leer y escribir era sólo una manifestación de espíritu cientista del hombre moderno cuya culminación se encuentra en el positivismo. El racionalismo y el liberalismo, como su expresión política dieron grande importancia a los elementos estrictamente intelectuales de la personalidad, sobre todo al saber científico, mientras que la experiencia, la tradición o el saber intuitivo quedaban relegados a segundo plano como formas inferiores de conocimiento. Se pensaba que la ciencia era suficiente para hacer sabio al hombre, para moralizarlo y transformarlo no sólo en su conducta técnica sino en su interioridad espiritual. Caro no participaba de estas ideas porque no creyó en la ciencia como elemento de transformación interior del hombre ni en ninguna de las formas de supervaloración del saber científico que eran características de las diferentes modalidades del espíritu moderno. Frente al saber científico cuyo modelo más elemental era el saber leer y escribir, colocaba el saber acumulado por la experiencia, y por encima de la instrucción intelectual ponía el sentimiento moral. El sabio en el sentido tradicional y socrático, en el sentido aceptado por las viejas culturas, no era para él el científico, ni el técnico, sino el hombre justo, bueno y sagaz a quien las dotes excepcionales le permitían formarse una personalidad valiosa en contacto con la vida<sup>30</sup>. Su rechazo del elemento patrimonial como forma de establecer límites al sufragio, estaba también ligado no sólo a una concepción diferente de la personalidad humana, sino a un criterio distinto para estimar los diversos bienes y productos de la cultura. Detrás de la idea

<sup>28</sup> *Estudios*, pp. 239/40.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>30</sup> Si era necesario que existiesen limitaciones al sufragio, para Caro debían basarse en elementos que realmente afectasen la personalidad. Así, el hecho de ser padre de familia representa a juicio suyo una circunstancia vital tan importante en la vida del individuo, que puede asegurarse que la paternidad le da un horizonte diferente para juzgar los hechos sociales y políticos, horizonte que no posee el hombre que no ha tenido esa experiencia. Por eso propuso el sistema del llamado voto múltiple, que consiste en contar por varios el sufragio de los padres de familia y por uno el de quienes no lo son. V. *Estudios*, pp. 244 y ss.

de dar participación en el proceso electoral sólo a quienes fuesen propietarios, Caro veía la doctrina que hace del Estado sólo un protector de la propiedad y un gestor de la vida económica, y por ende una concepción de la vida que coloca los bienes materiales por encima de cualquier otro valor. En una palabra, consideraba esta manera de establecer la selección del elector como el producto de la mentalidad burguesa, que era tan diversa de la mentalidad plasmada en los pueblos americanos por la cultura hispano-cristiana<sup>31</sup>. En las discusiones que tuvieron lugar en el seno de la Asamblea Nacional Constituyente sobre estos temas, dijo las siguientes palabras que merecen ser transcritas textualmente:

“Allí donde el sistema adoptado es el de la elección directa, el legislador —no el constituyente— suele establecer otras restricciones, fundadas no ya en el criterio negativo de la exclusión, sino en el criterio positivo del mayor merecimiento. El constituyente excluye de una vez al indigno; el legislador llama a las urnas a los más dignos de ejercer la función electoral. ¿Y cuáles son los más dignos? Los que entienden mejor lo que van a hacer, los que juzgan con más acierto los intereses públicos, y los que puedan votar con más independencia y libertad. ¿Y cómo distinguimos éstos ante la ley? Se supone que la instrucción y la riqueza son signos exteriores que revelan el buen juicio e independencia, pero al determinar el grado de ilustración o el monto del capital, el legislador se encuentra indeciso. Si se señalan calificaciones muy elevadas, se excluye a las masas, se anula el principio democrático, y si se fijan las condiciones de instrucción y censo tan exiguas como son las de saber leer y escribir y tener doscientos pesos de renta, es evidente que la limitación es de todo punto arbitraria e injusta. 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 sólo 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, y atribuir exclusivamente esas funciones a los que sepan leer y escribir,

<sup>31</sup> Caro veía esta incompatibilidad de la idea liberal del Estado con la tradición española y con la historia hispanoamericana en dos aspectos: primero, respecto al pensamiento político tradicional de España; segundo, respecto a la psicología del pueblo y a su concepción del mundo. A propósito del primer punto recordaba siempre que el Estado español había sido paternalista y que la legislación española estaba impregnada de sentido ético cristiano. Al respecto sostuvo que el antecedente lógico del pensamiento político colombiano debía ser el Derecho español-indiano, al que se habían acostumbrado los pueblos americanos durante tres siglos de duración del Imperio español, y que, además, era en sí mismo de alto valor. En cuanto al segundo aspecto, el psicológico, creía que “las instituciones democráticas son en la política, lo que el protestantismo en religión: algo demasiado frío, deslustrado o impropio en suma para nuestros vivos y magnánimos sentimientos”. (La Independencia y la Raza, en *Ideario Hispánico*, Bogotá, 1952, p. 110). La importancia que Caro concedía a los elementos ceremoniales y simbólicos en la vida política era un motivo más de distanciamiento del liberalismo y de la tendencia democrática a quitar solemnidad a la vida pública. La creencia en que el hombre obedece a la razón, a motivos intelectuales, fue siempre característica del liberalismo, que, además, como ideología de las clases medias burguesas tendió a ver en lo ceremonial y grandioso un abuso de las aristocracias ofensivo para el pueblo y ruinoso económicamente para las naciones. Todo esto implicaba un desconocimiento de los elementos históricos, tradicionales, y si se quiere, irracionales que entran en el pensamiento de Miguel Antonio Caro, en *Theaurus*, Boletín del Instituto Caro y Cervo, tomo X, pp. 59/77.



como si esta circunstancia envolviera virtud secreta, es incurrir en una superstición... Para probar cuán injusta es esta exigencia, bastaría recordar que la escritura no entró en los planes primitivos de la Providencia respecto de la especie humana, y que hoy mismo, 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”<sup>32</sup>.

## 6. Estado, Iglesia, Sociedad, individuo.

Caro aceptaba, pues, tanto como el liberalismo y aun con mayor consecuencia que éste, el principio de que el consentimiento popular era la base del gobierno, pero se distanciaba de él en tres puntos fundamentales: primero, en cuanto al origen y amplitud de la soberanía popular; segundo, en la interpretación de la estructura de la sociedad como medio en que se da y expresa la voluntad del pueblo; tercero, en su juicio sobre la naturaleza y límites de actuación del Estado.

No obstante aceptar con toda sinceridad la idea de la elección popular de los gobernantes y legisladores, Caro, sin embargo, no aceptaba la idea de que la soberanía viene del pueblo. La soberanía como poder para gobernar y legislar viene de Dios y encuentra sus límites en la voluntad divina, como lo habían establecido Santo Tomás y todos los teóricos del pensamiento católico<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Estudios*, pp. 242/3/4. A propósito del primer aspecto del problema —propiedad como limitación— Caro hacía la siguiente observación de carácter histórico: “Establecer la condición del censo como base del voto, tiene sentido en un país como Inglaterra, donde la propiedad está asegurada por la ley y las costumbres. En un país quebrantado por las revoluciones y adolecido de inseguridad, temo que yerre quien estime la riqueza como señal probable de valor cívico para hacer profesión de fe política”. Op. cit., p. 243. Respecto al segundo, decía con toda lógica: “¿Por qué se priva de la ciudadanía a los que no saben leer y escribir? ¿Es por ventura esa ignorancia una falta grave que deba castigarse con la privación del derecho a votar aun en primer grado? En este caso el Gobierno estará en el deber de proporcionar a todo el mundo esos conocimientos y de hacer obligatoria su adquisición. Stuart Mill, el ardoroso iniciador de esa forma de sufragio restringido —que él limita, además, con la obligación de saber contar— reconoce esta forzosa correlación de deberes”. *Ibid.*, p. 248.

<sup>33</sup> Al rechazar la idea de la soberanía popular y aceptar el voto como base de la elección del gobierno, Caro se encontraba con el problema de la naturaleza del sufragio. ¿Era este un derecho natural o un derecho positivo, es decir, una creación del Estado? Para ser lógico, Caro debía inclinarse por la segunda posibilidad y en efecto así lo hizo, aunque su pensamiento en este punto concreto es vacilante. En su intervención en la Asamblea Nacional Constituyente de 1886, al discutir el tema del sufragio, distingue dos tendencias respecto a su naturaleza: los que estiman que es un derecho y los que lo consideran una función “opinión a que yo confieso inclinarme”, agrega con mucha discreción. *Estudios*, p. 238. Caro habla de “derecho” y “función”, pero todo indica que se refiere a los conceptos de “derecho natural” y “derecho positivo”, es decir, a derechos que existen con independencia de la voluntad del Estado y derechos que son una emanación o una gracia de su voluntad. Esta opinión se confirma al observar el desarrollo que daba a su argumentación en la mencionada oportunidad. Contraponiendo las dos opiniones, dice: “Arranca del Estado y no de la naturaleza, es sin embargo partidario de la extensión del sufragio a todas las clases sociales como función propia del ciudadano, y en atención a las tendencias democráticas del siglo...” *Ibid.*, p. 238. Pero si el sufragio era creado por el Estado, es decir, por el legislador, ¿quién elegía los legisladores y les daba su poder de crear ese derecho o esa función? En las monarquías hereditarias y según la teoría del origen divino de los reyes, o bajo el reinado universal de la Iglesia, bajo la teocracia, el problema era claro y no ofrecía dificultad. Los legisladores recibían su autoridad de la tradición o de Dios y ellos otorgaban al pueblo o a parte del pueblo el derecho (derecho positivo) a participar en alguna forma en el gobierno. Pero en una democracia (y Caro era en este sentido democrata según su opinión expresa, V. *Estudios*, pp. 190/191), que no admite clases privilegiadas, el derecho al sufragio —restringido o universal— tiene que existir previamente a la constitución de todo cuerpo legislativo. En otros términos, tiene que ser un derecho natural y no un derecho de origen legislativo.

El gobierno, ningún gobierno puede por tanto sobrepasar los límites del Derecho Natural, ni puede sobrepasarlos tampoco la razón humana individual. ¿Cuál es, dónde está la autoridad que fija estos límites?, se preguntaba ya desde su juventud, y desde entonces daba una respuesta de la cual no se apartó nunca: "Esta autoridad suprema es Dios: funciona en su nombre la razón, que aunque individual, se hace cargo del pensamiento divino, que es el pensamiento organizador y cooperador por excelencia, y coopera en su realización. Prescindase de la razón humana como cooperadora de la razón divina, y en vano se buscará quien establezca el orden en las sociedades humanas. No acierta a establecerlo el despotismo, ni la libertad, ni el acaso. Es necesario apelar a la razón humana intérprete de la divina, es decir, a la religión"<sup>34</sup>.

Es verdad que también en sus orígenes el liberalismo aceptaba un orden jurídico racional, un orden de verdades capaz de fundarse de manera immanente, que por lo tanto no necesitan ninguna revelación, sino que son ciertas y luminosas por sí mismas, un orden que, según la expresión atribuída a Montesquieu, tendríamos que amar aun en el caso de que Dios no existiera<sup>35</sup>. Sobre la existencia de este orden de verdades eternas, que no era otro que el Derecho Natural griego-romano-cristiano, se basaba la noción de Estado de Derecho que se consideró siempre como un distintivo de la concepción liberal del Estado. Pero al dar cabida en su seno a la teoría de la soberanía popular, el pensamiento moderno en alguna forma emparentado con el liberalismo, dio el paso hasta considerar que toda la soberanía, y por lo tanto la capacidad para establecer el derecho, emanaba de la voluntad humana, con lo cual se abrió paso a la omnipotencia del Estado y a la destrucción de la noción tradicional de Estado de Derecho, es decir, de limitación al poder político.

Caro, que siguiendo la tradición cristiana se oponía a toda forma de poder ilimitado, que veía la diferencia entre la tiranía y el orden jurídico en la existencia de ese derecho promulgado por Dios, se daba cuenta de que aceptar la teoría de la soberanía popular era cavar la destrucción de la noción de Estado de Derecho. Si las formas del poder temporal debían encontrar un límite, ese límite debía estar en Dios; pero no en un Dios cualquiera, o en una abstracción que tuviese las categorías de la divinidad, como aquel mundo de verdades intemporales en que creía el racionalismo de la Ilustración, sino en un Dios como el Dios cristiano, capaz de transformar por su presencia permanente la voluntad humana. Si se quería garantizar la vigencia del derecho entre los hombres y asegurar un orden jurídico permanente, la soberanía —que es poder ilimitado— no podía residir sino en Dios.

Mas, ¿por intermedio de quién haría conocer sus decretos la divinidad? En la historia del pensamiento occidental este intermediario fue buscado siempre en tres instancias: la Iglesia, el rey y el pueblo. La Iglesia como poseedora de la revelación, el derecho divino de los reyes y la comunidad como depositaria del poder político fueron las

<sup>34</sup> *Utilitarismo*, pp. 192, 193.

<sup>35</sup> *Cartas Persas*, N<sup>o</sup> LXXXII, en Ernest Cassirer, *La Filosofía de la Ilustración*, México, 1943, p. 233.

respectivas expresiones teóricas, expresiones teóricas que desenvueltas con lógica llevaban a una determinada posición ante el problema de las relaciones entre Iglesia, Estado y pueblo.

Es evidente que llevada hasta sus últimas consecuencias la teoría del origen divino de la soberanía, y aceptados también el origen divino de la Iglesia y la revelación, la conclusión lógica era la supremacía del poder eclesiástico sobre el civil; de la Iglesia sobre el Imperio, como se planteaba el problema en la Edad Media. O con mayor lógica todavía, la unidad de Iglesia y Estado en la idea de la monarquía cristiana. Viceversa, si se aceptaba el Rey como intermediario de la voluntad divina, tenía que aceptarse la subordinación de la Iglesia al Imperio, es decir, al Estado. Si el intermediario era el pueblo, la conclusión era que tanto el Estado como la Iglesia tenían origen democrático. Esta última era la conclusión implícita en los principios de la reforma protestante, en su versión calvinista, pero que, desde luego, no fue ni ha sido realizada en forma pura en el campo histórico, como tampoco lo han sido las otras. La teoría de Francisco Suárez, para el cual sólo hay una sociedad de origen divino directo, la Iglesia, y para quien la potestad política reside en la comunidad entera, es un intento de mediación que garantiza la autonomía de las dos potestades.

¿Cuál era la posición de Caro ante estos problemas? En líneas generales la misma seguida por el pensamiento católico, es decir, una posición conciliadora y realista que intentaba, hasta donde era posible, poner de acuerdo la realidad histórica con la lógica. Es claro que si la Iglesia era depositaria de la revelación y la única institución de origen divino, era también desde el punto de vista del valor, la más alta de las instituciones históricas. Y en el plano axiológico superioridad implica también derecho a subordinar. Lo que es superior axiológicamente debe subordinar a lo que le es inferior, de manera que el orden de la igualdad o la colaboración en el mismo plano quedan excluidos.

Desde la Edad Media esta tensión entre el desarrollo de las verdades dogmáticas y la realidad histórica produjo dificultades en el pensamiento cristiano y eliminó la posibilidad de crear una teoría sistemática del Estado. El mismo Santo Tomás se vio abocado a estos obstáculos cuando trató de resolver el problema del derecho a resistir a los príncipes, que no es sino una variante del más amplio problema de la soberanía. Considera que hay gobiernos en que la autoridad viene del pueblo, caso en el cual es lícito que el pueblo imponga al gobernante el cumplimiento de las condiciones con arreglo a las cuales se ha concedido la autoridad; sin embargo, cree que cuando el gobernante tiene un superior político, la reparación de los agravios se consigue acudiendo a la intervención del superior<sup>36</sup>. Pero es indudable, comenta el historiador del pensamiento político George Sabine, que considera ambas formas como tipos distintos de gobierno, lo que parece demostrar que no tenía una teoría general del origen de la autoridad política<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> De *Regimine Principum*, I, 6, en George Sabine, *Historia de la Teoría Política*, México, 1946, p. 247.

<sup>37</sup> Sabine, *op. cit.*, p. 247.

Ante el hecho inevitable de la fortificación del poder civil y ante la tendencia a la mundanización de la teoría del Estado en el pensamiento occidental, la Iglesia llegó a aceptar la teoría de las dos potestades, armónicas pero diferentes, poseedoras ambas de su respectiva esfera de actuación, guiando al hombre la una en el campo religioso y moral, y en el político y mundano la otra. Pero, ¿dónde empezaba el campo de la moral y comenzaba el de la política? Por ejemplo, en materias jurídicas o educativas, ¿dónde empezaba la jurisdicción de una y otra? En el plano teórico la controversia quedó sin resolverse. En el campo histórico el equilibrio entre la teoría del origen divino del poder y la doctrina de la soberanía popular vino a encontrarse en la doctrina concordataria nueva modalidad de la separación de las dos potestades dentro de la armonía y la colaboración. Era la teoría que aceptaba Caro, no sin dejar de conservar el recuerdo de una época en que teoría y realidad se unían en el concepto de la monarquía cristiana: "La autoridad eclesiástica educó durante la Edad Media a la potestad paterna y a la política. Llegados a la mayor edad emancipáronse estos poderes, no sin guardar en sí vestigios fecundos de aquella educación providencial. La monarquía cristiana y la familia cristiana son hijas de la educación eclesiástica de la Edad Media. La legislación siempre ha quedado impregnada de la idea cristiana, lo mismo que el plan de la educación doméstica"<sup>38</sup>. La evolución histórica había fortificado la familia y el Estado, en cierta manera a costa de la unidad mantenida en otros tiempos en torno a la Iglesia, en época en que las jerarquías humanas correspondían a las jerarquías reales del valor, en que lo mundano quedaba subordinado a lo religioso, como lo corporal a lo espiritual. Mas a pesar de la ruptura del concepto unitario de autoridad, los ideales cristianos seguían irradiando su luz sobre los tres grandes círculos en que se mueve el hombre: Iglesia, Estado y familia. Preguntado por los límites del poder público decía Caro: "La solución está en el reconocimiento recíproco de todas las potestades legítimas. En efecto, la sociedad civil no es la única sociedad humana, ni la potestad política la única potestad legítima. La autoridad paterna y la eclesiástica desempeñan cada una su respectiva misión en la obra de la educación de la especie. Reconocida su legítima jurisdicción por la autoridad política, acordes las tres en la obra de la educación, cada una sabrá reducirse a sus justos límites, y el equilibrio social queda restablecido"<sup>39</sup>.

### 7. Misión y límites del Estado.

Al analizar la posición de Caro frente al benthamismo político y frente a la doctrina kantiana que erige la libertad individual como fin último del derecho, observamos que Caro rechaza las dos concepciones no sólo en sí mismas sino también en cuanto suponen una idea de la sociedad que considera a ésta como formada por una agrupación me-

<sup>38</sup> *Utilitarismo*, pp. 190/1.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 189.

cánica de individuos y por una constelación de intereses particulares que al oponerse buscan su equilibrio de manera espontánea. Variantes ambas de la concepción liberal del Estado, en ambas éste resultaba ser una creación de la voluntad ciudadana encaminada en un caso a buscar el mayor bienestar para el mayor número, y en el otro, a garantizar aquellas condiciones en que la libertad de cada uno es compatible con la libertad de todos. Pero al desposeer el derecho de contenido moral y dejar ésta reservada a la esfera privada de la conciencia —como ocurría, según la interpretación de Caro, en la concepción kantiana del derecho— y al establecer, en el caso de Bentham, un principio sobre el cual era imposible fundamentar la moral, ambas doctrinas reducían el papel del derecho y la misión del Estado a la protección de la propiedad. En realidad, por uno y otro camino el Estado quedaba desposeído de finalidades morales, y reducidos casi exclusivamente a sus funciones de guardián de la economía privada. Esto pensaba Caro en la época en que publicó su estudio crítico sobre el benthamismo y la teoría formalista del derecho.

Veinte años después, al defender en la Asamblea Constituyente de 1886 la necesidad de dotar al Estado de instrumentos de intervención capaces de permitirle llenar esa amplia función moral que constituía su único fin y justificación, decía refiriéndose a las bases filosóficas en que se apoyaba la teoría liberal del Estado:

“Suponen los sostenedores de la libertad omnimoda que, abandonados a sus propios impulsos los diversos intereses particulares, se concilian por ley natural, y encuentran siempre equitativas y felices soluciones. La razón y la experiencia desmienten esta afirmación. La verdad es que los intereses de los hombres forman alianzas y conciertos; pero es cierto que semejantes intereses están servidos por pasiones, encaminadas a fines ilícitos, y la competencia que se establece, la llamada purga por la vida, es una guerra activa, aunque incruenta, en que los más fuertes prevalecen, y abusan de sus ventajas: espectáculo que hizo a un ilustre pensador afirmar que “el mal triunfa siempre sobre el bien”. Si todos los intereses fuesen legítimos, y siempre armónicos, todos los actos humanos serían lícitos, y las levas y los magistrados sólo servirían para impedir la amplia realización del derecho. Precisamente para regular el movimiento social y prevenir hasta donde es posible los abusos y la tiranía del fuerte sobre el débil está instituido el poder público, tan antiguo como la sociedad misma”<sup>40</sup>.

Por su gran sentido lógico y su comprensión de la unidad de la naturaleza humana, Caro no comprendía cómo podía afirmarse que los intereses humanos en el plano económico eran armónicos o buscaban espontáneamente su armonía haciendo inútil la intervención del Estado, y que, en otros planos, como el político, eran contrapuestos e irreconciliables y por lo tanto hacían indispensable su papel de árbitro de conflictos y de guardián del orden.

Semejantes doctrinas chocaban con las ideas que Caro se formó en su juventud, con su temperamento y con su interpretación del sentido de la tradición de gobierno hispano-cristiana. Su crítica no se

<sup>40</sup> *Estudios*, pp. 253/4.

basaba, pues, únicamente en argumentos racionales, sino también en motivos psicológicos e históricos. Desde sus primeros escritos aceptó la idea de que la vida en sociedad y en su forma más elevada de sociabilidad, el Estado, tenía por objeto la perfección moral y el desenvolvimiento de la personalidad y no una finalidad económica o simplemente técnica. Por eso era hostil a toda forma de tecnocracia tal como ésta empezaba a esbozarse en ciertas doctrinas del siglo XIX como el saintsimonismo. La economía era para él un campo muy importante de la actividad del gobierno, pero un campo subordinado al cumplimiento de un fin más alto que era el desarrollo de una vida moral valiosa. La misión del Estado no era una misión policiva sino eminentemente pedagógica, y paternal en el más amplio sentido de la palabra, en el sentido en que también la tenían la familia y la Iglesia. En su *Estudio sobre el Utilitarismo* decía:

“La teoría social que dando a la sociedad carácter mercantil mira en la autoridad sólo un administrador, está en oposición con los hechos: no satisfacc a la razón ni a los sentimientos generosos del corazón humano”. “Según la teoría que presentamos, agrega, el gobierno debe asumir más bien carácter paternal que administrativo: son distintivos de aquel carácter, en lo visible y material, la antigüedad, la fuerza y la permanencia; pero el amor es su atributo esencial”<sup>41</sup>.

Entre las varias aplicaciones que hizo Caro de su concepción del Estado como entidad creadora y dotada de una amplia misión social de justicia, está su defensa de las funciones monetarias del Estado. Frente a la teoría del dinero como algo basado en el valor intrínseco de su contenido metálico, Caro defendió en su tiempo la teoría que ve en la moneda ante todo un elemento de crédito cuya capacidad de circulación, de servir de medio para las transacciones comerciales y equivalente de todos los valores depende de la fuerza jurídica que le atribuye el Estado, fuerza jurídica que a su turno se basa en la fuerza que al Estado comunica el apoyo y la solidaridad moral de sus miembros. Siguiendo esta línea de razonamientos reivindicó para el Estado el privilegio de la emisión de moneda y el derecho a dirigir el crédito hacia objetivos sociales útiles. También aplicó Caro conceptos de origen escolástico a la defensa del crédito gratuito y a la lucha contra la usura bancaria<sup>42</sup>.

Sin embargo, al establecer un amplio campo de acción para el Estado y al destacar su función positiva en la vida de los pueblos, Caro se cuidó muy bien de establecer los límites de su acción. Su gran sentido histórico y su lealtad a la tradición política cristiana le libran

<sup>41</sup> *Estudios*, p. 150.

<sup>42</sup> V. Miguel Antonio Caro, *Escritos sobre Cuestiones Económicas*, Ed. Banco de la República, Bogotá, 1943, especialmente pp. 10, 18, 19, 53, para la exposición de la teoría del dinero. Para lo referente al crédito gratuito, pp. 35, 36, 41. La teoría de la moneda —papel o moneda— crédito, o teoría jurídica de la moneda como a veces la denomina Caro, en oposición a la teoría metalista, tenía gran aceptación entre economistas ingleses y franceses de fines del siglo XIX, y culminó más tarde en la elaboración definitiva que le dio el economista alemán Knapp en su libro *Staatliche Theorie des Geldes* (Teoría Estatal del Dinero). Caro la tomó sobre todo de fuentes inglesas —especialmente de Jevons y Del Mar— pero siguiendo su costumbre la adaptó a las circunstancias colombianas y le buscó apoyo en el pensamiento católico. La teoría estatal del dinero era perfectamente armónica con su concepción general del Estado. Sobre la doctrina tomista del crédito gratuito y del interés del dinero, V. Böhm-Bawerk, *Capital e Interés*, México, 1947, pp. 45 y ss. También J. P. Mayer, *Trayectoria del Pensamiento Político*, México, 1941, pp. 101 y ss.

de toda idolatría del Estado omnipotente, de cualquier substancialización de la sociedad y de toda mística de lo colectivo que hiciese correr a la persona humana el riesgo de desaparecer como persona moral libre. La sociedad era para él algo más que una suma de intereses individuales porque la vida común estaba formada por algo más que intereses, sobre todo por algo más que intereses económicos y hedonistas. Estaba también tejida con tradiciones, sentimientos y creencias morales. La comunidad no era una unión contractualmente querida, pero tampoco era algo distinto a la voluntad personal de vivir en común. El Estado era una unión de personas libres donde cada cual sacrificaba algo en beneficio de una posibilidad de perfección como la brindada por la solidaridad social, pero no una entidad que tuviera una realidad abstracta en cuyo nombre pudiera sacrificarse el derecho de sus miembros. La sociedad estaba constituida en realidad por una pluralidad de órganos, que dentro de la armonía y la colaboración tenían sin embargo cada cual su entidad y sus fines propios en orden al desenvolvimiento del hombre que era su verdadero fin. Así como existía la órbita de la Iglesia, existía la de la familia y la del individuo. El Estado encontraba una valla en la ley divina, otra en la Iglesia, otra en la familia, y finalmente otra en la vida íntima individual. Nada más ajeno a su pensamiento que la adoración del Estado o el endiosamiento de cualquier entidad colectiva que en alguna forma absorbiera la libre personalidad del individuo y eliminase su sentido de la responsabilidad personal. La esfera de la vida individual y la misión de la persona quedaron bien definidas en su pensamiento. Tras enumerar los diferentes círculos de relaciones en que se mueve la vida del hombre, concluía:

“Hemos enunciado la potestad paterna, la eclesiástica, la civil. Añadamos la propia potestad: también el hombre se gobierna a sí mismo mediante el uso de la razón; de la razón que rige la actividad individual gobernando las pasiones<sup>43</sup>. A este propósito conviene recordar que cuando el gobierno nacional de Colombia pretendió en 1870 establecer textos oficiales de enseñanza en la Universidad, Caro defendió con toda energía el principio de la libertad de enseñanza y el de la autonomía universitaria, oponiéndose así a ese intento de pensamiento científico dirigido. En una colección de artículos que lleva por título *El Estado y la Educación* escribía estas palabras que merecen transcribirse en toda su extensión porque son admirable síntesis de su pensamiento sobre las relaciones entre el Estado, la sociedad y la persona:

“Reconocemos que la intervención del Estado en la enseñanza, lo mismo que en la industria, admite diversos grados, según la menor o mayor cultura social. Más activa es una intervención cuando el interés particular no basta a realizar mejoras necesarias; pero en este caso no ha de proponerse sólo realizar la proyectada mejora, sino despertar también y estimular el interés privado, iniciar el movimiento a cuya continuación deben cooperar todos. El Estado no es industrial; si faltando, empero, la iniciativa particular, se hace ocasionalmente empresario de ferrocarriles, no por eso monopoliza este género de tra-

<sup>43</sup> *Utilitarismo*, p. 192.

bajos, ni menos aún su dirección científica, la cual corresponde a ingenieros competentes. Del propio modo, el Estado no es doctor; si muerta, decadente o extraviada la enseñanza particular, la establece el Estado oficialmente, no por eso se hace maestro universal, sino protector y auxiliador de los que tienen misión de enseñar; la parte científica se confiará a los sabios, la dogmática y moral a la Iglesia. Y si la intervención oficial en tales casos es un bien como impulso generador, sería un mal que el Gobierno indefinida, perpetuamente, ejerciese una tutela infecunda.

Ahora, pues, el Estado, confundiendo la obligación de educar, de formar el carácter nacional, de fomentar la ilustración, con el derecho de doctrinar (que pertenece a la Iglesia) y con la profesión de enseñar las ciencias (que corresponde a las universidades, a los cuerpos científicos y los organismos docentes), refundiendo en uno tales conceptos, que son enteramente diversos unos de otros, aunque armónicos, declárase a un tiempo director de entendimientos y de conciencias, e invadiendo así a la vez con escándalo y violencia, los derechos de la religión y de la ciencia, burocratiza la educación en todas sus manifestaciones.

El Estado empieza por hacerse definidor; tal es el primer paso en el camino del abuso. Luego se hace profesor, enseña lo que define, dicta lecciones por su propia cuenta. Disponiendo de los grandes recursos formados con las contribuciones públicas, ofrece enseñanzas gratuitas, mata la competencia, y se alza con el monopolio de enseñar. No contento con esto, decreta como obligatoria su instrucción. El Estado, armado de la espada de la ley, impone sus opiniones desautorizadas y caprichosas, como el mahometano su doctrina al filo del alfanje. Tal es la última etapa de esta usurpación intelectual, que vemos desenvolverse en el Estado moderno, como gigantesca amenaza a toda honrada libertad, y que más crece a medida que más se seculariza el Estado mismo, y que de mayor independencia blasona”<sup>44</sup>.

JAIME JARAMILLO URIBE

---

<sup>44</sup> V. *Artículos y Discursos*, Librería Americana, Bogotá, 1888, pp. 360/61. El Estado Docente. Hemos actualizado la ortografía. Sobre el mismo tema, V. también su *Informe sobre la adopción del texto Ideología de Tracy, por la Universidad Nacional*, en *Anales de la Universidad*, tomo IV, Bogotá, 1870.