

AUTORIDAD, CLERICALISMO Y TRADICIÓN. Tres aproximaciones al pensamiento filosófico de Miguel A. Caro

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO*

RESUMEN

La Regeneración colombiana (1886-1900) encontró en la trayectoria política e intelectual de Miguel A. Caro una de sus principales referencias. El presente artículo traza una triple aproximación crítica a su obra filosófica, siempre marcada por el rechazo del liberalismo y de la herencia de la Ilustración, así como por la fidelidad a un catolicismo ultraconservador y una visión contrarrevolucionaria de la política. Se revisa así, primer lugar, su fundamentación del conocimiento, la cual intenta conciliar cierto racionalismo con la subordinación a la autoridad religiosa. En segundo lugar, su concepción netamente confesional del Estado, manifiesta por ejemplo en su visión de la libertad de cultos y de la libertad de enseñanza. Finalmente, su concepción de la identidad nacional inspirada en la tradición cultural de la colonia y en su continuidad bajo los procesos políticos de la emancipación.

Palabras Clave: Miguel A. Caro, Regeneración Colombiana, Autoridad, Clericalismo, Tradición.

* Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid. El presente artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación: *Pensamiento filosófico-político colombiano de la segunda mitad del siglo XIX: la obra de Miguel A. Caro*, el cual se enmarca en la Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico Colombiano dirigida por el Prof. Manuel Domínguez; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. RECIBIDO: 07.25.07 ACEPTADO: 16.10.07

**AUTHORITY, CLERICALISM AND TRADITION.
Three Approximations to Miguel A. Caro's
Philosophical Thought**

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO*

ABSTRACT

The Colombian Regeneration (1886-1900) found in the political and intellectual trajectory of Miguel A. Caro one of its main references. The present article traces a triple critical approach to its philosophical work, always marked by the rejection of liberalism and the inheritance of the Enlightenment, as well as by the fidelity to an ultra-conservative Catholicism and an against-revolutionary vision of politics. It is revised, firstly, Caro's foundation of knowledge, trying to reconcile certain rationalism with the subordination to the religious authority. In the second place, his conception highly confessional of the State, manifested for example in his vision of the cults and teaching freedom. Finally, his conception of the national identity, inspired on the cultural tradition of the colony and its continuity under the political processes of the emancipation, will be explored.

Key Words: Miguel A. Caro, Colombian Regeneration, Authority, Clericalism, Tradition.

* Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid. El presente artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación: *Pensamiento filosófico-político colombiano de la segunda mitad del siglo XIX: la obra de Miguel A. Caro*, el cual se enmarca en la Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico Colombiano dirigida por el Prof. Manuel Domínguez; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. RECIBIDO: 07.25.07 ACEPTADO: 16.10.07

INTRODUCCIÓN

MIGUEL ANTONIO CARO no sólo fue una de las principales referencias filosóficas de la Regeneración colombiana, sino también una referencia notoria en la tradición del pensamiento reaccionario iberoamericano. Empleamos –en primera instancia, al menos– el término “reaccionario” –o “contrarrevolucionario”, si se prefiere–, pues tiene una significación lo suficientemente amplia como para referir una obra de pensamiento cuyos contornos ideológicos no son del todo nítidos, aun cuando muestra hilos conductores inequívocos. Caro no fue un pensador sencillamente “conservador”, al menos en sentido estricto del término; esto es, afecto, de alguna manera, al programa de la modernidad, aun en sus versiones más doctrinarias u oligárquicas. Si entendemos por conservadurismo una manera –aun restringida o acotada- de entender las libertades modernas, no podemos decir que Caro sea un pensador conservador sin más, pues siempre fue hostil a ellas. Tampoco fue, consecuentemente, un católico liberal, pues siempre rechazó, también, todo diálogo posible entre catolicismo y liberalismo. Caro fue más bien un católico anti-liberal, hostil a los valores de la Ilustración y la Revolución Francesa, a los que contrapuso aquellos otros de la tradición hispano-católica; lo cual tampoco significa que su perfil se ajustara sin más a la horma del tradicionalismo, ya que su pensamiento también fue muy receptivo al neoescolasticismo del teólogo español Jaime Balmes, cuyas obras cita con frecuencia. El pensamiento católico de Caro muestra así, en primera instancia, un perfil reaccionario, contrarrevolucionario y anti-liberal, ligado a las fórmulas del tradicionalismo y el neoescolasticismo, aunque nada exento de matices. Algunos de ellos incluso llegan a ser severos, en la medida en que Caro plantea un cierto diálogo –desde posturas autoritarias la mayoría de las veces, moderadamente críticas otras– con diversos bagajes filosóficos propios de su época, tales como el espiritualismo, el empirismo de la escuela escocesa e incluso el positivismo. De ahí ciertas notas de eclecticismo, que añaden complejidad a la hora de precisar un perfil ideológico inequívoco en sus trazos elementales, pero un tanto difuso en sus contornos más finos.

En cualquier caso, Caro se inscribe en la conflictiva resistencia del catolicismo político iberoamericano al irreversible proceso secularizador de la modernidad, mismo que invalida su hegemónica alianza con el Antiguo Régimen y en medio del que no obstante buscará iniciativas propias, orientadas hacia una renovada preservación de su hegemonía social y su autoridad política. Búsqueda que pasará también por la asunción de un nuevo

reto como es el de la nacionalidad: la moderna substitución de la monarquía absoluta por la soberanía nacional obligará a la inteligencia católica a relativizar su tradicional ecumenismo en favor de una nueva y contradictoria estrategia “nacionalista”, a la que Caro no fue ajeno. La importancia que atribuyó a la tradición hispánica a la hora de plantear un proyecto regenerador de nación da buena fe de ello. De una u otra manera, el problema de la identidad nacional en el mundo hispánico –en su contexto colombiano, en este caso– resultará insoslayable a la hora de describir los derroteros del catolicismo político en la modernidad. Derroteros que, siempre atormentados por su hostilidad hacia esa misma modernidad que al mismo tiempo no quieren dejar de recorrer, van despejando una pregunta de difícil respuesta: ¿cabe plantear una “modernidad católica” o se agotaría más bien esta fórmula en una pura contradicción? El pensamiento de Caro nos remite a estas preguntas, en definitiva aporéticas, pues la condición moderna no depende de la aplicación de recetas preconcebidas sino de vicisitudes más complejas, y lo son, no poco, las que el catolicismo iberoamericano encontró y al mismo tiempo interpuso¹.

En el presente artículo trazaremos, en fin, tres aproximaciones al pensamiento de Miguel A. Caro a partir de sendos conceptos fundamentales del mismo, característicos también de dicho catolicismo: autoridad, Estado confesional –o lo que es igual, clericalismo– y tradición, entendiendo esta última no tanto en un sentido estrictamente teórico –que no obstante habrá de tenerse en cuenta, aun sin profundizar en él– como político-cultural, ligado a una visión de la hispanidad. Es decir, tras una previa aproximación a su delimitación autoritaria de la racionalidad, abordaremos su reflexión en torno a la sociedad y el Estado, que luego encuadraremos en el marco de su discurso sobre la identidad nacional².

1. Sobre esta cuestión, Cf. COLOM, FRANCISCO; RIVERO, ÁNGEL (Eds.), 2006. Sobre el caso colombiano cf. el ensayo: “Las trayectorias del catolicismo político en Colombia (1885-1953)”, por BLANCO M., O. & ROMERO L., E. (2006: 129-153).

2. A lo largo de esta triple aproximación tocaremos algunas cuestiones asimismo abordadas por Rubén Sierra Mejía en su ensayo: “Miguel Antonio Caro: religión, moral y autoridad”, en: SIERRA M., RUBÉN (ed.). 2002: 9-31.

1. AUTORIDAD

LA REFLEXIÓN DE CARO sobre los límites de la racionalidad no es precisamente nítida. Su pensamiento estrictamente filosófico es además escaso y temprano, limitándose a dos escritos de juventud, de cierta envergadura no obstante: *Estudios sobre el utilitarismo* (1869) e *Informe sobre los “Elementos de ideología” de Tracy* (1870). En torno a la crítica del utilitarismo de Bentham y el sensualismo de Tracy se va aglutinando un pensamiento de inspiración celosamente católica que busca cauces de actualidad a través de una confrontación desigual con algunos referentes e interlocutores de la filosofía moderna. Caro propone en este sentido una teoría del conocimiento que, además de rebatir las tesis utilitaristas y sensualistas, legitime la autoridad de la fe revelada en el ámbito de la racionalidad secular. Este propósito, contradictorio al menos aparentemente, le obliga a un cierto vaivén, un cierto juego de posiciones oscilantes entre el acatamiento dogmático de dicha autoridad y un cierto diálogo con la modernidad, no poco complejo unas veces, parco y limitado otras. De ahí la difícil nitidez de su planteamiento, el cual se nutre de una obra filosófica asimismo ambigua y vacilante entre la asunción moderada del legado filosófico moderno y el dogmatismo apologético como la del ya citado Balmes. *El criterio* (1845), *Filosofía fundamental* (1845) y un resumen de esta última titulado *Filosofía elemental* (1847), escritos en los que Balmes plantea un realismo escolástico renovado, sensible a las influencias de la escuela escocesa del sentido común, constituyen de hecho la principal fuente filosófica citada por Caro. Incluso las referencias de éste a filósofos modernos como Descartes o a autores escoceses como Dugald-Stewart son extraídas a menudo de las obras de Balmes, cuya *Filosofía fundamental* comprende además una historia de la filosofía en la que se recoge una panorámica de la filosofía moderna. Sin llegar a madurar una reflexión filosófica nítida y homogénea, plantea Balmes un realismo epistemológico que identifica la verdad con la realidad y que apuesta por la natural legibilidad de ambas; hasta el punto, incluso, de que la racionalidad filosófica o científica no supone una ruptura substancial con la inteligencia espontánea, aun cuando la desarrolla y perfecciona. En torno a esta evidencia construye Balmes una teoría secular del conocimiento; analiza las condiciones y los obstáculos del mismo, la existencia y la naturaleza de los objetos, los métodos y las facultades del sujeto cognoscente, entre otras cuestiones. Sin embargo, es la revelación sobrenatural lo que en último término acaba por apuntalar la certeza del mundo legible bajo la sola razón natural. El “instinto intelectual” o “sentido común”, facultad primordial del conocimiento, termina

descubriéndose como un “don precioso que nos ha otorgado el creador para hacernos razonables aun de raciocinar” (Balmes, 1948, T.II: 43), y no sólo como un criterio epistemológico escrutado al hilo de una “mera” pregunta filosófica. La apertura secular al conocimiento de la realidad a la luz de un diálogo limitado aunque plural con la filosofía moderna parece así encogerse, finalmente, en Balmes, bajo el constreñimiento de la certeza revelada.

Una análoga yuxtaposición de criterios epistemológicos en tensa complicidad parece delinearse en las críticas de Caro hacia el utilitarismo y el sensualismo. Por una parte, una vertiente luminosa de su pensamiento recoge y plantea algunos tópicos epistemológicos de la razón moderna. O, más concretamente, de la crítica racionalista del utilitarismo decimonónico, asumiendo complicidades con ella en un sentido lo suficientemente amplio y vago como para preservar –por otra parte– una visión del mundo que no deja de ajustarse fielmente a los dogmas de la fe católica. El pensamiento de Caro tendría así una faceta “racionalista” en el amplio sentido del término apuntado por Jaime Jaramillo Uribe; a saber, en la medida en que acepta y asume que: el universo está regido por un orden objetivo; el ámbito inteligible de las ideas es anterior y superior, en términos epistemológicos, al ámbito empírico de los sentidos; que la ciencia, por tanto, sólo puede fundamentarse en la intuición intelectual y nunca en la intuición sensible, ni siquiera en juicios sintéticos a priori –es decir, que este racionalismo amplio, conforme al cual es perfectamente viable la metafísica como ciencia, desestimaría, bajo una primera concreción, el idealismo trascendental kantiano–; y que esta fundamentación de la ciencia a partir de la intuición intelectual, lejos de ser arbitraria, posee una certeza equiparable a la certeza matemática (Jaramillo, 2001: 324, n.3).

Caro asume y plantea estos elementos, por ejemplo en el capítulo quinto de sus *Estudios sobre el utilitarismo*, no en vano titulado “Fueros de la razón”. Allí se refiere a la tendencia irrefrenable del entendimiento a conocer “lo universal”, “la razón última de las cosas” o “algo que reside dentro de nosotros, armónico con el orden universal exterior”; la necesidad, para satisfacerla, de predisposiciones intelectuales, “*naturales* en el entendimiento”, reconocidas “bajo el nombre de *ideas innatas*”. Ideas o nociones, éstas, “que no provienen de los sentidos” sino de un “orden racional superior” cuyo criterio no es otro que “la intuición pura, la inteligencia comprensiva, el asentamiento inspirado”, al que deben subordinarse –y nunca al contrario– los criterios del “orden racional inferior”, a saber: “la

percepción sensible, la inducción laboriosa, el asentimiento deliberado” (Caro, 1962, T. I: 45-47), los cuales instruyen pero no fundamentan el conocimiento, aun cuando coadyuvan al desarrollo del mismo.

En este sentido, las críticas de Caro hacia el utilitarismo y el sensualismo mostrarán una vertiente “racionalista” –siempre inseparable, no olvidemos, de otra dogmática a la que nos referiremos más adelante y que acabará cercenando su diálogo con la filosofía moderna–. Cuando menos, pivotan sobre el tópico racionalista de la imposibilidad de la ciencia a partir de criterios exclusivamente empíricos, aun cuando adoptan formas complejas y articulan un instrumental conceptual reflexivo tejido a base de abstracciones, inducciones, “ideologías” y otras operaciones del entendimiento similares. Conforme a dicho tópico, son criterios ineptos para fundamentar un conocimiento objetivo del mundo en la medida en que no llegan a desligarse de las restricciones empíricas propias de la sensibilidad. Es decir, no logran trascender los resultados de un conocimiento meramente sensible de la realidad, el cual es por definición provisional, relativo, contingente, falible. No dejan de ser sensaciones complejas o transformadas, al modo sensualista. Bajo esta perspectiva, tanto el sensualismo como el utilitarismo, como cualquier otra teoría decimonónica de raigambre empirista, permanecería atrapado en la maraña de sus propios reduccionismos y sus propias restricciones³.

¿Cuáles son las fuentes filosóficas de estas críticas? Como ya hemos adelantado, la fuente principal no fue otra que la obra de Balmes. A través de ella pudo Caro encontrar algunas referencias valiosas para su crítica del utilitarismo, así como para su posicionamiento ante la tradición filosófica de la modernidad. Referencias filosóficas valiosas fueron, según Jaramillo Uribe (2001: 323ss.), el racionalismo cartesiano, el tomismo y la filosofía escocesa. Del primero pudo extraer el gusto por las ideas claras y distintas, la necesidad de ideas innatas para encauzar toda certeza epistemológica y de Dios como fundamento último de la misma. En definitiva, la legitimidad de la intuición intelectual y la consecuente posibilidad de la metafísica como ciencia. En el tomismo, por otra parte, bien pudo encontrar, no ya un bagaje intelectual muy acorde con sus convicciones católicas, sino también y más concretamente, todo un “contrapeso” al propio subjetivismo cartesiano,

3. Sobre esta cuestión, cfr. los siguientes ensayos monográficos: TOVAR G., LEONARDO. 2002: 33-55; PARRA, LISÍMACO. 2002: 91-123.

difícilmente conciliable, en realidad, con su concepción objetiva del orden, en definitiva preestablecido conforme a leyes naturales e inmutables, en última instancia divinas. En la filosofía escocesa, en fin, pudo encontrar referencias actuales para una crítica del utilitarismo, así como un rescate del “sentido común”, mediante el que la intelección de ese orden divino se torna accesible y mundana. Pero, además, podríamos añadir, Caro también encontró inspiración en el espiritualismo ecléctico, a algunos de cuyos interlocutores se refiere no pocas veces. En sus obras bien pudo apreciar una síntesis actualizada de la tradición cartesiana y, en definitiva, de ese racionalismo “en sentido amplio” al que nos referíamos anteriormente, sin dejar de mostrar, al mismo tiempo, cierto rechazo hacia ellas. ¿Por qué esta ambigüedad?

Como ya hemos igualmente adelantado, junto a estos hilos conductores “racionalistas” del pensamiento de Caro discurren otros de orden dogmático, dando lugar a entrecruzamientos y a equilibrios nada fáciles de sostener. No en vano se apoya Caro a menudo en referencias de textos religiosos, que cita con una tácita pretensión filosófica. De manera análoga a la de Balmes, respira en su delimitación de la racionalidad un vago tradicionalismo y una mentalidad dogmática que, cuando se hace explícita, desemboca en fórmulas y planteamientos abiertamente autoritarios. Parece como si Caro quisiera absorber la racionalidad filosófica en la secante de la fe católica o pensar filosóficamente dentro de los límites marcados por la certeza revelada. Invirtiendo, con obvia ironía, los términos del célebre libro de Kant, podríamos decir que Caro piensa la razón dentro de los límites de la sola religión, entendida ésta además en un sentido no poco reduccionista, conforme a los principios de la fe católica. Prolongando entonces la ironía, podríamos decir que Caro piensa la religión dentro de los límites del solo catolicismo. Por eso su pensamiento tiene un insoslayable sesgo dogmático y hasta apologético. El racionalista y el dogmático confluyen así en una crítica desigual del empirismo contemporáneo, asimismo titubeante entre el compromiso con la filosofía secular y una subordinación explícita al principio de autoridad. Titubeos tras los que acaba pesando finalmente lo segundo: para Caro, la independencia cartesiana de la razón es en realidad una ilusión reductible a “ese principio mismo de la autoridad” que sus partidarios rechazan. La supuesta autonomía del “cogito” se resolvería más bien, entonces, en una donación providente de “fueros que sólo corresponden a una inteligencia infinita” y de los que la tradición es depositaria. Cuando Descartes afirmaba “*pienso, luego existo*” —apunta Caro en este sentido—:

confiaba en la veracidad de una lógica cuyos principios no había él creado, cuya solidez misma no acertaba él a explicarse. En resolución, daba oídos a una voz, o fuese ley de su entendimiento, o imperio de la tradición, o finalmente inspiración, pero en todo caso hija de autoridad [...] (Caro, 1962: 437ss.)⁴.

Un equilibrio asimismo difícil –si es que no insostenible– traslucen términos como “razón ilustrada sobrenaturalmente” (Caro, 1962: 190ss.) o “razón sobrenatural”. Caro identifica este último concepto con esa misma intuición pura y ese mismo orden racional superior a los que anteriormente nos hemos referido, sólo que iluminados por la fe e impregnados de una cierta fibra sentimental. Razón sobrenatural es entonces la capacidad para una “visión intuitiva y comprensiva” en la que las “ideas religiosas” o “ideas comprensivas, intuitivas, que no se compilan en el diccionario de la razón inferior, (...) resuenan puras y vibrantes en la lira del sentimiento” las “ideas religiosas” y la propia “visión omnipresente” de Dios (Ibid.: 49). “Esto que llamamos razón sobrenatural” –afirma Caro– “es Dios mismo que baja y nos penetra iluminando nuestro ser”. Por eso una ciencia “exclusivista”, que no reconozca tales manifestaciones, “es el átomo que se rebela contra Dios” (Ibid.: 51). No en vano “la ley revelada” –dirá Caro en otro lugar de los *Estudios*, de una manera más explícita– tiene “respecto de la natural, el doble carácter de una confirmación y una ampliación” (Ibid.: 81), de manera que “los principios de la razón perfeccionada” no son otra cosa que “los dogmas de la fe” (Ibid.: 259), tal y como los ha recogido el catolicismo: “¿Quién al mirar de frente a la Iglesia católica” –se pregunta si no, Caro– “no siente la fuerza de un argumento que impone sin formularse?” (Ibid.: 87).

Caro pretende así borrar, o difuminar al menos, los límites entre ciencia y religión, entendimiento y revelación, razón y autoridad⁵. Bajo su singular mirada, el postulado cartesiano de Dios como fundamento último del

4. Cuando Caro “acepta las ideas innatas” –señala Rubén Sierra Mejía a propósito de esta cuestión– “no las interpreta como formas *a priori* propias de la razón humana, sino como especies de revelación hecha por Dios (...)”. Cfr. “Miguel Antonio Caro: religión, moral y autoridad”, en: SIERRA M., RUBÉN. 2002: 19.

5. Sobre la pretensión de Caro de conciliar los conceptos de razón y autoridad, con sus respectivas constelaciones semánticas –ligadas a la vocación crítica en un caso, a la aserción dogmática en el otro– cf. también sus ensayos: “Autoridad es razón” y “Autoridad es razón”, en: CARO, 1962: 562-567 y 747-749, respectivamente.

conocimiento, inicialmente formulado bajo la asepsia propia del razonamiento estrictamente epistemológico, se impregna de religiosidad previa inmersión en un clima filosófico como el tomista. Si, además, tenemos en cuenta la lente balmesiana con la que Caro desplegó dicha mirada, la proximidad y la complicidad entre unos términos y otros resulta obvia. Bien es cierto que la cercanía entre ciencia y religión, por ejemplo, tampoco fue exclusiva de intelectuales católicos reaccionarios. Forma parte, de hecho, de ciertos acervos metafísicos seculares del XIX, entre ellos –y quizá de manera ejemplar– el krausista.

Conforme a la metafísica krausista, la intuición pura de Dios –o del Ser– constituye el principio de la ciencia, impregnándose de religiosidad en la medida en que es también el principio vital de la realidad, al que todo individuo permanece unido a través de una relación de intimidad anterior y superior a toda concreción de la misma en un credo determinado. Dicha intuición desborda así los límites de una mera operación científica o intelectual, exigiendo la concurrencia de una facultad “global”, eminentemente religiosa, como es, en términos krausistas, la intimidad⁶. Ciencia y religión son así solidarios en el marco del llamado “panenteísmo” krausista, que Caro pudo conocer, no ya por las páginas –no precisamente amistosas– que Balme le dedica en la “Historia de la filosofía” que cierra su *filosofía elemental*, sino también por la amplia divulgación en América de algunas obras emblemáticas de esta corriente filosófica. Entre ellas, el *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho* del krausista alemán Heinrich Ahrens, que el propio Caro cita en sus *estudios sobre el utilitarismo* (Caro, 1962: 158). La cita en cuestión, centrada en la crítica de Ahrens al liberalismo puramente formal de Kant, es traída a colación a propósito de la crítica al utilitarismo liberal. No deja de ser aislada y quizá anecdótica, pero llama la atención por la repercusión escasa o nula que el krausismo tuvo en Colombia, contrariamente a otros contextos latinoamericanos. Y no deja de ser tampoco un tanto desconcertante o equívoca si tenemos en cuenta la clara filiación liberal del krausismo, así como su clara vocación laicista y hasta anticlerical, aun a pesar de su marcada impronta religiosa. No es de hecho extraño que, sobre

6. Cfr. por ejemplo ORDEN J., RAFAEL. 1999. “La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause”, en: UREÑA, Enrique M.; ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (eds.): *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Universidad Pontificia Comillas, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Liberalismo nº16, Fundación Duques de Soria, Editorial Parteluz, Madrid, 1999: 243-275.

todo en plena Regeneración, el krausismo no encontrara -presuntamente al menos- ninguna vía de penetración significativa. Pero, otros caracteres del krausismo bien pudieron atraer la atención de Caro: su beligerancia contra el ateísmo, el materialismo y el positivismo –aun a pesar del llamado “krausopositivismo”, propiciado en determinados contextos latinoamericanos como el argentino por la maleabilidad ideológica que el armonicismo krausista nunca dejó de ofrecer–, la cual participa de esos tópicos críticos anteriormente referidos. O su misma religiosidad, tan ligada además a su concepción de la ciencia, aun cuando sus planteamientos distan no poco del de Caro. En este punto, Caro se encontraría a medio camino entre un sometimiento craso de la ciencia a la autoridad dogmática de la fe propia de tradicionalismos elementales y una síntesis secular de razón y religión más o menos ejemplar como la krausista. El lastre autoritario de su pensamiento impidió una proyección en el sentido de este último. Caro subordinó todo planteamiento de una autonomía subjetiva, una religión “natural” y una razón crítica a la autoridad revelada, al dogma católico y el peso de la tradición, queriendo al mismo tiempo salvar lo primero. De ahí el amalgamamiento de su terminología. Conceptos como el de “razón sobrenatural” traslucen el propósito, dudosamente cumplido, de insuflar modernidad al catolicismo dogmático del que nunca llegó a despegarse.

2. CLERICALISMO

EL AUTORITARISMO DE CARO tiene también, obviamente, una proyección práctica. El acervo intelectual innato y religioso dispuesto en esa singular “razón sobrenatural” comprende también ideas morales, empezando por la propia idea de bien. La intuición del bien –expondrá en los *Estudios*– no consiste en otra cosa que en la intelección del orden objetivo –en definitiva revelado– constitutivo de la realidad misma, de lo cual se desprende una crítica de la moral y la política utilitaristas –y en definitiva, subjetivistas en algún sentido– fácil de adivinar: toda definición del bien moral o de su causa en términos de placer –y, análogamente, del mal moral o de su causa en términos de dolor– es, por definición, un reduccionismo craso. Para Caro, placer y dolor no son más que vicisitudes contingentes o consecuencias accidentales de la acción moral, de la misma manera que la utilidad no es más que un criterio relativo e instrumental, nunca esencial o final.

Pero, si el acatamiento del orden objetivo de la realidad es una virtud moral y no sólo intelectual, ello es debido a que también atañe a la voluntad.

Cuando ésta se dirige hacia dicho acatamiento y asume los imperativos derivados del mismo, es moralmente buena o conforme al deber, el cual tiene para Caro, obviamente, un sentido primariamente religioso. Si orden objetivo y ley divina son una y la misma cosa, deber no es otra cosa entonces que la aceptación y ejecución voluntarias de la ley divina, en cuyo caso interés moral y estado religioso coinciden. El principio religioso es, para Caro, connatural al deber. Si los límites entre religión y ciencia eran difusos, no menos lo son aquellos entre religión y moral; si la autonomía epistemológica quedaba asimismo restringida, no menor es el sesgo autoritario que anula o minimiza ahora toda forma de autonomía moral. Como dirá Caro de manera explícita, el fundamento y sentido últimos de la acción moral –esto es, cumplida por deber– es la obediencia voluntaria a la fe católica. A la razón humana “incúmbele, como un deber consecuencial, dar su obediencia a la ley del Enviado” (Caro, 1962: 88). La Iglesia, en tanto que institución religiosa depositaria de dicha revelación, ostenta entonces la mayor autoridad no ya en el ámbito científico, sino también práctico. Goza de plena legitimidad para dirigir la conciencia moral, tanto en el orden individual o privado como en el público o colectivo. En una palabra, posee la autoridad suficiente como para legislar en el ámbito de la sociedad civil: “la legislación civil debe ser cristiana en su espíritu, sin que por ello asuma el Estado los poderes que corresponden a la Iglesia” (Ibid.: 169). El modelo de Estado en el que Caro está pensando y que él mismo intentará llevar a la práctica mediante su acción política es abiertamente confesional o clerical. La Iglesia incluso “tiene el deber” –dirá, en polémica con el liberal José María Samper– “de mezclarse en política, es decir, en la parte de la política que se refiere a la educación pública y a la moralidad social”⁷. No olvidemos que el catolicismo será declarado religión de Estado en el artículo 35 de la Constitución de 1886, misma de la que el propio Caro era patrocinador. En el mismo contexto regeneracionista en el que se enmarcan algunas realizaciones políticas proyectadas por Caro, el Estado se delimita en función de la autoridad eclesial, queda subordinado a esta última. Civilización no será otra cosa, a su juicio, que instrucción de la sociedad conforme a los principios del catolicismo. Buena cuenta de ello dará, por ejemplo, su programa del Partido Católico, publicado en *El Tradicionista* en noviembre de 1871⁸.

7. Ver: “*El Syllabus*”, en: CARO, 1962: 903.

8. Ver: “El partido católico”, en: CARO, 1962: 751-760.

Dicha perspectiva se aprecia con claridad en dos cuestiones fundamentales como la libertad de cultos y la libertad de enseñanza. Respecto a la primera, abordada en su ensayo “Libertad de cultos” (1871), rechaza Caro sin paliativos todo planteamiento de la misma por motivos que apenas necesitan ser aclarados. Si el Estado debe ser confesional y la política gubernamental que lo representa y administra ha de ajustarse a los principios de la fe católica, es obvio que ninguna pluralidad de creencias será tolerada. Por si cupiera alguna duda, para Caro, la ley no sólo “debe acomodarse en primer lugar a la naturaleza de las cosas”, sino que además debe hacerlo “en segundo lugar a circunstancias y costumbres del país para el cual se dicta” (Caro, 1962: 765). Es decir, que si en virtud de lo primero se fundamenta en los principios morales transmitidos a la razón por medio de la revelación cristiana, en virtud de lo segundo estos mismos principios encuentran en la tradición católica de la nación un refuerzo legitimador. Si, además, tenemos en cuenta que la inviabilidad de la autonomía racional deslegitima toda posible proyección social de la misma en sentido liberal –es decir, al margen de injerencias estatales o eclesiales, a través de iniciativas libres tanto privadas como colectivas– compete entonces al Estado la obligación de (legislar en materia religiosa) acatar y prescribir la religión católica (Es decir, el estado no sólo no debe abstenerse de pronunciarse en esta materia, sino que además debe intervenir directamente en ella, prescribiendo la religión católica) como única con carácter oficial. Por eso “la noción de gobierno y la de absoluto indiferentismo son incompatibles” (Ibid.: 763). Para Caro, libertad de cultos equivale a “igualdad entre lo que llaman bien y mal” (Ibid.: 793), mientras que tolerancia religiosa, al menos en el sentido liberal del término, es sinónimo de indiferencia en la medida en que el gobierno que la practica “no reconoce una ley divina superior a sus leyes” (Ibid.: 777). Muy otra es la manera en que Caro entiende la tolerancia, como “fijamente reglamentada desde el punto de vista católico” (Ibid.: 767), lo cual significa que el gobierno “profesa una religión dada, (...) mira las demás como falsas, y les concede con mayor o menor latitud la facultad de manifestarse y propagarse”. (La tolerancia, según esto, va más o menos lejos, pero siempre respeta la conciencia”). Con esta formulación, Caro se desmarca tanto de la libertad de cultos como de lo que él denomina “intolerancia”, a saber, que el gobierno, no conforme con prescribir una determinada religión, inhiba o reprima “aun simples conatos en oposición con aquella religión adoptada”. Para Caro esto último debe descartarse, pero... no porque el derecho contemple o reconozca la libertad religiosa, sino porque esta intolerancia “es unánimemente rechazada por los hombres educados y piadosos” (Ibid.: 762).

La postura de Caro respecto a la segunda de las cuestiones arriba mencionadas –la libertad de enseñanza– sigue derroteros muy semejantes. En artículos como “Derecho a enseñar”, “Instrucción Laica”, “El Estado docente” y “Educación religiosa”, parte Caro de una justificación de la educación autoritaria basada, al igual que en el caso de la cuestión religiosa, en la supuesta evidencia de la verdad misma. Para Caro, “quien no tiene conciencia de poseer la verdad, no tiene derecho de enseñar” (Ibid.: 1339), pues una enseñanza sujeta a dudas e incertidumbres, escéptica en algún sentido, sólo puede desembocar en las mismas contradicciones extravíos a que está abocada la sola razón sin el auxilio de la verdad revelada. De ahí la autoridad irrefragable de la Iglesia en materia educativa, proporcional a la ignorancia o incompetencia del Estado cuando pretende dirigirla desde un punto de vista laico o, como dirá Caro, “pagano”. “Sólo la Iglesia católica” –afirma en este sentido en “Derecho de enseñar”– “enseña la verdad moral, apoyada, no en la razón humana, débil y contradictoria, no en el mayor número ni en la mayor fuerza, o sea en la razón pagana, sino en la palabra de Jesucristo (...)” (Ibid.: 1341). Asimismo –dirá nada más comenzar su artículo “El Estado docente”–, no compete al Estado “el derecho de definir ni en lo dogmático ni en lo científico” (Ibid.: 1394).

En realidad, con sus críticas hacia el intervencionismo del Estado en la educación, toca Caro una cuestión particularmente controvertida y de singular relevancia en los grandes debates de la segunda mitad del XIX en torno al laicismo, como es la de la libertad de enseñanza y la autonomía de esta última respecto de la injerencia estatal. Curiosamente, Caro se alinearía en este punto junto a numerosas perspectivas liberales, reacias a dicha injerencia. Pero, obviamente, se desmarca por completo de las mismas a la hora de definir las metas y objetivos de esas críticas, pues lejos de orientarse hacia una emancipación de la esfera educativa en el conjunto del orden social –es decir, hacia una organización de la educación sobre su propia base y bajo la iniciativa libre de docentes y científicos al margen de injerencias externas, tanto estatales como eclesiales– apunta hacia un despotismo análogo: el intervencionismo eclesiástico o la subordinación de la enseñanza a las directrices de un Estado confesional. (Si para Caro la tolerancia religiosa se agotaba en una tibia y ambigua la permisividad de otros cultos distintos del católico, autonomía de la enseñanza significará independencia respecto del Estado sólo cuando éste no asuma los criterios de la Iglesia, no viéndose afectada bajo la vigencia de dichos criterios). En este sentido discurrirá de hecho el artículo 41 de la Constitución de 1886, inspirado en “Educación

religiosa” y otros escritos de Caro: “La educación pública será dirigida y organizada en concordancia con la religión católica” (Ibid.: 1408, n.1).

Pero la instrumentalización de poderes inscrita en la concepción política de Caro no sólo discurre desde la Iglesia hacia el Estado. También lo hace en sentido inverso: éste último encuentra en aquella un medio idóneo para desplegar su beligerancia contra el liberalismo y dismantelar sus realizaciones prácticas durante los gobiernos anteriores a la Regeneración. En este caso, el Estado instrumentaliza a la Iglesia, en la medida en que se apoya en su discurso para justificar su dominio material sobre la sociedad e imponer una visión contrarrevolucionaria de la misma, acorde con los temores e intereses de los estamentos oligárquicos. Es en este contexto que dicha constitución reconoció la práctica del “estado de sitio”, sancionada en el artículo 121 de la Constitución de 1886 en términos de una facultad extraordinaria, inspirada en la institución romana de la dictadura por tiempo limitado, recurrente para prevenir o dominar las rebeliones internas y rechazar las agresiones extranjeras⁹. Según Villar Borda, durante más de un siglo el poder ejecutivo usó y abusó en Colombia de esta facultad, que numerosos gobiernos tendieron a normalizar el estado de sitio, empezando por los de la Regeneración. En el horizonte de esta última –prosigue Villar Borda– se suspendieron o erosionaron las disposiciones constitucionales sobre libertad de imprenta y de cultos, entre otras, al vaivén de las necesidades o intereses estratégicos del gobierno. Así la ley 61 de 1888, por medio de la cual se desterró a líderes de la oposición, se confiscaron bienes por razones políticas, se suspendieron derechos civiles y políticos, se cerraron periódicos, se encarcelaron a disidentes y se expulsaron a profesores y estudiantes; redundando, todo ello, en una legitimación de la represión política y del uso estatal de la fuerza militar para superar periodos de crisis política (Villar, 2006: 132-145).

El clericalismo de Caro descansa así, en última instancia, en una teología política de corte donosiano. La obra del pensador tradicionalista y contrarrevolucionario Donoso Cortés, a quien Caro cita, si no con frecuencia, sí con complacencia, constituirá de hecho otra de sus referencias más

9. “En los casos de guerra exterior, o de conmoción interior, podrá el Presidente, previa audiencia del Consejo de Estado y con la firma de todos los ministros, declarar turbado el orden público y en estado de sitio toda la República o parte de ella”. Citado por LUIS VILLAR BORDA en: *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Universidad del Externado de Colombia, Bogotá, 2006: 136.

cercanas. No olvidemos que en su célebre *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1849), Donoso Cortés había planteado una legitimación de la dictadura, entendida como soberanía de la inteligencia encarnada en aquellas figuras dotadas de mayor representación carismática frente a la soberanía popular, anárquica y disolutiva por definición. Es decir, como garantía de un orden natural inspirado en la fe católica y amenazado por las perversiones concatenadas de la herejía protestante, el relativismo liberal y el ateísmo socialista; en el marco, todo ello, de una concepción teocéntrica y maniquea de la historia en la que lo político se entiende como relación amigo-enemigo y como alternativa excluyente entre catolicismo o herejía, autoritarismo o liberalismo. “Nos sentimos muy inclinados a creer con Donoso Cortés” –dirá Caro en *Libertad de cultos*, en línea con este planteamiento– “que en el orden natural de las cosas el mal vence al bien” y “que para que el bien se levante y huelle al mal, se necesita un auxilio sobrenatural”, lo cual –expondrá Caro en las páginas siguientes– exigirá una postura beligerante del catolicismo frente a toda forma de liberalismo –algo que aprovechará para rechazar el catolicismo liberal– y encontrará toda una plasmación institucional en las proclamaciones del *Syllabus* y la Internacional¹⁰.

Pero, el Estado confesional en el que Caro está pensando es también un Estado-nación, lo cual remite a una nueva y singularmente relevante perspectiva de la tradición. En el pensamiento de Caro, ésta vale su peso en varios sentidos. En primer lugar, en términos fundamentales o metafísicos, palpable en su delimitación autoritaria del conocimiento: es la tradición, más que la razón crítica, el medio por medio del cual el intelecto se abre receptivamente a todo aquel acervo de dogmas de fe y de verdades reveladas destinadas a fecundarlo. En segundo lugar, Caro asume la tradición en un sentido político, en la medida en que es la Iglesia su principal depósito institucional, con la consiguiente legitimidad para intervenir en el mundo secular, si es que no para dirigirlo a través de su influencia en el Estado. Pero, en tercer lugar, la tradición desempeña también un rol específico como

10. Cfr. el capítulo cuarto de dicho ensayo titulado: “Situación creada por la libertad”, en CARO, 1962: 790-797. “La voz *liberalismo* no significa *libertad*, sino *aprobación de la libertad para el mal* (...). Esa libertad del mal es la esencia del liberalismo, y la libertad del bien, que es la libertad que Dios ama, es la libertad que lleva en sí el catolicismo; la libertad del bien es la civilización cristiana”, afirmará por otra parte en *El Syllabus*, en: CARO, 1962: 904ss.

auténtico hilo conductor de la identidad nacional. La tradición, en la obra de Caro, adquiere también entonces una marcada significación hispanista.

3. TRADICIÓN

LA APELACIÓN A LA HERENCIA de la tradición cultural española constituye, de manera sólo aparentemente paradójica, la médula ideológica del discurso de Caro sobre la identidad nacional colombiana y, en definitiva, hispánica –esto es, compartida por aquellas nacionalidades americanas hispano-parlantes, de tradición católica y un pasado más o menos común–. Ello supone una lectura de las revoluciones de Independencia en unos términos exclusivamente políticos que en nada afectan a la continuidad del bagaje cultural y religioso madurado bajo la Colonia; y, englobando lo anterior, la reivindicación de ese mismo bagaje como una alternativa a la modernidad –o a la modernidad en su significación más canónica, al menos–, receptora, a su vez, del legado clásico latino transmitido sobre todo por la Iglesia romana.

El hispanismo de Caro pudiera plantear la contradicción de un discurso sobre la identidad nacional fundamentado en valores y símbolos no ya exógenos, sino también de la antigua metrópoli colonizadora. Sin embargo, su lectura de los procesos emancipadores de comienzos del XIX disuelve esta presunta contradicción, en realidad aparente desde dicha lectura. Para Caro, la independencia política no es incompatible con la fidelidad a la tradición hispánica –incluso aquella que se identifica con la dominación colonizadora– en la medida en que no afecta a la identidad cultural de las nuevas nacionalidades americanas. Es decir, para Caro la revolución de Independencia tuvo un significado estrictamente político; no conllevó nuevas narraciones o relatos de identidad ni la gestación de nuevos imaginarios, no supuso una revisión de la historia desde el lugar de los vencidos, menos aún desde el lugar del indígena –soslayado si es que no excluido y hasta descalificado en la reflexión hispanista de Caro, como enseguida veremos– y tampoco una inserción de factores identitarios novedosos como la inmigración o la importación de ideas, estrategias políticas y referencias culturales, hacia los que los gobiernos de la Regeneración fueron más bien hostiles salvo excepciones, sobre todo en el caso de aquellas provenientes de España, precisamente¹¹. Es decir, se entiende dicho proceso revolucionario en

11. Bajo la mirada regeneracionista, Europa –y especialmente Francia– representaba el peligro revolucionario, cuyos nocivos efectos se habrían dejado sentir, de hecho, en la propia Colombia,

términos de una gestión política que afecta al ámbito del Estado, pero no de la identidad nacional. Ser colombiano significará más bien ser fiel a los valores y símbolos españoles. “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 una misma civilización”, apunta, no en vano, el propio Caro¹², cuya concepción de la identidad nacional es abiertamente “heterónoma” en la medida en que hunde sus raíces en la tradición; estos es, en el legado cultural de la Colonia. Una visión de la Conquista y la colonización en términos de civilización –tanto material como espiritual– y hasta de Providencia¹³ enhebrará el discurso de Caro sobre la identidad nacional. En realidad, se trata de una lectura que resuelve los problemas que plantea antes, incluso, de que lleguen a formularse, pues relativiza y hasta justifica a priori sus propios costes humanos o sus ingredientes bárbaros. En lugar de violencia o de dominación sobre el indígena, por ejemplo, Caro prefiere hablar del “espectáculo de una raza vencida que en parte desaparece y en parte se mezcla con una raza superior y victoriosa; un pueblo que caduca, y otro que en su lugar se establece (...)”¹⁴. Superioridad civilizadora socialmente palpable –prosigue Caro en el mismo ensayo, titulado “La Conquista”– en el

feliz consorcio (...) que ofrecen la unidad de pensamiento y la uniformidad del sistema de la colonización, debido a los sentimientos profundamente

en el periodo liberal anterior. Algunas excepciones fueron Inglaterra –por su conservadurismo político, capaz de conciliar la libertad y el orden– y, sobre todo, la España de la Restauración, dado el peso del catolicismo en su cultura y su sociedad. Los gobiernos de la Regeneración favorecieron en este sentido la inmigración hispánica y católica, así como la importación de diversas congregaciones religiosas europeas. Cf. MARTÍNEZ, FRÉDERIC. 2001: 443-462.

12. Véase su artículo: “Fundación de Bogotá”, en *El Tradicionista*, año IV, 6 de agosto de 1875, nº 432: 1145. Cf. También: *Ideario español*. Ed. de Antonio Curcio Altamar. Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá, 1951: 103.

13. “La conquista fue obra providencial, y Dios no se ha arrepentido de su obra”, afirma Caro en “Bolívar y los Incas”, en: *La oda “A la estatua del Libertador” y otros escritos acerca de Bolívar*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1984: 100. Citado por VALDERRAMA ANDRADE, CARLOS: “El descubrimiento y la conquista de América en el pensamiento de Don Miguel Antonio Caro”, en *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, tomo XLVIII, enero-abril, 1992, nº1: 634.

14. Véase el artículo: “La conquista”, en TORRES DUQUE, ÓSCAR. 1997. *El mausoleo iluminado. Antología del ensayo en Colombia*. Presidencia de la República, Colombia, 1997: 33. En la p.32, nota 6, reitera Caro esta mirada racista sobre el indígena, reducido a un salvaje, así como su apelación a la Providencia.

católicos y monárquicos de 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 (Ibid.: 21).

La alusión, más bien nostálgica, a la Edad Media –tan característica de la mentalidad tradicionalista–, no es, por otra parte, meramente retórica –ni aislada en los escritos filosóficos de Caro¹⁵– y trasluce esa difícil y ambigua conciliación de su pensamiento con la modernidad. Pero importa, sobre todo, los perfiles que se van contorneando en torno a la figura del conquistador, al que en otro lugar asimila “al tipo del caballero andante de siglos heroicos” (Caro, 1951: 29), o retrata a la manera de un descubridor intrépido, o “como el brazo secular, como la parte material de la conquista misma”, tras la que corren “sin ruido los vientos de la civilización cristiana que sembraron la semilla evangélica en el suelo desmontado” (Ibid.: 30). Retrato que en cualquier caso se asemeja la de un héroe, cuyo inevitable exceso militar queda además sobradamente compensado o moderado por el de los misioneros, los cuales, “desde principio hasta el fin, han mostrado un profundo interés por el bienestar espiritual de los naturales” (Ibid.: 31).

Caro busca un cierto aval de esta lectura de la Conquista en los recientes estudios del historiador norteamericano William Prescott sobre la conquista de México y del Perú, de los que extracta algunas citas acordes con su visión de la misma, subrayando su supuesta objetividad e imparcialidad a tenor de la condición extranjera y protestante de dicho historiador (Ibid.: 26-33). Pero, no por ello se disimula la precariedad de dicha visión, muy próxima a la de las primeras legitimaciones de la conquista, en clave teocrática, providencialista y heroico-salvífica¹⁶. Caro, que en realidad no dedicó a esta cuestión grandes ni profundas reflexiones, obvió las complejas legitimaciones elaboradas en el contexto de la Escuela de Salamanca a partir del siglo

15. “Cuando hablamos de la época colonial como de *tres siglos de servidumbre*, y con esto decimos cuanto de ella sabemos, mostramos crasa ignorancia y estúpido desprecio por la historia y por los hombres que nos precedieron al modo de los que aquí y en Europa llaman a la Edad Media periodo de barbarie y de tinieblas. Aquellos tiempo fueron tiempos de civilización cristiana, aunque imperfecta, en que se desarrollaron los gérmenes de muchos beneficios que ahora disfrutamos”, afirma Caro en: “Fundación de Bogotá”, *Ideario español*, p.101. Una evocación nostálgica de la Edad Media a propósito de la educación escolástica y la autoridad eclesiástica propias de ella, por ejemplo, puede encontrarse en CARO, 1951: 169. 16. Por ejemplo, SUBIRATS, 2003: 79-102.

XVI. Optó, en su lugar, por una justificación de la conquista y la colonización mucho más rudimentaria, semejante a la del propio Colón, cuya figura no en vano ensalza y homenaja sin vacilación en una alocución pronunciada el 12 de octubre de 1892, con motivo del IV Centenario de su desembarco en América (Caro, 1923: t. VI)¹⁷.

Como ya hemos adelantado, la visión de Caro acerca de la Independencia no sólo no altera, sino que además concuerda con su lectura hispanófila de la conquista y la colonización.

El año de 1810 –apunta en este sentido– 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, costumbres 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 (Caro, 1875: 103).

Caro subraya por ello el carácter de de rechazo a la invasión francesa y de adhesión al monarca que prendió inicialmente dicho movimiento emancipador, la cual sólo después adquiriría, debido a la conjunción más de varios factores, tintes separatistas. Razones unas veces circunstanciales o contingentes, otras veces ideológicas, otras de necesidad, coadyugarán a ello. Caro no deja de ser un tanto ambiguo a este respecto. En varios artículos recopilados en el volumen *Ideario español* –especialmente en la serie “El 20 de julio” (Caro, 1951: 116-144)¹⁸– Caro señala unas veces el enervamiento colectivo, el oportunismo político, las ambiciones caudillistas, las luchas intestinas, la incomunicación entre los españoles de las dos orillas, la deficiente gestión de la administración colonial o cierto abandono de las colonias por parte de la metrópoli como el factor primordial. Otras veces, incide mayormente en el influjo nocivo de las ideas ilustradas, enciclopedistas e incluso masónicas, las cuales se traducirán siempre en un desdén extranjerizante hacia la tradición cultural hispano-católica o en una conciencia

17. Citado por VALDERRAMA A. CARLOS. 1992: 631.

18. La obra: *Ideario español* trata de una serie de tres artículos, previamente publicados en *El Tradicionista*, tomo 4, n° 66 (6 de agosto de 1872), 67 (8 de agosto) y 68 (10 de agosto), respectivamente.

auto-devaluatoria y anti-española de atraso. Otras, en fin, Caro asume el proceso emancipador como una consecuencia inherente al propio desarrollo de la civilización hispánica, en medio del cual las colonias plantean demandas de autonomía o mayoría de edad política. Unos factores y otros confluían, para Caro, en un proceso precipitado pero inevitable, así como disputado entre “dos escuelas antagónicas” y “dos tendencias opuestas”. Por una parte, aquella que, en nombre de la tradición, aboga porque las “costumbres españolas” y las “leyes romanoibéricas” sirvan “de base y cimiento a la constitución de los nuevos Estados”, prosiguiendo la “obra de catequización y de incorporación de las tribus indígenas en los términos de la cultura europea”, así como la propia obra, en definitiva, de la conquista, “tomada no en el sentido brutal, sino en el moral y cristiano”. Por otra, aquella tendencia negativa y revolucionaria, inspirada ya fuera en el modelo francés o el norteamericano. “Tal fue el origen del partido tradicional y conservador por una parte, y del liberal y revolucionario por otra, en la América española” (1923, t.III: 155)¹⁹. De la hegemonía de uno u otro dependerá, para Caro, la continuidad de la tradición cultural hispánica y hasta de la propia civilización católica en Occidente. El proyecto regenerador de Caro tendrá esta connotación; Regeneración significará, entre otras cosas, restauración, imposición y maduración de esta tradición iniciada en la conquista, desplegada durante la colonia y reformada durante el proceso emancipador. A juicio de Caro, el “sentimiento de la libertad civil” que animó a este último siempre estuvo enrobustecido por un “sentimiento religioso”. El “sentimiento capital que animó a los Padres de la patria y pone el timbre a la unidad de su obra, fue el de *la libertad civil en el Estado cristiano*” (Caro, 1951: 136). Ya fuera entendida en términos monárquicos o republicanos –algo secundario para Caro–, se trataba en todo caso de una libertad “a la sombra de la religión” o de “fundar la verdadera libertad, la libertad cristiana” (Ibid.: 139).

Caro precisa y modera esta idea a propósito de cierta obra de Andrés Bello, sin duda una de sus referencias intelectuales más lustrosas. En sus célebres polémicas con su discípulo Víctor Lastarria primero, con Domingo F. Sarmiento después, el gramático, pensador y literato venezolano establecido en Chile había defendido una lectura conservadora tanto de las revoluciones de Independencia como del pasado colonial que ésta finiquitaba. Frente a la

19. “Centenario de Bello”, en *Obras completas*. Ed. de Víctor E. Caro y Antonio Gómez Restrepo. Bogotá, 1923, tomo III: 155.

lectura ilustrada y liberal, según la cual dichos procesos estaban llamados a inaugurar un periodo histórico radicalmente nuevo en la América española, en el que el atraso científico, la decadencia literaria y el oscurantismo religioso debían quedar borrados a favor de una apertura a los bagajes de la ilustración europea, Bello apostaba por una continuidad reconciliadora y fecunda de la tradición cultural hispánica en el nuevo horizonte independiente. De ahí la relevancia que otorgó a la historia, entendida como visión erudita del pasado y como reconstrucción paciente y documentada de sus hechos y acontecimientos. De ahí también su vocación filológica y gramática, indispensable no sólo para dicha reconstrucción, sino también para fijar lingüísticamente esa misma tradición y costumbre que se quiere preservar. A la apertura ilustrada de Lastarria o Sarmiento a la literatura francesa o inglesa contrapuso así Bello la teórica vigencia de las lenguas latina y española como cauces expresivos de un humanismo vivo²⁰.

Bello no fue, ni mucho menos, un pensador reaccionario o sencillamente anti-liberal, pero en su lectura de la tradición cultural hispánica Caro no pudo menos que encontrar toda una referencia. No en casual que le dedicara algunos artículos con motivo de su centenario²¹, citándole además con relativa profusión a lo largo de su *Ideario español*. Y tampoco lo es cierta coincidencia entre los perfiles intelectuales de uno y otro. No es casual la vocación gramática y filológica de Caro, tan acorde con esa lectura “hispanófila” del pasado colonial que Bello ya había adelantado. No en vano apela Caro en las últimas páginas de su ensayo sobre la conquista al acopio de crónicas, a la recopilación de fuentes y a la reconstrucción historiográfica como el medio más idóneo para fijar la continuidad con ese pasado (Caro, 1923: 36-39). No en vano su dedicación profusa a la lengua castellana en tanto que depositaria de ese pasado. De ahí la insustituible misión del filólogo, llamado a salvaguardarlo y actualizarlo mediante un análisis que haga legible sus acervos, a la vez que los organice y regule, dotándoles de un estatuto cultural canónico y hegemónico.

Caro compartió esta admiración hacia Bello con el polígrafo español Menéndez Pelayo, con quien mantuvo una correspondencia profusa y

20. Sobre estas polémicas, cfr. Por ejemplo, RAMOS, JULIO. 1989: 19-49; COLMENARES, GERMÁN. 1997: 1-31.

21. Sobre Don Andrés Bello, ver: “Don Andrés Bello”, “Centenario de Bello” y “Centenario de Bello - Homenaje a su memoria”, en: *Obras completas*, 1923, tomo III: 105-167.

prolongada, entre 1878 y 1885²², y en cuya obra encontró su reflexión sobre el hispanismo toda una referencia. Ambos se reconocieron, desde el primer momento, en un mismo perfil intelectual e ideológico, hostil hacia tendencias filosóficas procedentes de la ilustración europea –el utilitarismo en el caso del colombiano, el krausismo en el caso del español–; devoto hacia el humanismo clásico, cifrado en autores como Horacio y Virgilio; y reivindicativo, sobre todo, de la tradición cultural y religiosa española. A lo largo de todos esos años intercambiaron traducciones de clásicos, reflexiones sobre los mismos –especialmente sobre Horacio–, reflexiones literarias, revistas, sus propias publicaciones y noticias acerca de los mismos. Ambos se leyeron mutuamente con entusiasmo, coincidiendo siempre en constatar el estado de aislamiento y desconocimiento literarios entre españoles e hispanoamericanos, así como la necesidad de confluir en una “patria común” significada en la lengua castellana. La historia literaria de la América española “es parte íntegramente de la de España. (...) Lamentable es la incomunicación literaria en que viven los pueblos que componen la familia española”, le escribía Caro a su colega y amigo en 1878 (ICCH, 1957: 35), a propósito del proyecto –inconcluso– de este último de escribir una historia de la literatura española. Proyecto que, al igual que otros sí culminados como el de su *Antología de poetas hispanoamericanos* (1893-95), contó con la asesoría de Caro, inspirándose en un concepto de “nacionalidad literaria” conforme a “principios capitales de la civilización española (peninsular y americana), (...) cuyo influjo se siente en nuestros autores, aun separados por largas distancias de siglos y de regiones o por accidentales diferencias de lengua” (ICCH, 1957: 84, n.1; 85)²³.

Esta coincidencia de puntos de vista acerca del hispanismo y su peso tradicional también quedaría de manifiesto en cuatro artículos que Caro publicó en 1882-83 en *El Conservador*, en respuesta a dos artículos del liberal *Diario de Cundinamarca* que reproducían algunas tesis ventiladas en la llamada polémica de la ciencia española (Caro, 1882: n° 189: 745-755; n° 198: 790-791; n° 199: 794-795. 1883: n° 209; también, 1951: 145-177)²⁴.

22. Cfr. *Menéndez Pelayo en Colombia. Homenaje del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica al eminente polígrafo de la hispanidad con ocasión del centenario de su nacimiento*. Kelly, Bogotá, 1957: 33-111. (ICCH, 1957: n° de pág., en adelante).

23. En la p.84, nota 1, se presume que la carta fue escrita en los primeros meses de 1883.

24. Los artículos del *Diario de Cundinamarca* fueron publicados el 25 de noviembre y el 16 de diciembre de 1882.

Concretamente, aquellas tesis liberales formuladas por el krausista Gumersindo de Azcárate y el neokantiano Manuel de la Revilla, según las cuales la ciencia en España se habría visto cercenada durante los últimos tres siglos bajo el peso del autoritarismo político y el oscurantismo religioso, alejándose así de los flujos ilustrados de Europa. El propio Menéndez Pelayo había salido al paso de estas tesis, reivindicando una supuesta patente española del tomismo y de corrientes filosóficas singulares como el “lulismo”, el “vivismo” y el “suarismo”, la poderosa significación del misticismo español y la “inocencia” de la Inquisición, frente a presuntas “leyendas negras” acerca de esta institución eclesiástica²⁵. Y fue Caro, en Colombia, quien a propósito de los artículos publicados en el periódico liberal, retomó los argumentos del polígrafo español –tal como se habían ido desarrollando, también, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, publicada entre 1880 y 1882²⁶– en favor de la tradición católica hispánica, clave a su juicio para la preservación de la civilización cristiana en Europa.

En realidad, el conocimiento de la tradición cultural hispánica que la obra de Caro trasluce es más bien precario, limitándose más bien a sus referencias literarias, especialmente aquellas ligadas a su ideario católico y anti-liberal²⁷. En sus comentarios sobre la conquista y la colonia, por ejemplo, soslaya completamente el rico humanismo filosófico que, en el contexto de las mismas –y a propósito, a menudo, de ellas–, se fue destilando en ambas orillas, desde las tempanas críticas de Las Casas hasta la jugosa reflexión, ya en el XVIII, de los jesuitas criollos, pasando por toda la Escuela de Salamanca. Del propio Las Casas, por ejemplo, se limita Caro a decir que fue “un fraile entusiasta” y poco más (Caro, 1997: 20). Algo similar sucede a propósito de sus recapitulaciones del proceso emancipador, que, si bien se nutrió de una referencia tan importante como la de Bello, desconoció otras

25. El propio Menéndez Pelayo recopiló y publicó las intervenciones de la polémica en un volumen titulado *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española* (Madrid, 1876), que Caro bien conoció según se desprende de su correspondencia con el español. Resumo los contenidos de la polémica en “Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX”, en MACEIRAS, 2002, t. II: 179-182.

26. Caro y Menéndez Pelayo intercambiaron impresiones acerca de los tres volúmenes de que consta esta obra en el transcurso de su correspondencia. Cf. ICCH, 1957, *Menéndez Pelayo en Colombia*: 64-81.

27. Cfr. los *Estudios literarios* contenidos en *Obras completas*. Ed. de Víctor E. Caro y Antonio Gómez Restrepo. Imprenta Nacional, Bogotá, tomos II (1920), III (1921) y IV (1923).

no menos relevantes como las de Simón Rodríguez o Francisco Miranda, por citar sólo un par de ejemplos. La afirmación de Jaramillo Uribe según la cual Caro “sabía penetrar en la esencia de la historia española y en el fondo del ser hispánico” (Jaramillo, 2001:68) resulta por tanto muy cuestionable. Caro congenió muy bien con una cierta manera de concebir el ser hispánico –hasta el punto, de hecho, de erigirse en referencia ejemplar de ella–; aquella, concretamente, que, conforme a la reciente caracterización del hispanismo reaccionario formulada por Francisco Colom, descansaría en los siguientes tres rasgos fundamentales: “la convicción en el carácter excepcional del patrimonio espiritual español, la identificación de la identidad nacional con el catolicismo y la vinculación de ambos –credo y cultura– con una conciencia colectiva que trasciende los meros confines del Estado nacional” (Colom, 2006: 51). Es decir, una concepción que no en vano habría de reconocerse no poco en un perfil tradicionalista como el de Menéndez Pelayo, constituyendo todo un precedente de la célebre doctrina de la hispanidad que ya en pleno siglo XX elaborará en España Ramiro de Maeztu –misma, por cierto, de la que, con tergiversaciones o sin ellas, se apropiará el hispanismo oficial del franquismo– (Ibid.: 62-69)²⁸. Caro, ciertamente, penetró muy bien el fondo de esta mentalidad en definitiva reaccionaria, pero rechazó cualquier otra manera de entender el ser hispánico, ya fuera desde América, a propósito de una lectura liberal de la herencia colonial y de la conformación de una nueva comunidad cultural iberoamericana tras los procesos emancipatorios, ya fuera desde España, en un contexto tan rico el del reformismo krausista.

Sea como fuere, Caro tendió a integrar su concepción del hispanismo dentro de toda una lectura del *logos* occidental que, si bien no hace explícita, sí asoma repetidamente a propósito de esta cuestión. Frente a lo que sería una recapitulación netamente moderna en su acepción más “canónica” o acorde con la reconstrucción hegeliana del Espíritu –aquella que, partiendo del *logos* griego alcanzaría su cenit en los flujos de la ilustración alemana, a lomos de la racionalidad protestante–, Caro articularía un itinerario diferente. Más que en el *logos* griego, pondría el énfasis en la cultura clásica greco-latina como matriz civilizadora de Occidente, cuyo despliegue asumiría la Iglesia romana y cuyo legado medieval encontraría cauces universales de continuidad y renovación dentro de la tradición a partir de la conquista y la

28. Sobre el discurso de Maeztu sobre la hispanidad, cf. VILLACAÑAS B., JOSE LUIS. 2000.

evangelización de América²⁹. La cultura hispánica actual tal y como Caro la entiende y valora, esto es, erigida sobre los pilares de la fe católica, la lengua castellana y la reminiscencia del mundo clásico –en su acepción romana, especialmente–, sería entonces depositaria de esta tradición civilizadora.

Nuestras tradiciones históricas y costumbres sociales” –afirma Caro en este sentido– (...); el catolicismo, con sus doctrinas redentoras y los altos ejemplos que nos da así de nobles sentimientos como de severa disciplina; (...); el derecho romano, y la legislación española y de Indias, como antecedentes de nuestra actual organización, con las modificaciones exigidas por las que ha experimentado, sin dejar de ser latina, nuestra raza en América; la lengua castellana, la más hermosa y robusta de las romanas, con las ventajas que ofrece como depósito de ideas y como medio de comunicarlas: tales son los elementos principales de nuestra peculiar civilización (...)” (Caro, 1923, t.III: 159ss.).

El proyecto regeneracionista de Caro tendrá esta inspiración.

BIBLIOGRAFÍA

BALMES, JAIME. 1948. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, tomo II.

BLANCO M., OSCAR & ROMERO L., ELURBIN. 2006. “Las trayectorias del catolicismo político en Colombia (1885-1953)”, en: COLOM, F. & RIVERO, A. (Eds.). 2006: 129-153.

CARO, MIGUEL A. 1997. “La conquista”, en: TORRES DUQUE, ÓSCAR. 1997. *El mausoleo iluminado. Antología del ensayo en Colombia*. Presidencia de la República, Colombia.

_____. 1962. *Estudios sobre el utilitarismo*, en *Obras*, tomo I. Filosofía, Pedagogía, Religión. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.

_____. 1951. *Ideario español*. Ed. de Antonio Curcio Altamar. Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá.

_____. 1923. *Obras Completas*. Ed. dirigida por Víctor E. Caro y Antonio Gómez Restrepo. Bogotá. Tomos II (1920), III (1921) y IV (1923).

29. La complicidad entre los imperios romano y español es sugerida con frecuencia por Caro. En su ensayo sobre la conquista, por ejemplo (p.20), afirma que “La conquista de América ofrece al historiador preciosos materiales para tejer las más interesantes relaciones; porque ella presenta reunidos los rasgos más variados que acreditan la grandeza y el poderío de una de aquellas ramas de la raza latina que mejores títulos tienen a apellidarse: “romanas”.

_____. 1882. “El atraso español”, “La ciencia española”, “La ciencia española y la Inquisición” y “procedimientos de la Inquisición española”, en *El Conservador*, 1882, n° 189: 745-755; n° 198: 790-791; n° 199: 794-795 y 1883, n° 209, respectivamente. Los artículos del *Diario de Cundinamarca* fueron publicados el 25 de noviembre y el 16 de diciembre de 1882.

_____. 1875. “Fundación de Bogotá”, en: *El Tradicionista*, año IV, 6 de agosto de 1875, n° 432: 1145.

COLMENARES, GERMÁN. 1997. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Universidad del Valle; Banco de la República; Conciencias; Tercer Mundo editores, Colombia.

COLOM, FRANCISCO; RIVERO, ÁNGEL (Eds.). 2006. *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*. Anthropos, Barcelona & Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

COLOM, FRANCISCO, 2006. . “El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española”, en: COLOM, F.; RIVERO, A. (Eds.). 2006.

ICCH. 1957. *Menéndez Pelayo en Colombia. Homenaje del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica al eminente polígrafo de la hispanidad con ocasión del centenario de su nacimiento*. Kelly, Bogotá: 33-111.

JARAMILLO U., JAIME. 2001. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. CESO-Uniandes-Banco de la República-ICANH-Colciencias-Alfaomega: 324, nota 3.

MACEIRAS F., Manuel (Ed.). 2002. *Pensamiento filosófico español* (2 vol.). Síntesis, Madrid.

MARTÍNEZ, FRÉDÉRIC. 2001. El nacionalismo cosmopolita: La referencia europea en la construcción nacional en Colombia: 1845-1900. Bogotá: Banco de la República: 443-462.

ORDEN J., RAFAEL. 1999. “La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause”, en: UREÑA, ENRIQUE M. & ÁLVAREZ, L., PEDRO (eds.). 1999: 243-275.

PARRA, LISÍMACO. 2002. “Miguel Antonio Caro y la moral utilitarista”, en: SIERRA, 2002: 91-123.

RAMOS, JULIO. 1989. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. FCE, México.

SÁNCHEZ C., ANTOLÍN, 2002. “Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX”, en: MACEIRAS F., Manuel (Ed.). 2002, Vol. II (*Del barroco a nuestros días*): 179-182.

SIERRA M., RUBÉN. 2002. “Miguel Antonio Caro: religión, moral y autoridad”, en: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: 9-31.

SIERRA M., RUBÉN (ed.). 2002. *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

SUBIRATS, EDUARDO. 2003. *Memoria y exilio*. Losada, Barcelona.

TORRES DUQUE, ÓSCAR. 1997. *El mausoleo iluminado. Antología del ensayo en Colombia*. Presidencia de la República, Colombia, 1997.

TOVAR G., LEONARDO. 2002. "Ciencia y fe: Miguel Antonio Caro y las ideas positivas", en: SIERRA, 2002: 33-55.

UREÑA, ENRIQUE M. & ÁLVAREZ, L., PEDRO (eds.). 1999. *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Universidad Pontificia Comillas, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Liberalismo n°16, Fundación Duques de Soria, Editorial Parteluz, Madrid.

VALDERRAMA A., CARLOS. 1992. "El descubrimiento y la conquista de América en el pensamiento de Don Miguel Antonio Caro", en *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, tomo XLVIII, enero-abril, n°1: 634.

VILLACAÑAS B., JOSE LUIS. 2000. *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Espasa, Madrid.

VILLAR BORDA, LUIS. 2006. *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Universidad del Externado de Colombia, Bogotá.