

RESEÑAS

LA FILOSOFÍA DE LA CONSTITUCIÓN COLOMBIANA*

Jaime Vélez Sáenz

El propósito de esta obra es investigar qué principios políticos y filosóficos están contenidos o supuestos en la constitución colombiana de 1886. A ese fin se exponen en la obra las fuentes doctrinales en que se supone inspirado ese código; y en largos capítulos se va elaborando al mismo tiempo una teoría del origen y justificación del estado democrático. La teoría es denominada allí "ideología demoliberal". De su confrontación con la constitución de 1886 (en adelante C/86) se concluye que ésta no se ajusta sino en apariencia a dicha teoría, puesto que en realidad es una constitución "escolástica". Difiero de esta conclusión y de la teoría en que se basa, por las razones que adelante expondré.

La estructura del método con que está elaborada la teoría consiste esencialmente en partir del individuo humano para extraer de él la sociedad y de ésta el Estado. En efecto, estas dos entidades surgen cuando los individuos las fundan en feliz concordancia "trascendiéndose" a sí mismos al hacerles traspaso de todos sus derechos (pp. 17-18). El individuo es la única realidad de donde emana la posibilidad de existencia de sociedad y Estado. Pues bien, si por "individuo como única realidad" se hace referencia a las personas de que se compone la sociedad, la aserción es obviamente verdadera y trivial. Pero de ahí no se sigue necesariamente que ella haya surgido por la adición *pactada* de individuos que previamente se suponían aislados unos de otros. El sentido general de ciertos pasajes de *Filosofía de la constitución colombiana de 1886* (en adelante FC 86) es el de constatar la realidad simultánea de individuos y sociedad (v. 39 *passim*), pero FC86 opta por no seguir la vía que ese hecho obvio le indicaba para la construcción de una teoría democrática que tomara como punto de partida el hecho de que el individuo es siempre individuo en sociedad. FC86 prefiere en cambio ape-

lar a la teoría del origen contractual de la sociedad y el Estado, en el supuesto erróneo de que sólo así es posible justificar la ideología demoliberal, única que puede garantizar todos sus derechos a los individuos.

Hasta aquí el individuo que se ha tomado como fundamento de dicha ideología ha sido el individuo de los contractualistas clásicos, especialmente Locke. Pero ahora FC86 va a presentar la tesis del origen individual de sociedad y Estado como efecto de la operación en el "ser" — como a veces se denomina allí al hombre— de las dos nociones jaspersianas de Existencia y Trascendencia. No voy a entrar ahora a averiguar qué mérito filosófico tengan o no tengan esos dos conceptos de la filosofía de Jaspers. Aceptándolos simplemente en gracia de discusión, es preciso ver si ellos son bien interpretados en FC86 y qué contribución se espera de ellos para fundamentar la ideología demoliberal.

La Existencia, según Jaspers, es aquello que yo soy en lo más profundo de mi propio ser. No es un ser en tal o cual modo determinado sino un poder-ser en cuantas formas vaya exigiendo mi libertad. A la profundidad de la Existencia puedo yo no llegar nunca, por no decidir nunca en un supremo acto de libertad qué voy a hacer con mi propio yo. La Trascendencia, por su parte, tampoco es objetivable pero se experimenta como algo que está más allá de cualquier modo determinado de ser a que yo pueda llegar desde mi Existencia. La Trascendencia es como el horizonte marino que va retrocediendo frente al marinero que navega hacia él sin alcanzarlo nunca. Sin embargo, ella es vivida en la experiencia de nuestra libertad existencial etc.

Con estas dos nociones tan abstractas e indeterminadas construye FC86 un yo que es dueño de sí mismo por haberse "trascendido" hasta el nivel profundo de su propia Existencia, un yo que en absoluta libertad y autonomía quiere crear y crea por un acto de su razón la sociedad y luego el Estado, poniendo fin de esta manera a su propio aislamiento. Estos

son así obra de la razón y la libertad, únicamente. Pero, como dije atrás, el yo de estirpe jaspersiana que FC86 describe es concebido al mismo tiempo como el que, según Locke, hizo con sus congéneres el pacto inicial. Sin embargo, el trascenderse de todos ellos para originar la sociedad no es la Trascendencia de Jaspers, pues al nivel en que ella se da no tienen que llegar los contratistas para dar cabal cumplimiento a su empresa. Ese concepto es usado, en el sentido corriente de "ir más allá de algo", pero de algo que está en el mismo nivel de realidad que el punto de partida. Las teorías contractualistas no concibieron sus individuos con nada parecido a las categorías metafísico-existenciales de que se sirve FC86 sino que apelaron al hombre cotidiano en su realidad física —pensándolo, por supuesto, como anterior a la sociedad.

Por otra parte, FC86 hace de su individuo una conciencia de tal modo elevada ontológica y moralmente que sólo él es capaz de dar origen a sociedades libres y regímenes demoliberales. De aquí proviene el que de manera arrogante se utilice repetidas veces en FC86 el concepto de "conciencia sumisa" para denigrar a cuantos individuos *no* califiquen por sus creencias religiosas o políticas como los que, por haber practicado la ascesis existencialista jaspersiana, son los únicos que pueden ser autores del régimen demoliberal. Por cierto que el sentido en que se usa la expresión "conciencia sumisa" en el curso de FC86 no corresponde en absoluto a la indicación que en dos pasajes del libro se da de lo que ella se cree ser: la "que vea en la libertad la posibilidad de decidir acerca de los medios mientras que el fin permanece inalterable" (150); y "En la escolástica la conciencia humana es libre para escoger los medios para llegar a Dios, pero es conciencia sumisa en la determinación de los fines, porque para el cristiano el único fin es Dios" (177). ¿Y qué clase de conciencia es la que acepte el régimen democrático como fin inalterable aunque sea libre para escoger los medios que conduzcan a él?

* Ligia Gálvis Ortiz: *Filosofía de la Constitución Colombiana de 1886*. Lito Camargo Ltda. Bogotá, 1986.

El resultado de haber partido de un yo abstracto que es pura razón y del que surgen la asociación humana y el régimen de gobierno es que la construcción demoliberal de FC86 sea una teoría meramente racionalista y especulativa de la democracia. Pero una teoría realista de la misma no puede ser elaborada con semejante procedimiento. A ella le incumbe partir de hechos básicos tales como la coexistencia de la sociedad y los individuos y la necesidad, anterior y superior a todo "pacto de sujeción" a un gobernante, de que haya alguna forma de régimen político, en el cual, desde luego, haya instituciones que respeten los derechos individuales y den cabida a que la gente participe en las decisiones que haya de tomar su comunidad.

Se pasa luego a hacer una exposición de las "fuentes mediatas" de las C/86, que son la Escolástica y las corrientes racionalistas y empiristas de la época moderna. La exposición de la Escolástica da la impresión de que se hizo sin suficiente conocimiento de las filosofías denominadas con ese nombre genérico. Se mencionan ciertos temas clásicos de la Escolástica, por ejemplo materia y forma, sustancia y accidentes, causalidad material y formal, alma y cuerpo, esencia y existencia. Uno no puede menos de preguntarse cómo estos temas sean fuentes ni siquiera mediatas de la C/86. Se interpreta mal la teoría de las dos verdades: decir, por ejemplo, que la afirmación de Alberto Magno según la cual "en el campo de la teología Dios... es la verdad suprema, mientras que en el conocimiento humano la autoridad de la razón es quien posee la verdad", "es el antecedente de la teoría de las dos verdades" (54) es simplemente tergiversar el sentido de la doctrina así denominada. Pues no sólo Alberto Magno aceptó esa distinción sino también Santo Tomás y otros filósofos y teólogos medioevales, sin que por eso hubieran profesado dicha doctrina. Esta consistía en la tesis de que si una proposición teológica y otra filosófica eran contradictorias entre sí, podían ser sin embargo afirmadas y profesadas simultáneamente como verdaderas. Es doctrina que suele atribuirse a los llamados "averroístas latinos", quienes, a consecuencia de su particular interpretación de la filosofía de Aristóteles, de la cual se proclamaban seguidores, opinaban que en ella había afirmaciones incompatibles con algunas tesis teológicas, lo que no obstaba para que también adhirieran a éstas.

La doctrina de la doble verdad no es tampoco lo que pensaba Occam acerca de las relaciones entre teología y filoso-

fa. Lo que hay más bien en su pensamiento a ese respecto es la firme creencia de que la filosofía no tiene el alcance suficiente para afirmar nada que sirva de apoyo o esclarecimiento a la fe. Y ésta no los necesita en absoluto, dice Occam, pues se basta a sí misma. Ella, por lo demás, fue profesada sinceramente por él. Hay así en su pensamiento una clara separación entre teología y filosofía, pero no hay nada que se parezca a la doctrina de la doble verdad, ya que las tesis de cada una de esas dos disciplinas versan sobre materias diferentes entre sí. Más aún, Gilson afirma que en lo concerniente a toda esta cuestión el occamismo es una reacción contra el averroísmo.

En *La trayectoria de la Escolástica* (cap. IV de la Primera Parte) se menciona a Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda y Francisco Suárez. Los dos primeros se citan a propósito de su intervención en el debate que se promovió en España en el siglo XVI sobre el tratado por los conquistadores a los indígenas del Nuevo Mundo. FC86 acierta en señalar lo dicho entonces como antecedente importante de las leyes de Indias y, por eso, fuente mediata de nuestra legislación. De Suárez se volverá a hablar muchas páginas adelante a propósito del origen del poder político.

Otras fuentes mediatas de la C/86 son el racionalismo y el empirismo de los siglos XVII y XVIII. Descartes y Bacon son los dos puntos de partida. Es muy discutible la aserción de que por haber superado Descartes el escepticismo con la afirmación del *Cogito* se halle en éste el origen de "la idea del hombre como conciencia libre y autónoma" y sea "la apertura hacia los principios fundamentales de la racionalidad demoliberal" (75). La tesis de que la base firme de todo conocimiento seguro es el *Cogito* no es la causa de que aparezca lo que FC86 llama "conciencia libre y autónoma". Si por tal se entiende una conciencia que se autodetermine por algún principio o criterio moral que sea pauta de la conducta, en verdad hacia varios siglos que las principales corrientes de la filosofía ética medioeval habían dicho que el criterio inmediato de lo que se debe hacer es lo que a la conciencia de cada individuo se presenta como lo debido en el caso dado, sea o no que ella yerre al percibirlo así. Como se ve, se le daba a la conciencia un papel decisivo en la determinación de la conducta moral. Pero la conciencia no puede declararse libre y autónoma en el sentido de que le sea lícito decidirse arbitrariamente, esto es, sin consideración a alguna razón de validez moral.

Otra de las fuentes de las ideas filosóficas que constituyen "el trasfondo de la ideología demoliberal" (78) es el empirismo. Los empiristas mencionados por FC86 son Bacon, Hobbes, Locke y Hume. De Bacon se expone principalmente lo dicho por él sobre el método de la investigación científica. De Locke y Hobbes se nos dice lo que pensaron acerca del origen contractualista de la sociedad civil y del gobierno, y de los motivos que llevaron a los hombres a formarlos. En esta materia —hablo yo— sólo Hume fue fiel a los postulados metodológicos del empirismo, ya que entre los empiristas él fue el único que rechazó la idea de un "pacto social" originario, por que de él no hay indicio alguno en el registro de los hechos históricos. (Otra cosa es, ciertamente, el pacto feudal que se celebraba entre señores y vasallos). Este aspecto muy importante del pensamiento político de Hume no es mencionado en FC86. En el sistema de Hobbes, colocado por este libro entre los filósofos empiristas, hay también elementos racionalistas y antecedentes de las ideas demoliberales —la igualdad de todos los hombres, la protección que a sus vidas y bienes debe dar el Estado— como también claras tendencias autoritarias y, más aún, gérmenes de despotismo, como la irrevocabilidad que él le dió a la trasmisión del derecho de gobierno a un soberano.

Entre los empiristas Locke es sin duda la más clara fuente mediata para la C/86. Sólo que Locke fue empirista únicamente en lo referente al origen y el alcance del conocimiento humano, no en su concepción de un pacto social originario, del que no hay constancia empírica alguna. El pacto se hizo, según Locke, para garantizar a los hombres sus tres derechos básicos a la vida, la libertad y la propiedad, que en el "estado de naturaleza" eran frecuentemente violados. En el pacto ve FC86 el único origen posible de la sociedad y del Estado así como el de la soberanía popular, pues con él "la comunidad asume el poder trasferido por la conciencia individual" (85).

Pues bien, un tal origen no es aceptado hoy, bien se sabe, por las ciencias políticas e históricas. Son muchos los factores que hacen imprescindible el que haya sociedad humana y que su existencia no sea creación de la sola voluntad. Aquel carácter de imprescindible era lo que los antiguos y los medioevales querían decir con su aserción de que la sociedad es "natural" al hombre. Lo cual no impide, por supuesto, que los hombres apliquen sus voluntades a crear y perfeccionar instituciones que desarrollen las consecuencias de ese hecho natural. FC86 in-

curre en el error de confundir una serie de cuestiones histórico-sociológicas acerca de cómo y por qué se originaron las sociedades humanas —cuestiones que pertenecen al orden del ser— con el problema —del orden del deber ser— de cómo debe estar organizado el régimen político y jurídico para que queden garantizados de modo seguro los derechos mutuos de los individuos y la sociedad.

Racionalismo y empirismo convergen en la Ilustración. El libro le da un cariz antirreligioso que ella estuvo lejos de poseer en todas sus manifestaciones. En *La filosofía de la Ilustración*, dice Cassirer que a pesar de las declaraciones irreligiosas de algunos “ilustrados” franceses, “es dudoso que pueda considerarse al siglo de las Luces como fundamentalmente irreligioso y enemigo de la fe; semejante juicio peligró no darse cuenta de sus mayores aportaciones” (*Op. cit.*, IV, “La idea de la religión”. FCE). Una tendencia muy destacada de la Ilustración fue la de reorganizar racionalmente la sociedad humana, pero ella es también la época del “despotismo ilustrado”. (Despotismo pero ilustrado, ilustrado pero despotismo). De la Ilustración proviene también “la moderna cosmovisión” (FC86), que se va formando gracias al gran desarrollo que alcanzaron las ciencias naturales en esa época.

Con respecto a la política, Montesquieu y Rousseau son más que fuentes mediatas de la tradición constitucional colombiana con sus respectivas doctrinas de la separación de poderes y la soberanía del pueblo. Por cierto que es un poco extraño que sólo breve y someramente se cite en FC86 al último de estos dos, a pesar de la influencia que sus ideas políticas tuvieron en muchos de nuestros constitucionalistas del pasado siglo —y en la autoría de FC86.

En párrafos siguientes se ponen en juego y se correlacionan repetidamente y en forma poco clara los conceptos de libertad, razón, conciencia, autonomía, responsabilidad, para concluir de todo ello que “El concepto de autonomía individual es la idea original de la ideología demoliberal” (109). Ocurre, sin embargo, que en la sociedad civil la responsabilidad “se distancia de la conciencia” y se ubica dentro de las categorías de la razón [cuáles?] como principio determinante de la sección” (108), para convertirse en responsabilidad civil, penal o política, según las definiciones que dé la ley. Con esto “el individuo se desprende de la autoría de las consecuencias de su opción” (109) y la sociedad y el Estado asumen la tarea de exigirle la responsabilidad de di-

chas consecuencias. En estas declaraciones se insinúa el lamento, que se repetirá con frecuencia en el resto de la obra, de que la libertad individual sufre limitaciones en virtud de que la ley “invade paulatinamente todas las esferas de la existencia individual” (109).

En efecto, del poder provienen esas limitaciones. A pesar de que él comienza en la conciencia individual y, después de verse en la sociedad civil y mudarse luego en el poder del Estado, “regresa al individuo transformado en derechos y garantías” (113), y, por ende, individuo, sociedad y Estado deberían funcionar en completa armonía, he aquí que la optimista construcción se ve enfrentada a una dificultad que ella no es capaz de resolver con sus elementos conceptuales: hay “paradojas” dentro del modelo mismo. Consisten en las oposiciones que se presentan entre sus componentes, individuo y sociedad, y entre éstos y el Estado. Una de las paradojas proviene de “la dualidad del yo individual y el yo social” (117). La conciencia del primero “se desarrolla como polo antitético de la sociedad” (*ib.*). Mas ¿no se había repetido a lo largo de muchas páginas que el individuo se trascendía en la sociedad, que ésta era la proyección del primero, libremente causada por su razón? Pues dado ese origen no podía menos de existir una completa armonía entre ambos. Otra paradoja se da entre la libertad, posible como plenitud para todos los seres humanos, y el ejercicio de ella coartado por diferentes circunstancias sociales. A estas y otras paradojas análogas no se les da solución con las preguntas finales de este capítulo: “¿el individuo en su realidad concreta asume al Estado como expresión de su realidad abstracta?” y a su vez, “¿el Estado es expresión de la universalidad del ser individual en virtud de un principio de identidad óntico?” (119). La pedantería de estas formulaciones no impide, sin embargo, vislumbrar un reconocimiento en ellas de que la identidad entre individuo y Estado, tan complacientemente supuesta en el libro, es ahora negada y destruida por las “paradojas”. En verdad sólo hay problema cuando se establece de manera racionalista, abstracta y contra toda evidencia una identidad entre Estado e individuo, simplemente porque el Estado dizque es trascendencia del individuo. No lo habría en absoluto si desde un principio se aceptara el hecho obvio de que entre los miembros y los grupos de una sociedad hay siempre discordia, divergencia de intereses, conflictos de variada índole, que es función del Estado solucionar con sus políticas y con la aplicación del derecho positivo.

En la Segunda Parte de FC86 se exponen por fin las “fuentes inmediatas” de la C/86. Desde que en 1492 fue “incorporado” el mundo americano a la cultura europea “por el mal llamado descubrimiento de América” (123), fueron instrumentos de la política colonizadora de España, entre otros, la educación y la evangelización, para transmitir a los pueblos americanos las creencias, costumbres, valores vigentes en la Metrópoli. Fuentes aún más inmediatas se encuentran en el “movimiento filosófico colombiano del siglo XIX” (141), compuesto por dos corrientes: la tradición escolástica y el “espíritu racionalista”, advenido a Colombia como eco algo tardío de la Ilustración. De la primera corriente se exponen algunos hechos relativos a su presencia aquí desde la época colonial y a lo largo del siglo XIX y comienzos del actual, y se enumeran sus principales representantes. La influencia de la Ilustración se inicia en Colombia con la obra de José Celestino Mutis y su discípulo F.J. de Caldas. Viene luego la enseñanza, instaurada por Santander, del utilitarismo de Bentham. Se leen los *Elementos de ideología* de Destutt de Tracy. Empieza a formarse así el “espíritu racionalista”, del que habría de nutrirse el pensamiento político liberal. Figura destacada de éste es Ezequiel Rojas, divulgador del utilitarismo de Bentham en nuestro país. Se menciona así mismo la influencia de Comte, Spencer, Stuart Mill en algunos de nuestros escritores políticos.

Acerca de lo que, según FC86, representaba el “espíritu racionalista” frente a la tradición escolástica, dice este libro que él “significaba la ruptura con la razón desacralizada, la superación... de la concepción del mundo basada en la idea de un modelo unívoco, legitimado por la voluntad divina, de donde proviene el saber, cuya verdad absoluta representa el único criterio de validez para toda estructura de conocimiento y para establecer los principios de la eticidad y la normatividad jurídica de la existencia” (149). Y más adelante: “la intelectualidad ilustrada de nuestro siglo XIX pretende pasar de la conciencia sumisa ligada a la creencia como fuente del saber y del poder a la conciencia categorial basada en la autonomía de la razón” (150). Aparte de la mala teología del primer pasaje (que la voluntad divina legitima un modelo unívoco (?)) y que de ella proviene el saber, en ambos se comete el craso error de pensar que cuantos confesaban una creencia derivaban de ella todos sus conocimientos en cualquier materia asequible a la razón; y en el primero se les hace la injusta imputación de que

no tenían ni convicciones ni motivos fundados en razón para su conducta moral ni fueran por consiguiente individuos dignos y capaces de pertenecer a una sociedad democrática.

No es cierto, por otra parte, que todo el ideario que dio origen a la Constitución de 1863 provenga del espíritu racionalista descrito en FC86. Así, por ejemplo, el federalismo, establecido por esa carta, no tiene nada que ver ni con el positivismo de Comte ni con el de Spencer ni con los principios utilitaristas ni doctrinas semejantes, y ni éstas ni las otras fueron profesadas con mentalidad verdaderamente filosófica por ninguno de los constituyentes de Rionegro ni por la intelectualidad "ilustrada" —con muy pocas excepciones, si acaso. Su federalismo fue, con algún fundamento en tendencias políticas de la vida nacional de esa época, una imitación del federalismo de Estados Unidos, en la ingenua creencia de que con ese régimen alcanzaríamos la prosperidad y el progreso de que por entonces disfrutaba ya ese país.

La Tercera Parte del libro emprende por fin el estudio de la C/86. Lo desarrolla de acuerdo con el esquema en que en él se han relacionado los tres elementos de la unidad institucional: individuo, sociedad y Estado. Para empezar, se traen a cuento una vez más los dos conceptos de Existencia y Transcendencia. A la primera pertenecen individuo y sociedad y a la segunda el Estado, pero la sociedad, que es Existencia por sí misma, es además Transcendencia para el individuo. En ningún sentido aportan nada estos conceptos a los análisis que siguen.

El título II de la C/86 hace a los individuos sujetos de régimen político y jurídico, "según los cánones de la ideología demoliberal" (180), pero los diferencia según sus condiciones de edad, sexo y nacionalidad. Quedan marginados del proceso político las mujeres y los desposeídos. Se establece la elección de las autoridades públicas mediante el sufragio. De este derecho dice FC86 que tiene su punto de partida en la noción cartesiana del *Cogito ergo sum*. Pero se olvida con esto que ya habían existido formas de elección popular en las pequeñas democracias antiguas y medioevales así como en algunas sectas protestantes de la Reforma, sin necesidad de que ningún filósofo se cerciorara de existir porque percibía que pensaba. El sufragio moderno proviene de la reivindicación de esas viejas instituciones contra el absolutismo monárquico de los siglos XVI, XVII y XVIII y del desarrollo que adquirieron gracias a factores más recientes y

mucho más decisivos políticamente que el *Cogito*.

Del individuo se nos dice que se "trasciende" en la sociedad para "realizarse" y porque su dimensión social "lo proyecta hacia el mundo exterior para interpelar al otro, como su semejante, y establecer con él relaciones sociales. Estas manifestaciones del yo son el fundamento de la sociabilidad" (189). Este pasaje y los otros en que FC86 habla de una dimensión social del yo, o de un yo social, tienen un significado semejante al del clásico concepto aristotélico y medioeval del hombre como ser político por naturaleza. Sin embargo, en pasaje cuyo sentido parece diferir del anterior, se dice que "la sociabilidad es producto de un acto de voluntad del ser" (190). FC86 persiste en su posición de que "la sociedad emana de las convenciones establecidas por el acuerdo voluntario de los individuos" (190). Todo esto se refiere al segundo elemento, o sea la sociedad, de los tres que, según FC86, participan en el ejercicio del poder.

El primer tema que se trata en el libro a propósito del tercero de aquellos elementos, el Estado, es el del federalismo y su abolición en la C/86. Esta, en efecto, restablece el carácter unitario del régimen estatal y con él la unidad de legislación en toda la nación. Mas FC86 no es cuidadosa en distinguir los conceptos "unitario" y "centralista". El primero se contrapone a "federal" porque hace residir la soberanía en una sola entidad, la nación, a diferencia del régimen federal, en el que la soberanía se dice que reside en cada uno de los estados federados. El concepto "centralista" indica que en una jerarquía administrativa las autoridades inferiores tienen un estrecho espacio jurídico dentro del cual son autónomas para decidir, pues la mayor parte de las decisiones compete a autoridades superiores. En los estados unitarios hay, por supuesto, grados de mayor o menor centralización.

En FC86 se interpretan erróneamente los rasgos centralistas (que en realidad se ajustan más o menos a la fórmula de Núñez de "centralización política y descentralización administrativa") de la C/86 al decir que son la negación de la autonomía del individuo, de su libertad, del privilegio del yo etc., y consecuencia del espíritu "medioeval" de ella. Pero ocurre que el centralismo, lejos de ser un rasgo medioeval, es un rasgo moderno, un tipo de organización política que se adoptó en las instituciones revolucionarias de Francia como culminación de tendencias centralizantes del Antiguo Régi-

men, y que fue acentuado por la legislación napoleónica y adoptado luego en mayor o menor medida por los países en que, como el nuestro, ha habido influencia preponderante del derecho público francés. En la Edad Media no había centralismo. "Casi todas las funciones que el Estado moderno reclama para sí hallábanse entonces [la Edad Media] repartidas entre los más diversos depositarios". (Hermann Heller: *Teoría del Estado*, FCE, 1947, p. 146). Hay que tener en cuenta, además, que el espíritu centralista de la C/86 se debió en gran parte a una reacción contra la dispersión del poder, y el desorden resultante, instaurada por la Constitución de 1863.

En cuanto a la soberanía, que la C/86 pone en la nación, dice FC86 que el soberano originario es el individuo, pues ello se sigue "del principio ontológico que define la dimensión política del ser como conciencia individual libre y autónoma" (196), y que en la ideología demoliberal la nación no es el soberano sino el pueblo o la sociedad civil, por delegación que el individuo les hace de su soberanía. Esto de la soberanía del individuo se basa, como es obvio, en el supuesto del contrato con que, o bien como hecho histórico o bien como recurso teórico, se dio origen a la sociedad y a su régimen político. No, la soberanía es más bien la expresión del sentido mismo de la relación estructural que existe entre la sociedad y sus miembros; para que ella subsista y funcione en beneficio de los individuos que la componen éstos tiene que ajustarse a ciertas condiciones de convivencia que la costumbre, el derecho, lo moral etc. consagran y refuerzan. Así, pues, la soberanía es desde un principio prerrogativa del cuerpo social. FC86 critica a los constituyentes de 1886 por hablar de soberanía de la nación en vez de soberanía del pueblo. No veo que haya diferencia alguna entre pueblo, nación, sociedad civil—o "cuerpo político", expresión que entre otras usaba Rousseau en el *Contrato social* al hablar del sujeto de la soberanía. Cabe anotar que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* no habla de soberanía popular sino de soberanía de la nación.

Dice FC86 que con la abolición de la autonomía de los estados federados la C/86 negaba la autonomía de la conciencia individual. Pero si tal fuere el caso, entonces la erección de cada estado federado negaría a su vez "la autonomía de la conciencia individual". Para preservarla ilessa habría que acabar por abolir todo Estado y el resultado sería la anarquía.

No solamente el cambio al sistema unitario influye en la concepción de la soberanía en la C/86 sino también, arguye FC86, "la presencia de la divinidad como factor de poder político" (196). Se pretende basar esta afirmación en la invocación que se hace a Dios en el preámbulo de la C/86, en su artículo 38 y en el título IV. A todo esto hay que hacer las siguientes observaciones críticas. Los preámbulos de las constituciones no alcanzan a tener un sentido estrictamente jurídico y por eso no comprometen jurídicamente la significación real de ellas. Por lo tanto, el preámbulo de la nuestra no tiene el alcance jurídico que FC86 le atribuye. Además, tenían un preámbulo semejante las constituciones colombianas de 1821, 1843 y 1853. Mas no es extraño que FC86 haga aquella interpretación, puesto que los constituyentes de 1886 le dieron pie para ello con su afirmación de que "en nombre de Dios" venían en decretar y decretaron la C/86. Pero si en el preámbulo dijeron eso, en el articulado hablaron enteramente por su cuenta y no bajo inspiración alguna recibida de la "divinidad". En realidad, con el uso de aquella expresión se apartaron de lo que en esta materia ha sido la tradición escolástica predominante. Si bien ella profesa un origen divino del poder, pero de manera diferente a como FC86 lo entiende equivocadamente al criticarlo, como pronto mostraré, ese poder no es recibido por ninguna persona en particular para legislar "en nombre de Dios".

Pues bien, la afirmación que hace FC86 de que en la C/86 se percibe "la presencia de la divinidad como factor de poder político" se basa en una errónea interpretación de la doctrina del "origen divino del poder". Dice este libro que "la Constitución de 1886 retoma el fundamento escolástico del origen del poder, depositado en la comunidad por Dios, del cual pasa al Estado, el que por este hecho se constituye en voluntad soberana" (197). Y más adelante: "La comunidad no es delegataria del poder sino vaso comunicante del mismo, desde la divinidad hasta el Estado" (198). Estos dos pasajes—el último de ellos realmente caricaturesco—tergiversan por completo la teoría a que se refieren al atribuirle erróneamente una concepción del origen del poder político a la manera puramente jurídico-positiva, es decir como si él fuera creado por un mandato en el sentido de esta palabra en el derecho civil: acto por el cual alguien confiere a otro la gestión de un negocio en nombre y a beneficio del primero. O sea que Dios sería pura y simplemente un poderdante. Las expresiones que al efecto usa FC86 hacen ver que

tal es el supuesto de su interpretación: "...el poder, depositado en la comunidad por Dios, de donde pasa al Estado" (197). "La comunidad no es sino el intermediario mas no el depositario del poder, en el tránsito hacia la fundamentación del poder en el Estado" (198). Dios seguiría siendo un poderdante, pero uno que se sirve de un intermediario para conferir poder al Estado. Y FC86 le atribuye estas cosas a Suárez, con lo cual yerra gravemente en la interpretación de la teoría de este filósofo. En la mente de Suárez y de la tradición escolástica la sociedad surge a tiempo con la sociabilidad natural del hombre, creatura de Dios, de modo que la vocación de los seres humanos es vivir en sociedad para ejercer y desarrollar en ella sus facultades en la convivencia de todos. Y como la autoridad pública, o poder político, es necesaria para la conservación de la vida social, se sigue que ella no reside en la sociedad humana a modo de agregado o adición venida de fuera sino como una propiedad inherente a su propio ser y que ejerce en bien de sí misma. Por consiguiente el poder *no* reside originariamente en una persona o grupo particular sino en el cuerpo político en cuanto tal. De ahí que el estado político inmediato de la sociedad civil sea el de democracia, al menos potencial; cualquier otro régimen tiene que ser autorizado o consentido por ella, que aquí si actúa como verdadero poderdante, mediante una delegación de poder, tácita o expresa, a una o varias personas. La teoría escolástica sobre el poder político es diferente de lo que cree la autora y bastante más compleja.

Tampoco en el artículo 38 ni en el título IV hay ninguna "presencia de la divinidad como factor de poder político". Ese artículo enuncia que la religión católica es la de la nación, en general, no la de *todos* los colombianos, y declara que ella será protegida por los poderes públicos como esencial elemento del orden social. El artículo agrega que la Iglesia Católica no es ni será oficial. La razón de ser de este artículo es, como dijo Caro, que dicha religión es elemento histórico de la nacionalidad colombiana y hace parte de su conformación social y espiritual si bien, más quizá en esa época que hoy. Consecuencias de ese reconocimiento son principalmente el otorgamiento de personería jurídica a la Iglesia para administrar sus bienes y la autorización dada al gobierno para celebrar convenios con la Santa Sede (artículos 53 y 56, título IV). Lo establecido por estos dos artículos es cosa normal para estas materias en cualquier legislación. No veo pues que reconocer a la religión católica como la de la nación para deducir

de allí las consecuencias mencionadas equivalga a estatuir "la presencia de la divinidad como factor de poder político". Hay una tercera consecuencia de aquel reconocimiento, a saber: que la educación pública será organizada en concordancia con la religión católica (artículo 41). Como a este punto se refiere FC86 en el capítulo sobre Estado, de él hablaré en su lugar propio.

La sección siguiente (cap. III de la Tercera Parte) enumera las instituciones más importantes entre las establecidas por la C/86. La división tripartita del poder, como lo pide la ideología demoliberal, es la estructura fundamental de la Constitución. Se obliga al Estado a garantizar todos los derechos de las personas residentes en el país, además de otras normas que se dan (título III) sobre los derechos civiles y las garantías sociales. Entre estos derechos se cuentan el del artículo 39, que establece la libertad de conciencia, y el del 40, que establece la de cultos. El 41 es el que, como se dijo atrás, dispone que la educación oficial se dispensará en concordancia con la religión católica.

FC86 le hace acerbas críticas a este artículo. Dice entre otras cosas que con él "cedió el Estado el poder de dirección ideológica a la majestad espiritual" (207). Cabe preguntar qué clase de dirección ideológica sería la que el Estado debería ejercer en la educación. Sería injusto, por ejemplo, que esa dirección fuera una que intentara hostilizar sistemáticamente la religión de la comunidad. Afirma también FC86 que con la educación "escolástica" se hizo al país "impermeable al advenimiento del desarrollo científico y tecnológico" (207), o que "nuestra sociedad continúa bajo el imperio de la lógica aristotélica, y del azadón y el machete como únicos elementos de producción y rentabilidad" (238). Es sencillamente absurdo atribuir a la lógica aristotélica el enorme poder de impedir que esas técnicas llegaran al país y se desarrollaran. Y hace muchos años que las herramientas mencionadas no son aquí los únicos medios de producción y rentabilidad. Y bajo el régimen de la C/86 ha habido en el país hombres de ciencia desde comienzos del siglo. Es lamentable que estos temas sean tratados en FC86 con el encono y la parcialidad que muestran los textos citados. Sea como fuere, una investigación seria y bien documentada habrá de decidir qué efectos haya tenido la enseñanza de la religión en relación con el desarrollo de ciencias y técnicas en Colombia. Por lo demás, en las universidades públicas los profesores gozan hoy de la libertad de

exponer en su docencia las ideas filosóficas, políticas o científicas que sean de su preferencia. Esta situación es sin duda preferible a la derivada del artículo 41 de la C/86.

Con las extensas atribuciones que le otorgaba la C/86 al presidente la C/86 establecía ciertamente un fuerte presidencialismo. Este fue limitado posteriormente mediante reformas a la Constitución que ampliaban la responsabilidad presidencial a varios casos más de los que ella fijaba primeramente, que eran: responsabilidad por actos de violencia en elecciones, por actos que impidieran la reunión constitucional del Congreso, y por actos de traición a la patria. Pero es falso atribuir el presidencialismo, como lo hace FC86, al “principio de autoridad”. Este es un principio que ciertos órganos del Estado aplican, con derecho, cuando es menester hacer cumplir la ley, por demoliberalmente que haya sido establecida. La C/86 se aparta del modelo demoliberal, en el que predomina el poder legislativo sobre los demás, y es presidencialista como lo son los regímenes de todos los países americanos, incluido el de Estados Unidos, cuyo sistema de gobierno pasa por ser profundamente democrático. Este tipo de régimen no tiene que ser, pues, menos democrático por apartarse de la ideología demoliberal en lo tocante a atribuciones presidenciales.

Como dije al principio de esta reseña, me parece completamente equivocada la tesis general y conclusión de FC86, a saber: que “la Constitución de 1886 es racionalista demoliberal en apariencia y escolásticamente en la realidad” (223). La C/86 contiene en realidad y no en apariencia las principales instituciones que se fueron formando desde el siglo XIX en muchos países al impulso de los movimientos democráticos y liberales que los agitaron: división tripartita del poder, elecciones periódicas —directas hoy— de presidente de la república y miembros de las corporaciones públicas, partidos políticos, tabla de derechos civiles y garantías sociales, libertades de opinión, de cultos, de enseñanza, de comercio etc., protección de vida, honra y bienes de los particulares por el Estado, responsabilidad jurídicamente establecida de sus órganos y funcionarios por procedimientos o decisiones contrarios a la ley en el desempeño de sus funciones: un Estado de derechos. Y esas instituciones no han sido letra muerta sino pautas de actividad estatal ejercida mal que bien en lo que llevan de existencia —con interrupciones, sin duda, en cortos períodos de gobiernos irregulares. De ma-

nera, pues, que la C/86 es, ciertamente, democrática, y para serlo no requiere la fundamentación contractualista y seudojaspersiana en que FC86 basa su “ideología demoliberal”.

Lo que se quiere decir en ese libro al calificar peyorativamente de “escolástica en la realidad” a la C/86 se refiere a lo dicho allí sobre la participación que en ella presuntamente se da a la “divinidad” como factor de poder y a los artículos relativos a la Iglesia Católica. Ahora bien, ocurre que una constitución puede “en realidad” ser escolástica sin que los constituyentes tengan que atribuirse el hablar “en nombre de Dios” ni hagan de él un factor de poder etc. Bastaría que reconocieran, tácita o expresamente, que como el gobierno es para bien de la comunidad, a ella compete en primero y último término decidir de alguna manera con qué régimen político ha de ser gobernada, o aceptar el ya establecido. Santo Tomás, por ejemplo, dice que le pertenece a la comunidad o al que hace sus veces, o sea a quien la representa, el dar la ley, *condere legem*. (*S. Th.*, I-II, 90, 3). Y en otro texto dice que el Príncipe (es decir, el gobernante) no tiene la potestad de establecer la ley sino en cuanto es representante de la comunidad. (*Ibid.*, 97, 3 ad 3). Es pues ésta la que tiene de suyo, en cuanto comunidad a la que la ley y el régimen político en general han de beneficiar, la última palabra para juzgar las leyes que se le den; y es, por ello, la sede primaria de la potestad de legislar. Con estas ideas se fue abriendo paso en la segunda mitad del siglo XIII la concepción llamada ascendente del gobierno, que fue profesada más o menos explícitamente por muchos teólogos y juristas en esa época y posteriormente. Entre esos juristas se contó el célebre Bartolo, italiano, quien en frase muy expresiva dijo que la comunidad es *sibi princeps*, es autoridad para sí misma. Así pues, lejos de poder usarse el adjetivo “escolástica” para calificar peyorativamente una constitución, bien puede ser usado para describir, y valorar positivamente, una constitución que tenga como supuesto básico, aunque no lo formule expresamente, el principio de que la sociedad civil es *sibi princeps*, su propia autoridad.

Sucedió, sin embargo, que estas ideas escolásticas sobre la sede y la justificación de la potestad política no fueron concretadas realmente durante la Edad Media —ni en los siglos modernos del absolutismo monárquico— en instituciones siquiera semejantes a esas en que lo están hoy— con la salvedad de que ya entonces había en muchos lugares asambleas más o me-

nos representativas de diversos estamentos de la sociedad: Parlamento en Inglaterra, Cortes en España, Estados Generales en Francia, corporaciones análogas en las repúblicas italianas y en otros países.

Me referiré, por último, a tres críticas que en sus páginas finales hace a la C/86 el libro que he venido reseñando. La tacha de ser “ambivalente” porque en el nivel de “la dimensión filosófica” (228) no hizo una “opción ideológica” (229). (Bien se entiende que FC86 se refiere a la opción entre la “ideología demoliberal” y la doctrina “escolástica”). Pues bien, la Constitución sí optó, puesto que en su texto incorporó las principales instituciones con que se rigen hoy los países democráticos. Sólo que la opción no la hizo la C/86 teóricamente en el nivel de “la dimensión filosófica” y menos aún por una teoría de tan altas pretensiones filosóficas como la que expone FC86, sino mediante la actividad misma práctica y pragmática de darle al país las instituciones con que nos gobernamos. Dice también FC86 que nuestra constitución “A la identidad entre el individuo, la sociedad y el Estado opuso la diferencia y el extrañamiento” (229). No sé a qué puedan referirse en esta frase “diferencia” y “extrañamiento” ni tampoco “identidad”. Que yo recuerde, nunca dijo el libro claramente qué quiere decir con esta palabra. De su teoría según la cual sociedad y Estado surgen de la razón del individuo parece colegirse que los dos primeros no pueden menos de moverse en completa armonía con el individuo, puesto que los tres son obra de una misma razón. Pero solamente como entidades pertenecientes a un mismo plano puramente abstracto podría darse una concordancia semejante —si eso es lo que se entiende aquí por identidad. Es extraño que FC86 insista en esto de la identidad si ya en varios pasajes reconoció la existencia de discrepancias entre un “yo individual” y un “yo social” en el seno de los regímenes acordes con los principios demoliberales. Por último, afirma nuestro libro que la C/86 produjo el “ocultamiento del ser”. Lo que significa esta expresión está explicado en el siguiente pasaje: “El ser se oculta porque perdió la iniciativa para la autonomía” (239). O sea, en términos concretos, que bajo la vigencia de la C/86 no ha habido debates públicos, ni protestas de grupos, clases o partidos, ni ejercicio de las libertades civiles, ni creación de industrias, ni comercio, ni artes ni ciencias ni letras, ni hombre alguno que haya tomado libremente decisiones morales. Si en ninguna de estas actividades, y en muchas más que se podrían enumerar, no ha habido

ninguna "iniciativa para la autonomía", entonces esta palabra no significa nada en esta expresión, o sea que carece de *relatum*, de objeto a qué referirse. Bajo la pedante frase "ocultamiento del ser" se hace, pues, en FC86 uno de los cargos más necios e infundados a la C/86.

El cuadro "demoliberal" que traza FC86 no corresponde a la verdadera realidad de las democracias actuales. En estas concurren grupos muy variados: políticos, clasistas, económicos, étnicos, religiosos, lingüísticos. Por eso las democra-

cias de hoy no pueden menos de ser pluralistas, y para ser democráticas no requieren de esa extraña identidad que pide FC86 entre el individuo y el Estado. En una teoría que refleje adecuadamente lo que es una democracia real y pluralista encuentran fundamento sólido y plena justificación los derechos individuales en todas las formas en que hoy los consagran las leyes positivas de los países democráticos. No es necesario para fundamentarlos acudir a las especulaciones irreales con que FC86 trata de hacerlo mediante su ideología demoliberal.

En medio de una erudición amplia, la obra contiene no pocas inexactitudes y tergiversaciones, algunas de las cuales he señalado y criticado en este escrito. Debido a ellas y, más aún, a la equivocada metodología aplicada en FC86; a los conceptos demasiado abstractos empleados donde debería hablarse en términos menos generales y más precisos; y, sobre todo, a la errónea tesis básica de FC86, a que ya me referí, esta obra dista mucho de ser un análisis ponderado y fidedigno de la Constitución colombiana de 1886.

LAS IDEAS SOCIALISTAS EN COLOMBIA*

Ricardo Sánchez

La publicación de *Las Ideas Socialistas en Colombia* del profesor Gerardo Molina, constituye un acontecimiento intelectual de primer orden. Reafirma la importancia del estudio de las ideas políticas en una sociedad en que tal actividad está dominada por el pragmatismo de intereses particulares y da importancia al socialismo frente a la hegemonía de las corrientes seculares del bipartidismo liberal-conservador y a la que representa el partido comunista, mostrando, contrario a lo comúnmente sostenido, la existencia de una tradición de luchas e ideas de stirpe socialista. Con esta investigación, se rompe el dogma de la inexistencia de las ideas socialistas, en la historia colombiana. Los párrafos iniciales de la presentación del libro escritos por Gerardo Molina llaman la atención sobre lo señalado: "Los cinco años que dedicamos a esta investigación estarían justificados si el lector sacara la conclusión de que las ideas socialistas forman parte del acervo histórico de la nación. El empeño de la sabiduría convencional en sostener que ese ideario es de importancia reciente y producto de agitadores extranjeros, ha dado lugar a una reacción dañina, en nombre de las tradiciones que se consideran modos de ser de nuestra comunidad". (pág. 9).

Constituye un esfuerzo investigativo el sistematizar y presentar en un discurso historiográfico, una actividad ideológica, que como la socialista, se ha dado en

Colombia en forma dispersa, con largos períodos de marginalidad y, cuyas fuentes de conocimiento son de difícil consecución o incluso inexistentes. Es el esfuerzo más importante emprendido por historiadores, en un cuadro de largo alcance, las ideas socialistas. Debido a que estas ideas han estado permanentemente excluidas de estudio y divulgación, este libro será una sorpresa para el ciudadano corriente y para más de un estudioso de nuestro devenir nacional.

Esta obra es la continuación de la actividad que el autor se ha propuesto: el estudio de las ideas políticas desde la publicación de su primer libro *Proceso y Destino de la Libertad*, de los tres tomos *Las Ideas Liberales en Colombia* y del *Breviario de Ideas Políticas*. También es el resultado de su labor de años como profesor universitario, agitador de ideas, parlamentario y propiciador de la iniciativa de organizar entre nosotros un partido socialista.

Uno de los resultados de la actividad de Gerardo Molina —como conocedor de nuestra cultura política— es la demostración de la existencia de una pluralidad de corrientes ideológicas en el país real, frente al monopolio ideológico del clericalismo y capitalismo del país formal y oficial. Otro resultado de esta labor investigativa es el trazado de un cuadro que abarca el grueso tronco de las ideas liberales, las corrientes del socialismo, importantes pasajes de luchas populares y la presentación de parte de las tesis del conservatismo. Al utilizar un método de contrapunteo, aplicando la dialéctica, el autor ilustra con honestidad intelectual y

objetividad las posiciones de la derecha tanto en el conservatismo como en el liberalismo, sometiéndolas al balance crítico para refutarlas. Se encuentran en este libro, tres capítulos dedicados a desarrollar esta perspectiva.

El libro tiene una estructura de capítulos que se puede dividir en cuatro partes: la primera dedicada a lo que denominamos las ideas precursoras o los antecedentes y que abarca los legados económicos y sociales de España, las prácticas igualitarias de la guerra de independencia y las transformaciones de los años cincuenta en el siglo XIX. Una segunda parte que va desde la aparición del socialismo con las Sociedades Democráticas de los artesanos, intelectuales y militares bolivarianos, hasta el análisis del socialismo en los años veinte. Una tercera parte que contempla el socialismo durante la revolución en marcha, el período de la violencia y la guerrilla y, una cuarta parte, dedicada a los teóricos socialistas contemporáneos y a la presentación de una síntesis del socialismo profesado por el autor, además, de la aclaración de equívocos y falsas imputaciones sobre esta doctrina.

En el período que llamamos precursor, Molina destaca lo que denomina la rebelión de los vencidos, la de los indígenas y negros señalando que: "Fue en el siglo XVIII cuando estas rebeliones adquirieron perfiles de lucha revolucionaria". (pág. 50) y que: "La rebelión de los elementos nativos y de los de origen africano, contra ese orden de cosas, fue una contribución de primera importancia a la causa del socialismo". (pág. 58). Realza

* Gerardo Molina: *Las ideas socialistas en Colombia*. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1987.

por supuesto la revolución de los Comu-neros. Anota, en el balance sobre la Co-lonia, el hecho de que surgen las grandes desigualdades y la dependencia. Rechaza la leyenda negra contra España, al igual que la leyenda rosa, que pondera como positiva la dominación de este imperio, siguiendo en esta interpretación crítica al ensayista cubano Roberto Fernández Retamar.

En el destacado capítulo de nuestras luchas sociales y políticas —como es el de la guerra de independencia— afirma en su análisis dos tesis: “Nos referimos a dos, la de la igualdad y la de la fe en el pueblo como agente de la historia”. (pág. 60). Era, claro está, una igualdad relativa ya que lo que se propiciaba era el derecho de propiedad privada como base de la ciudadanía. Están en el libro las crónicas del 20 de julio, del 11 de noviembre y las de papel de las masas en la guerra de independencia. Siguiendo a Indalecio Liévano Aguirre distingue, al lado de los partidarios de don Camilo Torres, a los que conformaron el partido popular, dirigido por Antonio Nariño, José María Carbonell y los hermanos Gutiérrez de Piñeres, quienes sí plantearon la genuina independencia. Asunto de gran importancia para evaluar, lo constituye el significado del pensamiento de Simón Bolívar y de su acción como libertador y fundador de repúblicas. Gerardo Molina señala el periplo: la derrota inicial y su huida a Jamaica, la propuesta de Confederación en la carta famosa de 1815: “Nada más actual en este final del siglo XX que esa iniciativa del gran visionario”. (pág. 72); la decisión de Bolívar de darle contenido social a la guerra de independencia, declarando en Carúpano, Venezuela, en 1816: “Debemos triunfar por el camino de la revolución y no por otro”; su decreto del 6 de julio en la misma localidad, en el cual declara la libertad de los esclavos; el encuentro con Páez en los llanos donde se reitera la libertad de los esclavos y se consagra la abolición de la servidumbre y el sistema de castas; el decreto del 10 de octubre sobre el reparto, entre los miembros del ejército, de las propiedades confiscadas a los españoles; se cita con conveniencia la proclama del 17 de octubre de 1817: “Soldados! Vosotros lo sabéis: la igualdad, la libertad y la independencia son nuestra divisa. ¿La humanidad no ha recobrado sus derechos por nuestras leyes? ¿Nuestras armas no han roto las cadenas de los esclavos? ¿La odiosa diferencia de clases y colores no ha sido abolida para siempre? ¿Los bienes nacionales no se han mandado repartir entre vosotros? ¿No sois iguales, libres, independientes, felices y honrados?”. La trama

de los acontecimientos muestra la inevitable diferenciación social de los criollos, núcleos de la burguesía comercial, terratenientes y letrados que se oponen a los designios del Libertador y así lo señala el autor refiriéndose a las labores del Congreso Constituyente de Angostura en 1819 y de Cúcuta en 1821.

Gerardo Molina utiliza en sus escritos un método de sano eclecticismo, lo que le permite eludir el dogmatismo y las simplificaciones, lo cual lo hace, en veces, un heterodoxo frente a las propias tesis más en boga en la izquierda socialista. El capítulo IV, dedicado a la segunda parte de las guerras de independencia suscita en nosotros una crítica: Gerardo Molina no califica a Bolívar como un demócrata y adopta en cambio la calificación del historiador venezolano Gil Fortoul, es decir, la de verlo como un aristócrata intelectual que amaba sinceramente al pueblo, pero que lo amaba al estilo de Pericles, desde arriba, para gobernarlo a modo de rey sin corona. (pág. 78). Bolívar era una persona de luces y sombras. Y hasta tuvo, como dice el autor, su lado sombrío, oscuro. Pero, sus luces en materia de buscar la independencia y lograrla, proclamar la igualdad, adoptar medidas en su dirección y sembrar la libertad son sus rasgos dominantes. La propia búsqueda de un ejecutivo fuerte, que mandara y que lo llevó a la Constitución Boliviana con presidente vitalicio y senado hereditario —sus peores propuestas— estaban inspiradas en el logro de la unidad nacional frente a la hegemonía de los poderes locales ejercidos por las oligarquías y el patriciado territorial fuente de la desmembración de la gran Colombia. El centro de la crítica a Bolívar de Gerardo Molina lo constituye lo que él llama la creación del mito del ejército. De esta forma, se había establecido, una rivalidad entre el elemento castrense y el intelectual, y el ejército, apoyado por Bolívar, se había constituido en una casta. Pondera a Santander al afirmar la supremacía del poder civil. El ejército tenía conciencia de la independencia pero no de la libertad, siendo independencia y libertad un binomio indivisible. Entre las conclusiones del autor se encuentra ésta: “Bolívar no formó un equipo que siguiera laborando por la realización de los postulados que informaron su pensamiento en los mejores años”. (pág. 93).

Prosigue con el escrutinio del accionar Bolivariano reafirmando su más importante propósito social: “Bolívar creía que lo procedente era modificar el equilibrio de las clases, a base de quitarle poder al patriciado”. (pág. 83). En Perú

procede a la abolición del cacicazgo y, en el Cuzco, en 1824 dispuso: “Los jornales de los trabajadores de minas, obrajes y haciendas, deberán satisfacerse según el precio que contrataron en dinero constante, sin obligarles a recibir especie contra su voluntad y a precio que no sean los corrientes de la plaza. Se prohíbe a los Prefectos, Intendentes, Gobernadores y Jueces, a los preladados, curas y subtenientes, hacendados, dueños de minas y de obraje que puedan emplear a los indígenas en faenas como mitas, pongajes y otra clases de servicios domésticos y usuales. Nadie puede exigir un servicio personal sin que proceda un libre contrato del precio de su trabajo”. Se trataba de inaugurar la independencia al mismo tiempo que se impulsaban nuevas relaciones entre las clases sociales. Subraya la vocación agrícola de Bolívar y su preocupación por asuntos vitales en la economía tales como el desarrollo de la marina mercante, la calificación técnica para la minería, el proteccionismo a favor de las manufacturas de Quito, 1829 y se preocupó por la deuda externa. No obstante, el autor enfatiza: “Pero donde reside a nuestro entender el mayor aporte de Bolívar al desarrollo independiente de esta república, fue en su afán obsesivo de lograr la integración latinoamericana”. (pág. 87). Y procede a explicar tan importante propósito.

Los comienzos del socialismo entre nosotros son presentados en un contexto combinado de análisis económico, social y político. En una afortunada síntesis se muestra el balance de lo que fueron las medidas librecambistas y republicanas de medio siglo (a partir de 1849). La significación de las Sociedades Democráticas como opositoras al libre cambio, como entidades de ayuda mutua, como centros de agitación y propaganda “se convirtieron en un desafío al sistema social prevaleciente”. “Era la confrontación entre ricos y pobres”. (pág. 113). Fueron además los centros en que se divulgó el socialismo. El análisis del socialismo utópico, sus relaciones con el liberalismo, el balance del “Neogranadino” y del pensamiento de Murillo Toro de quien es la fórmula: el liberalismo tendería un ala socialista; la génesis de la idea comunista con el “Alacrán” Posada y de los llamados curas socialistas, en especial, de José Pascual Afanador, constituyen páginas esclarecedoras en la explicación de cómo y con qué fuerza surgió el socialismo en Colombia. Gerardo Molina, ubica en la línea moderna de renovación histórica el golpe de Melo, tan desacreditado y tergiversado en los anales de la crónica oficial, los cuales lo reducen a un golpe palaciego producto de la ambi-

ción. El autor lo dice sencillamente: "Había conciencia de que se trata de una revolución social, pues por primera vez el pueblo llegaba al poder". (pág. 137). Nada menos!.

El socialismo decimonónico colombiano como pensamiento político no presentó elaboraciones más o menos sistemáticas y que le dieran un perfil independiente. Escritores como Murillo Toro y luego Uribe Uribe eran liberales de izquierda o de lo que podemos llamar con propiedad la tendencia del "liberalismo socialista". También tuvo su expresión destacada en escritores de estirpe católica como Manuel María Madiedo, autor éste ponderado en los análisis de Antonio García y Jaime Jaramillo y a quien Gerardo Molina somete a un proceso de revisión crítica sobre todo el libro *La Ciencia Social o el Socialismo Católico*. Los juicios de Molina son duros: "La idea que tenía Madiedo de la propiedad no daba para una aproximación seria al socialismo". (pág. 163) "...el socialismo católico de Madiedo tiene más de catolicismo que de socialismo". (pág. 165). El único punto favorable es la crítica de éste a la propiedad territorial.

En cambio, aparece aliviado en el aparte sobre el socialismo de estado la figura del general Rafael Uribe Uribe. La línea de análisis de las diferencias entre dos enfoques sobre la economía y el estado — la de Murillo Toro y Miguel Samper — permitirá decantar el llamado socialismo de estado, que luego Uribe Uribe explica en su célebre conferencia del Teatro Municipal en octubre de 1904, bautizada con el nombre de *Socialismo del Estado*. Molina destaca que "Lo que Uribe proponía era, en el fondo, lo que hoy llamamos con más precisión el intervencionismo..." (pág. 183). Era el propósito del progreso burgués, que Uribe entendía, sólo podía hacerse, a través del estado, buscando la participación popular, introduciendo reformas y propiciando la integración nacional. Molina anota con razón la falta de visión y de coraje de Uribe Uribe para enfrentar la clase terrateniente.

La dependencia, la estructura del atraso y la pobreza combinados con la hegemo-

nía excluyente y dogmática de la Regeneración y el Concordato de 1887, bloquearon el desarrollo de un pensamiento crítico e independiente y también del socialismo. El país permaneció al margen de las grandes corrientes del pensamiento y de la ciencia que sólo tenía presencia de manera completamente insular entre nosotros. La Guerra de los Mil Días resume el siglo XIX y sirve de prólogo al siglo XX Lo que vino luego fue la tragedia de Panamá; era la presencia imperial de los Estados Unidos y marcó el desarrollo de una conciencia nacionalista en el movimiento obrero y popular.

En tono con las modernas investigaciones de historia social, Gerardo Molina presenta una acertada síntesis del socialismo reformista con sus partidos obreros de 1904, de 1916 —cuyo principal animador fue Alberto Navarro— y en especial, el partido socialista de 1919 de base obrero-artesanal sobre el que afirma: "En verdad, por el momento que vivía la clase trabajadora, el programa era reformista, aunque le hubiera hecho el saludo de rigor al credo socialista y afirmara que sus seguidores estaban por la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción. (pág. 220). "El desenlace tuvo cierta lógica: el Partido Socialista no alcanzó a poseer una concepción revolucionaria de los cambios que requería la sociedad colombiana, pues al lado de un conglomerado obrero que no logró situarse en los planos del verdadero socialismo, militaba un aguerrido sector artesanal, individualista de por sí, cuyos lazos con el liberalismo nunca se rompieron". (pág. 227).

El socialismo en los años veinte alcanzó la mayoría de edad. La influencia de la revolución de octubre y la circulación de una escasa literatura marxista al compás del surgimiento de importantes núcleos proletarios, lo permitían. Era la época de Luis Tejada y de las *Ideas socialistas*, de Gaitán. Pero, especialmente de la Confederación Obrera Nacional, la CON y, del Partido Socialista Revolucionario, el P.S.R. de Torres Giraldo, María Cano, Raúl Eduardo Mahecha y Tomás Uribe Márquez, entre otros. El texto que comentamos es acertado en la evaluación del carácter revolucionario e

internacionalista que cumplió el P.S.R. como partido de acción y divulgación del socialismo en uno de los momentos estelares de la clase obrera colombiana. Como lo es también en el análisis de la realidad colombiana con la formación del Grupo Marxista de 1933 del cual formarían parte notables investigadores y analistas como Luis Eduardo Nieto Arzeta y el propio Gerardo Molina.

Una de las tesis más controvertidas de este libro la constituye la supuesta influencia del socialismo en la reforma constitucional de 1936 y en la llamada revolución en marcha. La presencia del interés social, del Derecho Social, muestran para Gerardo Molina el que: "Las reformas de 1936 están penetradas de ese espíritu", el socialista. (pág. 282). "El concepto de 'interés social', cuyo origen socialista es protuberante" (pág. 284). En el análisis presentado, el entusiasmo por la reforma es claro, es a nuestro juicio contrario, al ya realizado por el mismo autor, sobre este tema en su libro *Las Ideas Liberales en Colombia Tomo III*, donde nos parece más equilibrado en la explicación de los alcances de la transformación constitucional, como adecuada a los tiempos modernos del capitalismo y al estado intervencionista.

Después de la república liberal vinieron los gobiernos conservadores, el 9 de abril y la Violencia. Molina presenta una reseña sobre la violencia que incluye las modernas guerrillas insurreccionales. No obstante, nos parece que falta un inventario de la izquierda colombiana desde 1960 y de la literatura marxista sobre la realidad nacional en el mismo período; son dos ausencias notables en esta obra.

El libro termina con una presentación de los teóricos socialistas Antonio García, Camilo Torres y Orlando Fals Borda, y del movimiento Firmes, además de las ideas políticas socialistas a las cuales adhiere el autor. En la juventud intelectual de sus 80 años, Gerardo Molina enriquece el escenario de la cultura política colombiana.

LA PROLETARIZACION DE BOGOTA*

Ricardo Sánchez

La publicación de la monografía de grado presentada por el autor en 1958 a la Universidad Católica de Lovaina para obtener su licenciatura en sociología, permite volver sobre la personalidad del sacerdote Camilo Torres. En verdad, han primado los enfoques políticos, y hasta las crónicas sobre diversos rasgos de la familia y de las amistades, en los estudios que sobre tan relevante personalidad se han escrito. La razón es que sacudió los espíritus de los colombianos de una manera apasionada y su parábola hizo época. Como bien lo anota el sociólogo Gonzalo Cataño en el prólogo escrito para presentar la publicación de la tesis, su rol como profesor e investigador social y sus trabajos sobre la violencia, la sociología, el movimiento estudiantil, la pobreza urbana y los medios de comunicación, fueron dejados de lado por los especialistas y los historiadores de las ciencias sociales. También por los que han realizado estudios sobre su actuación política.

Camilo Torres congregó en su personalidad, por lo menos en el último período de su vida tres aspectos: el de sociólogo universitario, el de sacerdote católico y el de dirigente revolucionario. El propio análisis de su papel como líder político, no puede dejar de tener en cuenta las facetas del sacerdote y del sociólogo. Máxime cuando Camilo Torres con sus mensajes y conferencias políticas, justificaba los diagnósticos y propuestas como católico y como sociólogo. Tanto peso tienen en el perfil de su personalidad estas definiciones, que en sus famosos mensajes dirigió uno a los intelectuales y otro a los cristianos. Su biografía como científico social y como sacerdote católico se vuelven imprescindibles en la concreción de su biografía política. No son pues simples agregados, sino parte vital de su personalidad, que en veces es reducida por enfoques esquemáticos, a la de un puro agitador político.

Pero la importancia de este estudio se refiere también al desarrollo de la sociología colombiana, a la historia de esta disciplina académica. Tal como lo plantea la Asociación Colombiana de Sociología en la contracarátula del libro, este texto inauguró los estudios modernos sobre la ciudad en Colombia. Como estudio pionero se destaca frente a la casi absoluta prioridad que en la época se concedía a los debates y estudios sobre la agricultura, la reforma agraria y en menor medida a la dependencia.

En la mencionada introducción del profesor Gonzalo Cataño, se ofrece una afortunada síntesis del contenido de la obra juvenil de Camilo Torres. Su definición es la de ser un trabajo descriptivo y exploratorio, sin mayores análisis de relevancia teórica. Su mismo autor opinaba que la monografía debería considerarse más como una fuente de hipótesis que como un aporte substancial al problema social de la ciudad.

La reflexión sobre la urbanización y los problemas de la ciudad continuaron presentes en la actividad de Camilo Torres como profesor de sociología urbana en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, como investigador y como político.

En el libro que comentamos, se adicionan dos textos con el título de *Problemas Urbanos*. El segundo, con el nombre de *Urbanización y Reforma Urbana*, ofrece interés especial y data de diciembre de 1962. Consta de cuatro partes: el concepto de urbanización; el proceso de urbanización y desarrollo; la reforma urbana. En estos apartados hay un interés del autor de conceptualizar las categorías nombradas en aras de lograr una eficacia analítica, más allá del nominalismo y de las jergas superpuestas. Cuando presenta las relaciones entre urbanización y desarrollo el autor contrapuntea con la te-

sis de L. Currie de Operación Colombia, señalando la necesidad de la reforma agraria para realizarla y el supuesto dictatorial de las decisiones económicas de la propuesta de Currie. Dice: "Los inmigrantes rurales no pueden aculturarse ni se pueden tecnificar con el simple traspaso a la ciudad. Si el agricultor, por la Reforma Agraria, adquiere una mentalidad de empresario, mentalidad técnica y planificadora, de evaluación y de bienestar social, entonces logramos que esta sea una etapa preparatoria a la concentración de las ciudades, con bases más racionales". (Pág. 184).

Su concepción de la reforma urbana es integral. Debe combinarse con la reforma agraria en el contexto de un paradigma del racionalismo técnico. No debe considerarse como una reforma simplemente de vivienda, debe implicar la planificación con bases técnicas, sociales y humanas; con una política de inversión y desarrollo industrial; con una calificación técnica de la fuerza de trabajo como prioritaria para un adecuado proceso de urbanización. Para Camilo Torres son necesarias medidas económicas para vencer el gran obstáculo de la especulación y engorde de lotes, "fenómeno terrible de las ciudades nuestras". Por ello, plantea también medidas jurídico-políticas con base en criterios de bienestar social y equidad, mediante la expropiación, aún sin indemnización, que está a su juicio, en la Constitución Nacional y se justifica desde el punto de vista cristiano en razón del bien común.

Al momento de la redacción de la plataforma del Frente Unido del Pueblo, Camilo Torres propuso una fórmula programática sobre la reforma urbana.

* Camilo Torres: *La Proletarización de Bogotá*, Editorial CEREC. Bogotá, 1987.

VIOLENCIA Y DEMOCRACIA*

Fernando Cubides

“Violentólogo” es un término, acuñado por el periodismo, que encuentra inmediato recibo en aquellos a quienes pretende aplicarse como en el público lector de sus trabajos. Tan nuevo, tan bárbaro, como los componentes de la realidad que designa el estudio; con sus ribetes de ironía nos habla además de la existencia de una comunidad moral, diferente en parte de la que liga ordinariamente a los estudiosos de una misma materia y vinculada, precisamente al carácter virulento del asunto estudiado.

Sólo una comunidad semejante hace posible que se asuma el reto de arriesgar conclusiones y recomendaciones, a caballo sobre los acontecimientos, destinadas por tanto a ser sobrepasadas, al menos en parte, por la rapidez y la intensidad con que éstos varían. No había llegado al público este libro, pero ya estaba en prensa, cuando se produce el ataque guerrillero a un destacamiento del ejército en las cercanías de San Vicente del Caguán revelador de la ambigüedad y de la precariedad de los acuerdos de tregua con el grupo guerrillero más numeroso y de mayor trayectoria de los que existen en Colombia. La gravedad del enfrentamiento y sus efectos políticos inmediatos parecen desafiar, volviendo inocuas, buena parte de las recomendaciones que el libro contiene.

Consciente de los riesgos de esa inmediatez y en emulación, consciente e inconsciente, con una comisión semejante que a comienzos de la década del sesenta comenzó a abrir la senda de esta clase de estudios con el ya clásico *La Violencia en Colombia* (Bogotá, Tercer Mundo, 1962), los autores no se escudan en un lenguaje cifrado, de especialistas, o en una actitud circunspecta de cara al largo plazo, sino que adoptan el lenguaje del debate político y adoptan la intención de actuar sobre esa inmediatez, transformándola.

De hecho el curso posterior de esos enfrentamientos ha remitido a los protago-

nistas directos o indirectos hacia dos de las recomendaciones que aquí se formulan. La primera, la que niega la conveniencia e incluso la jurisdicción, de al menos dos de los artículos de la Ley 48 de 1968 que amparan la existencia de grupos armados privados y ponen en cuestión por tanto el monopolio por el Estado de la violencia legítima, la segunda, una cuestión de derecho público y constitucional, y es la de la necesidad de remover el título XXI-218 de la Constitución vigente, para dar paso al referendun como posibilidad adicional para la reforma constitucional.

Más allá de la significación del momento en que aparece, no es posible darle a este libro un tratamiento unitario, por la desigualdad de las partes que lo componen y no es conveniente juzgarlo en su conjunto. Contiene contraevidencias, conclusiones que se contradicen. Más que para otra clase de trabajos en Ciencias Sociales, aquí corresponde analizar, descomponer, diferenciar. Trascender en todo caso el momento en el que el libro aparece, no atribuirle la pretensión de ser una síntesis por el momento en el que aparece.

Para comenzar, es muy desigual el fundamento empírico en el que se apoyan esas diversas partes. Mientras que se observa, valga mencionarlo, que el capítulo sobre la Violencia contra minorías étnicas, está anclada en una larga trayectoria de una investigación con enfoque antropológico y un fundamento empírico inobjetable; en la taxonomía o clasificación de las formas que asume la violencia y la serie de apreciaciones sobre el movimiento guerrillero se exhibe más la profundidad de las convicciones del autor que un recorrido exhaustivo de las manifestaciones de la realidad. Así, el sesgo es inevitable. Dentro de las diez formas de violencia que se establecen (pp. 19-22) difícilmente pueden considerarse comprendidas, de una parte la que ejercen determinados grupos guerrilleros contra determinadas comunidades indígenas (de que se nos habla por ejemplo en la p. 120) o el secuestro y el boleteo con exclusivos propósitos de financiación. La categoría más aproximada, sin que logre abarcar, en verdad, estas manifestaciones es aquella que cataloga la

“Violencia de los grupos alzados en armas contra particulares, en busca de financiación, para tomar represalias contra presuntos colaboradores del ejército o liquidar enemigos individualizados”. La categoría, al excluir una forma de violencia ejercida contra colectividades culturales, o una practicada sistemáticamente y que sus propios protagonistas reconocen haber ejercido en determinados periodos y ser conscientes de sus efectos sociales, colectivos, y hace más sensible el problema de la fundamentación empírica del análisis.

Esta es una de las diferencias del libro re-
señado con su modelo histórico. En el trabajo de 1962, el material empírico en el que se basa el análisis se aportó abundantemente y del contenido total prácticamente uno de los dos tomos está dedicado a él; en el trabajo de 1987 no ha podido publicarse todavía, aunque fue la intención de los autores, al menos parte de la documentación allegada para el análisis.

Reconociendo la heterogeneidad de los aportes que incluye, queremos centrar este comentario en sólo un aspecto: la significación del movimiento guerrillero para el sistema político, el peso específico que se le atribuye en las modalidades de la violencia. A partir de que una de las tesis centrales es la de mostrar su relatividad mediante comparaciones cuantitativas con las otras actividades consideradas delictivas en los términos de la legalidad estatuida.

El examen cuantitativo, con todas las limitaciones de subregistro sobre las que nos previenen los autores, es útil e importante en el análisis. Establecer, así sea de modo aproximado, la dimensión en cifras de las diversas modalidades de violencia resulta ineludible para el análisis del conjunto, pero a condición de que esas expresiones cuantitativas del problema se hallen ponderadas y encuentren relación con la intensidad y los rasgos cualitativos del problema. De lo contrario, perdemos perspectiva. En efecto, de qué vale establecer de que el 82% de los asesinatos a civiles, durante los primeros siete meses de este gobierno, así como el 80% de la piratería terrestre, o el 60% de los asaltos a entidades, no son

* *Colombia: Violencia y Democracia*. Comisión de Estudios sobre la Violencia, Centro Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 1987.

imputables a ninguno de los grupos guerrilleros existentes, si de allí deducimos que esa modalidad de lucha política es tan solo una más de las modalidades delictivas o si perdemos de vista que no se la puede asimilar, sin más, a la otra delincuencia sin incurrir en una tosca simplificación? Y no es que los autores incurran de modo directo en una tal simplificación, pero posibilitan que se haga, en tanto el examen cuantitativo no se halla correspondiente con los juicios de cualidad.

Ese cómputo de los asesinatos, esa contabilidad que con patetismo se puede denominar macabra, es indispensable. Como indispensable ponderarla. La estadística mortuoria nos dice que el 30 de abril de 1984, el 15 de octubre de 1987, o el 25 de enero de 1988, las muertes de Lara Bonilla, Pardo Leal, Carlos Mauro Hoyos, representaron una proporción ínfima del total de asesinatos ocurridos, sin que nadie se equivoque al juzgar la diversidad de sus efectos. Y no porque al juzgarlos introduzca una cínica distinción de cualidad en la persona asesinada, sino porque en el caso de estas muertes es fácil discernir la existencia de una voluntad política de la que es portadora una organización cuyos móviles se enmarcan en un plan y cuentan con unos recursos notables, cualidades todas que son las que establecen la desproporción, respecto de la simple cifra.

No afirmamos que los autores no sean conscientes de que esa desproporción exista, pero consideramos que las cifras que aportan, aún con todas las advertencias, son abundantes y elocuentes sobre la diversidad pero no suficientes ni concluyentes acerca del peso específico de las modalidades de violencia.

Para el caso, la guerrilla es, desde luego una actividad ilegal, pero antetodo lo que le da su carácter específico, diferencial, es que pretende disputarle su legitimidad al Estado existente. Si legalidad y legitimidad están íntimamente relacionadas no por eso deben confundirse a la hora del análisis. Que es lo que podría ocurrir al lector de la simple constatación de las cifras.

No es que se postule un contraste absoluto entre legitimidad y legalidad; característica de todas las formas modernas de dominación es la tendencia a expresar lo legítimo, el grado de aceptación o de consenso hacia un orden dado, en un tipo de legalidad. A la vez, característico de situaciones transicionales como las que vivimos, es que exista un conflicto entre legitimidades; conflicto que más

tarde o más temprano habrá de producir un cambio o una sustitución de la legalidad vigente.

Como punto de partida este postulado está claro en este libro. Los cambios propuestos a la legalidad se dirigen a reconocer como expresiones legítimas de fuerzas sociales que no tienen otra forma de expresarse, de desigualdades sociales básicas, a las diversas modalidades de violencia, y entre ellas a la guerrilla. A lo largo del análisis esa claridad, en ocasiones, se enturbia, haciéndose una consideración indistinta de lo legal y de lo legítimo. Típico es, en ese sentido, lo que se afirma sobre los proyectos de Reforma Agraria en cuya discusión algunos de los voceros de la guerrilla; comienza por atribuir una legalidad a lo que no son sino las primeras instancias de negociación y diálogo: "Dentro de la nueva legalidad surgida del pacto la Comisión de Reforma Agraria del Diálogo Nacional..." (p. 201) para luego atribuirle a los resultados una legitimidad distinta: "Desde el punto de vista político, es claro que el proyecto actual no funda su legitimidad en los acuerdos de tregua, ni en las comisiones de diálogo..." (p. 202).

Lo que es claro es que por decepcionante que resulte la ley finalmente aprobada respecto de las aspiraciones máximas de enmendar la desigualdad social en el campo, la legitimidad de la ley finalmente aprobada resulta del grado de operatividad, del grado de aceptación y consenso que obtenga hacia las medidas que contempla.

Una incongruencia observable, es la de que mientras en la primera parte del análisis se relativiza el efecto del tipo de violencia generado por la guerrilla, más adelante, y a otros efectos se pondera, a nuestro juicio excesivamente, su capacidad ofensiva en lo militar, ora porque se considere que está en condiciones de superar la versión clásica de la guerra de guerrillas, y el inventario de efectivos como de la cobertura territorial en la que actúa lleve a considerarla, en bloque, un ejército, o a algunas de sus organizaciones en trance de convertirse en tal, sea porque se atribuya mayor consecuencia de la que han tenido en la formulación de "propuestas de Estado". En asuntos tan delicados como la guerra cualquier afirmación prospectiva resulta demasiado arriesgada. Hay que abonar al grupo de investigadores que conformaron esta Comisión el que no se hayan detenido en consideraciones personales o subsidiarias para disfrazar su pensamiento, el coraje de afirmar las conclusiones que a partir de la información de que dispusie-

ron, consideraban debían examinarse ampliamente. No pretenden disculpar la falta de fundamentación de algunas de ellas por la premura o las múltiples presiones de toda índole a las que se debieron sujetar para llegar a formular recomendaciones en tan breve lapso.

Ya en lo que hace a la comprensión del fenómeno guerrillero, se delinean los tópicos de un estudio a profundidad, el examen de cada agrupación guerrillera, su gestación, su ideología, la extracción social de sus dirigentes y de sus combatientes, las características de las regiones en que actúan de modo preferencial, y las diferencias que puedan existir en cuanto a la táctica y a la estrategia militar que adopten. Como líneas de un programa de investigación son inobjetables, desarrollarlas, hacer el análisis y aportar la fundamentación empírica y el grado de contrastación suficiente ha de ser la tarea primera de los investigadores en el ámbito de la política. Y en el marco de una confrontación cada vez más aguda, de la eventualidad de un combate entre irregularidades (guerrillas-grupos paramilitares-bandas de sicarios), una eventualidad que para Carl Schmitt, único hasta ahora en su esfuerzo teorizador sobre la guerrilla es contemplada como una eventualidad puramente teórica que conduciría sin embargo "a la más atroz de las guerras civiles" y que en Colombia tiene visos de realidad. Cuando Schmitt la contempla como una eventualidad puramente teórica ha pasado revista por las conceptualizaciones ancladas en realidades histórico-concretas: Mao, Giap, Castro, Guevara; encuentra en el guerrillero como soldado político, la manifestación de una nueva tendencia, la demostración de que si no hay Estado sin política, puede haber una política al margen por completo del cuadro institucional, una política sin Estado. En los ejemplos históricos citados la lucha guerrillera ha terminado institucionalizándose y ha consistido antetodo en la confrontación entre guerrilla y un cuadro institucional al que se opone explícitamente, aun cuando actúe, al margen de la legalidad que dice representar.

En Colombia, en cambio, durante la violencia anterior y ahora en el curso más reciente, la complejidad es tal que la expectativa puramente teórica que Schmitt formulara, como dijimos, tiene alto riesgo de cumplirse.

Debe anotarse, en fin, que estamos ante un libro estilísticamente bien escrito. Lo que no es un mérito menor si se tiene en cuenta el tiempo empleado en ello y la cantidad de autores involucrados; logra

apartarse de una constante de esta clase de trabajos en Colombia, pues se observa una muy buena corrección de estilo y una muy buena corrección de pruebas.

Como sugerencia y de cara a los historiadores del futuro, las recomendaciones finales podrían enunciarse de modo más explícito. La mayor parte de los que allí aparecen como supuestos sólo lo son para los colombianos bien informados del presente. Singularmente allí donde se mencionan las dos tomas del palacio de Justicia (p. 256-257), la forma genérica de la enunciación diluye la responsabilidad concreta.

Una de las motivaciones del presente comentario es la de hacerme partícipe en algún grado, de esa comunidad moral que han ayudado a crear quienes, como los autores de este libro, abocan temas fundamentales en sus manifestaciones más virulentas sin rehuir aquellas que pudieran comprometerlos individualmente.