

Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930

ÓSCAR SALDARRIAGA VÉLEZ

Historiador de la Universidad de Antioquia, doctor en Filosofía y Letras-
Historia de la Universidad Católica de Lovaina, profesor en la Pontificia
Universidad Javeriana de Bogotá. Miembro fundador del Grupo Saberes,
Poderes y Culturas en Colombia.
saldarri@javeriana.edu.co

**A dogmatic machinery of negotiation:
Catholicism and Regeneration in Colombia
1886-1930**

REPENSAR LA REGENERACIÓN

Resumen

El artículo analiza la política oficial de la Iglesia católica colombiana frente al liberalismo entre 1886 y 1930. Se rechaza la tesis de que el catolicismo fue totalmente intransigente con la modernidad liberal y sostiene que, por el contrario, la Iglesia de fin de siglo sostuvo una distinción pastoral entre tesis (dogma) e hipótesis (adaptación local), que dio lugar a una compleja política de adaptación que acá se denomina “maquinaria dogmática de negociación”, caracterizada como un dispositivo discursivo (la filosofía neotomista) y político (un sistema de clasificación de tipos de liberalismo) para diferenciar hombres de ideas y producir un gobierno individualizado, seleccionando situaciones y personas caso por caso. Dispositivo entrópico que fue minando su propia capacidad de gestionar las tensiones generadas y los acuerdos alcanzados.

Palabras claves: catolicismo integral, modernidad liberal, modernidad católica, Colombia siglo XIX, Concilio Vaticano I, Iglesia católica, filosofía neotomista.

Summary

The article analyzes the official policy of the Colombian Catholic Church forehead to liberalism between 1886 and 1930. Thesis rejects that Catholicism was totally intransigent with liberal modernity and maintains, on the contrary, that Catholic Church, at the end of the nineteen century, maintained a pastoral distinction between thesis (dogma) and hypothesis (local adaptation), that gave rise to a complex policy of adaptation here denominated “dogmatic machinery of negotiation”, characterized as a discursive device (the neothomist philosophy) and as a political one (a classification system of the types of liberalism) to differentiate men from ideas, and to produce an individualized government, for selecting situations and people, case by case. It was an entropic device that was mining its own capacity to manage the generated tensions and the reached agreements.

Key words: Integral Catholicism, liberal modernity, catholic modernity, Colombia century XIX, Vatican Council I, Catholic church, neo-thomist philosophy.

Regeneración, catolicismo y modernidad

En el bicentenario de las independencias latinoamericanas, los intelectuales seguimos discutiendo sobre las formas de la modernidad en una “nación periférica” como Colombia. El imaginario histórico hoy aceptado sostiene que, al infortunio de haber sido colonizados por la Península Ibérica –ella misma “periferia” de la Europa occidental– terminó por sumarse, a fines del siglo XIX, el triunfo militar y político de una alianza entre liberales moderados y conservadores católicos, que impuso un orden constitucional –vigente hasta 1991–, el cual estatuyó la religión católica como la religión de la nación, le dio el control de la instrucción pública a la Iglesia católica y proclamó una regeneración política y cultural basada en una “recuperación de la tradición hispánica” y en una filosofía católica “premoderna” y “antimoderna”: el neotomismo¹. En Colombia, se ha repetido, el tradicionalismo católico, en cabeza de Miguel Antonio Caro, junto con el pensamiento oficial de la jerarquía religiosa, el neotomismo, habrían formado la máquina filosófica que se encargó de extirpar el pensamiento moderno en ciencia como en política². Y al presentar el positivismo spenceriano del regenerador Rafael Núñez más bien como un pensamiento “eclectico” determinado por el pragmatismo político y el oportunismo personal, el proceso aparece como una capitulación intelectual del positivismo colombiano (González Rojas, 1997:5-35). La explicación clásica de la historiografía de las ideas en Colombia dice que:

[Spencer no niega la religión] y esta conciliación de Estado y religión fue lo que atrajo al nuñismo al Partido Conservador y principalmente a los sostenedores en Colombia del tradicionalismo con Miguel Antonio Caro a la cabeza. [...] Caro, el compañero de Núñez

1. El neotomismo o neoescolástica fue el movimiento intelectual y político impulsado por el magisterio eclesiástico, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, para afrontar “la modernidad”. La encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879) de León XIII sobre la filosofía cristiana propuso la “restauración de la filosofía de santo Tomás de Aquino” para la formación del clero y de la juventud laica en las instituciones educativas católicas, como remedio para combatir “los males sociales producidos por la difusión generalizada de erróneas filosofías modernas”. Su figura más visible en Colombia fue monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930).

2. Hay que entender el término tradicionalismo, no en sentido genérico –opuesto a “progresismo”– sino en el sentido técnico que denomina una escuela de pensamiento conservador moderno liderada por los católicos franceses De Lamennais (1782-1854), De Bonald (1754-1840), y De Maistre (1753-1821), escuela que postulaba la existencia de una transmisión generacional de verdades universales a través del lenguaje (la tradición), lenguaje que habría sido revelado originaria y directamente por Dios. Augusto Comte declaró que debía su teoría del progreso a la escuela de De Maistre (Lebrun, 1988; Múgica, 1988).

en el proceso de regeneración, por su espíritu conservador y católico llevaba en su ideología la mística del orden. De allí que el encuentro entre estos dos pensadores fue fácil y aceptable para la solución de los problemas. Este encuentro de ideologías hizo que en Colombia se conciliaran el positivismo spenceriano con el tradicionalismo, de cuya fusión surgió la organización de la actual República de Colombia. (Ocampo, 1984:220-221)³

A causa de ello, la vía histórica colombiana habría sido la de una “modernización sin modernidad”, esto es que, a despecho de haber probado una cierta modernización tecnológica, el país no asumió los valores científicos ni los logros ético-políticos simbolizados en el proyecto ilustrado kantiano, o en su defecto, en el pensamiento positivista que triunfó en varios países latinoamericanos por esa misma época. Tal vez no ha habido otro episodio de la vida colombiana cuya comprensión haya sido cancelada con tanta rapidez, bajo un lacónico epitafio que, *mutatis mutandi*, puede condensarse así:

La influencia de la Iglesia [...] que triunfa con la “Regeneración” [...] es un doble rechazo de la modernidad: en nombre del tomismo, se rechaza el avance científico moderno; en nombre del odio al liberalismo, se rechazan las premisas de la política moderna. (Pécaut, 1990:16)⁴

Quisiera someter acá este esquema a una doble sospecha, una intelectual y otra histórica. La primera consiste en preguntarse ¿cómo pudieron las filosofías católicas pretender credibilidad y validez frente a los saberes filosófico-científicos emergentes durante los siglos XVIII y XIX?

3. Sobre el spencerianismo de Rafael Núñez, véase Restrepo y Becerra (1995, 547-568). Hay una breve pero inquietante excepción historiográfica: “Aunque en las fuentes de su pensamiento no aparezca explicitado, los supuestos mentales de Núñez están más cerca de Comte que de Spencer, en el cauce de una cierta “restauración” cuyo beneficiario político fue el conservatismo, y desde el punto de vista filosófico, un tradicionalismo que evolucionó después en el neotomismo, siendo su principal representante monseñor Rafael María Carrasquilla”. (Salazar, 1992:300; Tovar, 1992:303-350). Una importante diferenciación entre el positivismo comtiano y el evolucionismo spenceriano en De la Vega (1993).

4. En las historias de la filosofía nacional, la antimodernidad del neotomismo es un lugar común incuestionado. Cfr., Sierra Mejía (1978, 94-97 y 1989, 211), Jaramillo (1999, 96), Galvis Ortiz (1986, 236), Tovar González (1992, 303-350), Ramírez (1997, 5-28). Mucho más matizados son en cambio Jaramillo Uribe (1961) o la tesis de la Regeneración como “modernización tradicionalista” en Melo (1991, 225-245) y Palacios (2003, 261-278 y 1999, 38).

Si ya a finales del siglo XIX, y para todo el ámbito occidental, las ciencias experimentales o “ciencias positivas” eran el paradigma del conocimiento válido, la capacidad de resistencia y adaptación de las filosofías católicas a los embates del pensamiento secular no podría explicarse sólo por razones de autoritarismo político o de oportunismo institucional: en medio de un proyecto civilizatorio secularizador, también la fe y el dogma tendrían que ser validados con argumentos racionales y científicos. Así, mi punto de partida es que, por “dogmáticas” y “retardatarias” que hubiesen sido dichas ideas católicas, debieron ser, no sólo comunicadas sino elaboradas según las reglas de validación del saber moderno –el régimen de verdad de las ciencias positivas– so pena de perder credibilidad y legitimidad. Esta perspectiva abre preguntas como: ¿qué saberes, qué conceptos, qué epistemologías permitieron a la *intelligentsia* católica defender la fe con la razón, hacer compatibles las verdades absolutas del dogma religioso con las verdades relativas de la ciencia experimental, combinar la autoridad magisterial con la discusión académica o –si se quiere usar dos términos ya vacíos– armonizar la “tradicición” con la “modernidad”? Y si tal estrategia intelectual existió, ¿cuál habría sido su funcionalidad política?

De allí la segunda sospecha, histórica. Quisiera releer una serie de documentos, los textos oficiales de la Iglesia católica destinados a guiar la conducta del clero respecto del liberalismo (y de los liberales), y reabrir el expediente de lo que se denominaría una modernidad católica a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

La racionalidad del tomismo

El año de 1957 marca un hito en la memoria histórica colombiana, pues ese año, gracias a la firma del pacto bipartidista del Frente Nacional, los dirigentes conservadores y liberales acuerdan alternarse en el gobierno y, para ello, aceptan de modo implícito dejar de usar la religión como argumento para la movilización política de las masas. Como parte de los rituales de reconciliación, ese año se celebró el centenario del nacimiento de monseñor Rafael María Carrasquilla, el líder intelectual de la restauración de la filosofía tomista en Colombia, rector durante 39 años (1891-1930) del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, en donde fue maestro de tres generaciones de dirigentes políticos: “los civilistas” de 1900, “los Centenaristas” (1910) y “los Nuevos” (1920) (Saldarriaga, 2007:479-523). Uno de sus discípulos, Darío Echandía –estadista liberal y colegial rosarista–, leyó esta notable nota necrológica, donde caracteriza al personaje pero sobre todo al proyecto intelectual que encarnaba, de los que quiere resaltar su carácter racional y equilibrado:

Perteneció monseñor Carrasquilla a aquella eximia categoría de

hombres para quienes la vida tiene su razón de ser y encuentra su finalidad suprema en el culto constante y desinteresado de las ideas. [...] Su pensamiento fuerte y original, que labró profundo surco en la inteligencia colombiana, estaba cimentado sobre hondas y sinceras convicciones. Sintió la necesidad de que un sistema filosófico, una regla moral, un ideal político unificaran sus conceptos y ordenaran sus experiencias, de que un criterio racional le sirviera para clasificar y jerarquizar sus ideas, y de que una doctrina de alcance universal comunicara a la total actividad de su mente un sentido cósmico y a los esfuerzos de su voluntad creadora, un acicate pertinaz. Y encontró esa superior unidad, ese método, ese criterio, en las doctrinas del filósofo de Aquino, cuya visión del mundo y de la vida tuvo por la más alta cima alcanzada por el pensamiento humano en milenios de cultura. (Echandía, 1958, 69)

Establecido el marco mental, Echandía señala enseguida una peculiaridad del carácter del prelado: su espíritu tolerante y ecuánime en medio de la álgida polarización ideológica:

Fue pues, la suya, una inteligencia integrada en sistema, sólidamente estructurada sobre un dogma; lo que significa que fue todo lo contrario de un diletante. Pero también fue todo lo más opuesto a un sectario. Su fe religiosa y su fuerte complexión mental lo libraron de caer en el escepticismo ligero y superficial que acoge indistintamente todos los sistemas, tomándolos por risueños juegos de la imaginación o por secas y presuntuosas mitologías. Pero su misma adhesión a un dogma y a una filosofía hubiera podido inclinarlo al fanatismo incomprensivo, a no ser por las exquisitas calidades de su inteligencia, los nobles sentimientos de su alma de cristiano y hasta por el gusto acendrado y pulquérrimo, que lo capacitaron para percibir y asimilar la flor suprema de los productos de la cultura humana. Poseía monseñor Carrasquilla, y en grado excelso, las virtudes que se contraponen a esas tristes deficiencias, de orden moral e intelectual, que parecen la causa determinante del ánimo sectario. (Ídem, 71)

Así, la actitud personal del sacerdote se presenta, en este panegírico, como inherente a la naturaleza del “tomismo” y del cristianismo, y gracias a ello, lo que parecía un rasgo biográfico individual se eleva al orden de problema filosófico, teológico y ético:

Hablando del doctor Mercier, con quien tuvo el doctor Carrasquilla numerosas afinidades espirituales [...] agrega estas luminosas palabras: “No hay que extrañarlo, todo sistema filosófico, por erróneo

que sea, trae algunos fragmentos de verdad. ¿Acaso el espíritu humano se paró en el siglo XIII?”. Así habla el entusiasta y decidido paladín de la filosofía tomista, y el hombre que profesó a plena conciencia y con amor profundo, el culto de la tradición. [...] Y así, de su cátedra emanaba un noble sentimiento de tolerancia, que le permitía combatir una doctrina sin prejuicio de comprenderla; luchar contra las ideas que consideraba falsas, sin odiar a quienes las defendían de buena fe. Y entendía que esta manera de pugnar contra las ideas y no contra los hombres, era la única compatible con el espíritu verdaderamente cristiano. Nunca pensó que una doctrina pudiese imponerse por la violencia, y menos aquella que se funda en el postulado del libre albedrío y en el mandamiento del amor al prójimo como a nosotros mismos. (Ídem, 72-73)

Y si se trataba de una actitud filosófica, no podía sino desembocar en una política. Echanda termina por recoger la apreciación unánime de quienes trataron en persona a monseñor, con una sutil distinción aprendida del maestro:

En este país nuestro, en donde con tanta frecuencia los hombres tienen partido antes de tener ideas políticas, será siempre adoctrinador el ejemplo de monseñor Carrasquilla, para quien lo importante no eran los partidos sino las ideas de los hombres acerca de los problemas de la nación. Dada su peculiar manera de entender la política, sería abusivo calificarlo de hombre de un partido. Y esto, no obstante que defendió francamente y desde el púlpito en más de una ocasión el derecho de los sacerdotes a tener opiniones políticas y a ejercer, al igual que los laicos, su plena actividad ciudadana. Pero este concepto de la política como noble pugna ideológica antes que violento contraste de intereses, lo hizo aparecer a los ojos de algunos que suelen pensar que la razón de partido explica y justifica [...] todas las acciones, aun las más reprobables, como poco eficaz y aun contraproducente para el oficio de formar prosélitos de determinada secta o bandería, desde el rectorado del Rosario. Tenían razón los tales, y aun de sobra, porque los discípulos del doctor Carrasquilla sabíamos bien, y por experiencia, que el hecho de estar afiliados a uno u otro de los partidos, no influía para nada, ni a favor ni en contra de los alumnos, en el ánimo del rector. (Ídem, 74-75)

Detengámonos acá, señalando que, gracias a su prestigio de conciliador, Carrasquilla fue el autor de unas famosas “Reglas de conducta para el clero respecto a las doctrinas liberales y a las personas que las profesan”,

adoptadas oficialmente por la Conferencia Episcopal colombiana de 1913⁵. Dichas reglas pretendieron ser la pauta de la actitud pastoral frente al liberalismo hasta 1957, cuando pareció hacerlas obsoletas el pacto del Frente Nacional. El análisis de estas reglas nos conducirá a excavar una interesante estructura de relación del catolicismo con la sociedad liberal, y sostendré que estas reglas de conducta para los párrocos frente al liberalismo son emblemáticas de un tipo de régimen de verdad que puede llamarse “maquinaria dogmática de negociación”: a partir de aplicar la distinción usada por Carrasquilla entre ideas y personas, se pone en juego un dispositivo racional de jerarquización, inclusión y selección que queremos entender mejor.

“Enseñar con paciencia y mansedumbre”

Las “Reglas de conducta para el clero respecto a las doctrinas liberales y a las personas que las profesaren” comienzan así:

Nº 150. Son varias las encíclicas, breves y alocuciones en que los Soberanos Pontífices hablan del liberalismo y lo condenan, y tales documentos se dan [...] para que los fieles aprendan la verdad católica y se guarden de caer en los errores contrarios a ella. (Conferencia Episcopal de Colombia, 1913a)

Esta es la base inmutable, innegociable. Mas, a renglón seguido, las “Reglas” proponen un método para tratar los “errores liberales” en la predicación y en la administración de los sacramentos. Respecto a la cátedra sagrada, se exhortaba a los sacerdotes a “tener cuidado de no hacer tema constante de las predicaciones el hablar contra el liberalismo” (ídem, nº 153), debiendo tener en cuenta que “para el bien de las almas conviene más explicar sencilla y claramente la verdad, que refutar el error” (ídem, nº 154), dejando la “refutación directa de los errores liberales cuando lo exijan las circunstancias, pues no todas son oportunas ni lo pide siempre la necesidad de los oyentes” (ídem, nº 155). Pero además se daban al clero ciertos preceptos de método pedagógico o “escolástico”:

Nº 156. La refutación nunca ha de ser vaga e indefinida, ni debe atacarse en globo todo el liberalismo, y a todos los liberales. Distínganse debidamente los errores; no se confunda lo que ha reprobado la Iglesia

5. Ver Carrasquilla (1913, 377-399) y Rampolla (1931, 194-198 y 201). Prueba de la voluntad de continuidad de estas disposiciones tomadas desde la Primera Conferencia Episcopal nacional en 1908, hasta la víspera del acuerdo del Frente Nacional, es la reedición ampliada de *Conferencias episcopales de Colombia* en 1957.

con aquello sobre lo cual nada ha dicho aún, ni se comprendan bajo una sola reprobación varias opiniones o actos muy diversos entre sí [...].

Nº 158. Ordénese la plática o sermón con claridad de plan, de tal modo que se ponga al alcance de los oyentes, y por regla general, escríbase y consúltese, cuando sea fácil, con algún eclesiástico prudente y docto [...]. (Ídem)

Y finalmente, era el espíritu divino, en honor de su gloria y para salvación de las almas, el que debía guiar al pastor:

Nº 159. Además, el predicador debe prepararse con asidua y ferviente oración [...]. Así, condoliéndose de los que ignoran o yerran, predicará con ánimo calmado y sereno, con grande humildad, caridad y mansedumbre, para no aparecer guiado por ira, por odio o por cualquiera otra pasión. (Ídem)

Respecto del confesonario, “tribunal de la penitencia”, y recordando a los sacerdotes su carácter de “pastores de todas las almas”, disponía un minucioso procedimiento de confesión y examen de conciencia para averiguar si el penitente era liberal y calificar en qué grado de pecado se hallaba:

Nº 162. Como ha de presumirse que quien se llega al confesonario es católico, [...] no ha de principiarse la confesión por preguntar al penitente si es liberal.

Nº 163. Si el penitente declara expresamente que es liberal, o esto se deduce de lo que dice en la confesión, habrá que averiguar si admite o no, errores condenados por la Santa Sede. Para obtener la declaración explícita del penitente, deben hacerse las preguntas con tino y prudencia, y por lo común, después de terminada la acusación. (Ídem)

Si “el penitente” –siguen las “Reglas”– profesaba alguno de los errores reprobados por la Santa Sede, pero “somete su entendimiento y voluntad al magisterio de la Iglesia merecerá la absolución” (ídem, nº 165). Empero, “Si profesa alguno de los errores reprobados por la Santa Sede, el confesor, como maestro que es, debe enseñarle con toda paciencia y mansedumbre lo que la Iglesia tiene definido en la materia” (ídem, 50).

En cambio, la absolución le sería negada si se mostraba “rebelde y contumaz”. Pero si no profesaba errores, había que observar otras dos cosas: uno, la cooperación directa: si había tomado parte en “revoluciones contra la autoridad legítima”, si había votado o hecho votar por “candidatos hostiles a la Iglesia” o si había apoyado la “mala prensa” aun sólo comprándola. Dos,

si usaba el nombre de liberal, debía ser disuadido, “pero no se le exija esto so pena de negarle la absolución” (ídem, n° 170b). Además, las “Reglas” recomendaban cautela con el uso de la penitencia de retractación pública, pues el mero hecho de “recibir en público los sacramentos” podía bastar para reparar el escándalo (ídem, n° 172-176).

En la sección dedicada a “los otros Sacramentos y demás bienes espirituales”, las “Reglas” insisten en que no se rechazara a los liberales como padrinos de bautismo o matrimonio⁶. Tampoco debía obrar la exclusión para las ceremonias, asociaciones piadosas “y demás bienes espirituales”, mas si se tratase de un “notorio impío o librepensador” el párroco debía rechazarlo alegando alguna disposición canónica, “pero de ninguna manera el nombre de liberal” (ídem, n° 180). El texto original de Carrasquilla tenía un tomo más literario, pero el espíritu de los dos párrafos siguientes quedó recogido en el texto promulgado:

Con mayor razón, no excluya el cura a ningún liberal de la asistencia a la iglesia, de las bendiciones y demás ritos eclesiásticos. Acuérdesse que es ministro del que no vino a llamar a los justos sino a los pecadores; del que comió con los publicanos; del que se dejó llamar amigo de los pecadores. Tenga presente lo que enseña san Francisco de Sales: que más moscas se cogen con una gota de miel que con un tonel de vinagre, y que quien desea traer a su palomar las palomas de la casa vecina, no les tira piedras sino que les echa grano.

Mas, como la virtud moral está en el medio, según enseña el filósofo, y confirma santo Tomás, cuide el sacerdote de no condescender insensiblemente con los errores, por ganarse los hombres; de no mirar con indulgencia los pecados, por deseo de salvar a los pecadores; de no dejarse impregnar del espíritu del mundo, con la esperanza de salvar a los mundanos. (Ídem, 50)

Estamos acá en el corazón de nuestra “maquinaria dogmática de negociación”: de un lado, el sacerdote es a la vez vocero de la palabra de Dios y del magisterio eclesiástico: su labor es defender la verdad, perdonando o condenando. De otro lado, es maestro; entonces estudia, argumenta, discute, convence, atrae, pero refuta, corrige, afirma, dogmatiza. Así, se

6. En el texto de Carrasquilla aparece este párrafo que fue suprimido en la edición final de las “Reglas”: “ni menos negarse a presenciar sus matrimonios por el solo hecho de llamarse tales, no sea que se agrave la situación de sus conciencias, no sea que se les dé ocasión de graves pecados contra la castidad, y aún de complicarse en escandaloso concubinato” (Carrasquilla, 1913:399).

conforma un dispositivo que, por un lado, produce la condenación en bloque de las “doctrinas erróneas”, pero por otro se matiza con una intervención flexible e individualizada –es decir, pastoral– sobre las personas, según su lugar en la jerarquía política y en el tejido social. No podría hallarse mejor aplicación de la filosofía perenne. En palabras técnicas, se trataba de funciones filosófico-doctrinales (dogmáticas) y pedagógicas que iban unidas a funciones apologéticas (defensivas) y profilácticas. Sistematizaré al final esta observación.

Las “Reglas” terminaban estipulando conductas sobre la “intervención del clero en política” y “en relación a la autoridad civil”, para lo cual la referencia mayor eran las directrices del Primer Concilio Plenario de la América Latina de 1899⁷. La regla de oro era la marcada con el n° 190:

Miren [los sacerdotes] como desde un lugar superior y sereno las disputas populares, teniendo muy presente que es deber suyo y sacratísimo, trabajar por unir los ánimos de todos los ciudadanos en la benevolencia y caridad cristianas, y extinguir los odios en vez de fomentarlos. (Ídem)⁸

Palabras por las cuales la historia colombiana continúa pasando, hasta hoy, larga cuenta de cobro a nuestra Iglesia particular. La ironía poética de la historia, por sabido se calla, es que la prohibición indica era lo que se practica. Mas en este caso poco añade el establecer quiénes, entre la jerarquía local, fueron más o menos intransigentes o tolerantes, aunque, por otra parte, hay que tener en cuenta que el rango de intolerancias tuvo fuertes variaciones regionales y pastorales (Abel, 1987). Pues, desde nuestra perspectiva de análisis, fuesen integristas o moderados, lo que

7. Un momento culminante del “proceso de romanización” de las iglesias latinoamericanas a fines del siglo XIX será la convocatoria en Roma del Primer Congreso Plenario de la América Latina en 1899, que daría pie a la organización de las Conferencias Episcopales a lo largo de la región (Cárdenas, 1978:465-475; Camus, 1998:66-82). El impacto del Concilio Plenario en Colombia está aún por estudiar, y aún algunos historiadores sostienen que, salvo por la creación de las Conferencias Episcopales nacionales, no fue muy significativo (Cárdenas, 1996:165-171). Lo que se puede afirmar respecto a la educación es que, al menos en los documentos episcopales, de comunidades religiosas y en las pastorales episcopales, abundan las citas textuales de los Decretos Conciliares y que sus tesis reiterando la condenación a la educación laica, la enseñanza obligatoria y la intervención estatal fueron permanentemente recordadas durante toda la primera mitad del siglo XX.

8. En 1927 y en 1930 se expidieron otras “Reglas para el clero” reiterando las precauciones que los sacerdotes debían guardar en asuntos políticos –nueva prueba de que no se practicaban–, citando de nuevo las *Generalibus*, la encíclica *Cum multa sint* de 1882, e *Immortale Dei*. (Conferencias, 1957:56-59 y 60-61).

estaba en acción era un mismo y único mecanismo, hecho de dureza y de flexibilidad a la vez.

Ser liberal es pecado

Pues ocurre que el panegírico de Echandía “había olvidado” que monseñor Carrasquilla, al lado de estas prudentes “Reglas prácticas”, era también el autor, desde 1895, de un sonado “Ensayo sobre la doctrina liberal”, pretendido texto filosófico en donde, siguiendo la línea ortodoxa del Syllabus, del Vaticano I y de las encíclicas *Immortale Dei* y *Libertas* de León XIII, estableció la postura teórica oficial de la jerarquía colombiana frente a su “enemigo”, el liberalismo. En calidad de tal, fue la fuente de no pocas controversias y sermones intransigentes hasta las décadas de 1950.

Para el ámbito hispanoparlante y para Colombia en particular, todo parece haber comenzado con el libro del sacerdote catalán Félix Sardá y Salvani, carlista e integrista, publicado en 1867, a tres años de promulgado el *Syllabus*, y cuyo título era, en efecto, *El liberalismo es pecado* (Sardá, 1885)⁹. Un libro que hacia 1913, fecha de la promulgación de las “Reglas” y de otro documento episcopal titulado “Concordia política”, al que me referiré enseguida, continuaba engendrando toda una extensa literatura pastoral y política en la línea del catolicismo intransigente o “integral” en Colombia¹⁰. Había ocasionado, así mismo, las correspondientes respuestas, unas más airadas y dogmáticas, otras más razonadas y razonables, de parte de sus antagonistas. Justamente, en el año de 1912 –y no es descabellado pensar que las “Reglas” fueron una reacción directa frente a ello–, el general Rafael Uribe Uribe, el más reconocido líder liberal del período, se

9. En 1907 alcanzó la 7ª edición castellana y aún en 1955 circulaba en francés.

10. En la Colombia “regenerada”, la andanada antiliberal fue encabezada por el “Ensayo” de Carrasquilla en 1895. La polémica se desencadenó en 1897: la Convención del Partido Liberal hizo una declaración conciliadora aceptando el Concordato, pero a la vez declaró que “el liberalismo es partido político, no secta religiosa, y consagra la libertad de cultos en su más generosa amplitud”. Ese año se publicaron tres documentos esenciales que contribuyen a explicar estas discusiones de 1913. Tales documentos fueron: del conservador moderado Carlos Martínez Silva, “Puente sobre el abismo”; una carta de apoyo a este del padre Baltasar Vélez, “Los intransigentes”; y una airada condenación de las posturas conciliadoras anteriores, del obispo de Pasto entre 1896 y 1905, fray Ezequiel Moreno Díaz, (canonizado en 1992 por Juan Pablo II), quien editó *O con Jesucristo o contra Jesucristo, o catolicismo o liberalismo. No es posible la conciliación*. Le siguió, en 1901, el libro publicado por Nicolás Casas y Conde, obispo de Adrianópolis (Casanare), *Enseñanza de la Iglesia sobre el liberalismo*. En 1907, prologado por el propio Sardá y Salvani, fray Vicente María Cornejo escribió *Disertación sobre el liberalismo de Colombia* “apoyándose” en Carrasquilla, pero sobre todo en Moreno y Casas. Cfr. González G. (1977 y 1997) y Rodríguez (1994).

había sentido obligado a escribir una respuesta pública, un argumentado folleto titulado “De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado” (Uribe, 1912) donde sostenía que el Partido Liberal colombiano no era un partido doctrinal, filosófico, sino político, y que por tanto no incurría en las condenaciones del *Syllabus*: la tesis de fondo era que, para el bien de la nación, debían separarse por fin la cuestión política y la cuestión religiosa. En este texto, Uribe no discutía directamente con el “Ensayo” de Carrasquilla, sino con el más intransigente de Sardá y Salvany, y con su émulo, el obispo de Casanare. El libro de Uribe fue condenado unánimemente por la jerarquía nacional, a despecho de la prudencia demostrada y recomendada por la Santa Sede, que no consideró pertinente incluirlo en el Index¹¹.

Desde 1895, entonces, el libro de Carrasquilla había dejado fijada la “rejilla” para clasificar y distinguir los tipos de liberales, universal y localmente:

En suma, las doctrinas liberales condenadas por la Iglesia y especialmente por León XIII, son las siguientes;

- 1ª. Que el principio de la soberanía reside esencialmente en la nación; o sea que el pueblo es fuente suprema de la autoridad;
- 2ª. Que es lícito al pueblo derrocar por fuerza al legítimo gobernante;
- 3ª. Que la Iglesia debe estar sometida al Estado;
- 4ª. Que el Estado debe estar absolutamente separado de la Iglesia, y viceversa;
- 5ª. La Iglesia libre en el Estado libre;
- 6ª. Las libertades ilimitadas de pensamiento, palabra, imprenta y enseñanza;
- 7ª. La instrucción pública laica y obligatoria;
- 8ª. El matrimonio civil.

Tales son los principios que reprueba la Iglesia católica. Mi más ni menos. [...]

Aparecen tres categorías de liberales que el Papa reprueba: corresponden a lo que se llama liberalismo radical, liberalismo puro o moderado y liberalismo católico. [...] En Colombia no hay escuela

11. La posición del Vaticano se lee en una anotación marginal al informe sobre el libro de Uribe enviado a la Secretaría de Estado: “*Oposcolo de Uribe... condannato dei Vescovi... si attende decisione Indice... non sembra condannabile... ma necessari emendamenti...*”. Ver: Archivo Secreto del Vaticano (1913, n° 62493, 63133 y 63397). Es inexacta, pues, la afirmación, que ha hecho carrera entre los historiadores colombianos, de que este libro fue puesto en el Índice de libros prohibidos. De inmediato, se publicó en Colombia una “refutación” del libro (Ganuza, 1913).

católico-liberal que lleve colectivamente ese nombre; pero sí se han visto defendidas muchas de las teorías del liberalismo católico por hombres que se apellidan simplemente liberales, y aun por algunos de los que se llaman conservadores. (Carrasquilla, 1895:222)

El “Ensayo” concluye, de modo dogmático y matizado a la vez, que “el que es liberal no puede ser un buen católico”. Transcribo aquí el barroco silogismo –implacable y piadoso a la vez– con el que Carrasquilla corona su análisis:

Surge ahora una cuestión más grave:

¿Se puede ser a un tiempo liberal y católico?

Pregunta que equivale a esta otra:

¿Puede ser católico el que profesa doctrinas condenadas por la Iglesia?

Es preciso aquí recordar una enseñanza teológica. Condena la Iglesia toda opinión contraria a la verdad revelada; pero no las reprueba todas de idéntica manera. Cuando una doctrina se opone a un dogma definido por la Iglesia, esa doctrina es herética, y el que la profesa de corazón y la manifiesta exteriormente a sabiendas con contumacia, incurre en la pena de excomunión. Otras doctrinas, sin estar definidas como de fe, son enseñadas por la Iglesia. Las que se oponen a ellas no son heréticas, sino falsas, erróneas, temerarias, etc.; y quien las acepta no queda por eso fuera de la comunión de la Iglesia, pero sí peca contra la fe y la obediencia debida a la autoridad eclesiástica.

Algunas doctrinas de las que suelen profesar los liberales son heréticas; otras apenas están condenadas como falsas, etc. Hay, pues, liberales que no son católicos, hay otros liberales que son simplemente malos católicos. Lo que, por lo menos, puede establecerse como regla general, es esto: El que es liberal no puede ser un buen católico. (Ídem, 229)

No extrañaré que esta conclusión, traducida en el lenguaje movilizador y maniqueo de los sermones, y con la tradición integrista e hispanizante que acabamos de reseñar, fuese entendida como “el liberalismo es pecado” y enseguida, como “ser liberal es pecado”, saltando la barrera entre ideas y hombres que la doctrina pretendía custodiar. Ciertamente, se requiere mucha ingenuidad, por decir lo menos, para no ver la rentabilidad político-institucional de un dispositivo que alimentaba esa tensión entre los “malos” –los integristas– y los buenos “conciliadores” –hablo del efecto estructural,

no de las vivencias personales o las intenciones de los actores¹². Y, como es usual en las estrategias institucionales, siempre podían atribuirse los “excesos integristas” a figuras individuales o minoritarias, dejando a salvo el prestigio de la institución. Mas si ello es así, es asimismo lamentable que buena parte de los analistas de este problema se hayan contentado con el lado fácil y evidente de la interpretación –la “intransigencia”, el “integrismo” del catolicismo decimonónico–, soslayando analizar el delicado juego político y doctrinal subyacente a la elaboración de la postura mayoritaria y oficial de la jerarquía eclesiástica.

Dicho breve, lo que está en juego son las paradójicas secuelas de la recepción del *Syllabus* de Pío IX, a partir de 1864. No deberá perderse de vista el hecho de que las sutilezas de Carrasquilla –y de la Conferencia Episcopal Colombiana– iban tanto contra el uso intransigente del lapidario “ser liberal es pecado”, como también contra una acomodaticia “tolerancia al error”. Más aún: las clasificaciones que el prelado neotomista propuso eran las mismas que venían de Roma en las instrucciones de 1900 arriba mencionadas, las cuales pretendían poner freno y filtro tanto a las lecturas integristas como a las católico-liberales del *Syllabus*, suministrando un escolástico juego de distinciones como instrumento para matizar, adaptar y negociar el “justo medio”. Aunque algunos historiadores han colocado el libro de Carrasquilla en la misma línea de Sardá y Ezequiel Moreno (Restrepo, 1995; Cortés, 1998; Arias, 2003), creo que ello es erróneo, incluso si algunos de los autores fanáticos lo hayan citado a su favor¹³. Pues bien, el “Ensayo” de Carrasquilla se apresura a estampar, a renglón seguido de su silogismo, una *addenda* donde la distinción entre ideas y personas permite, frente a las posiciones más intransigentes, una actitud más “cristiana” y una política más negociadora:

Esta última frase que hemos estampado [El que es liberal no puede ser un buen católico] nos trae a la memoria otra objeción que suele aducirse en este debate; y es recordar cada vez que del liberalismo se trata, las virtudes y méritos de muchos liberales, y los vicios y defectos de muchos católicos. No hay sistema, por erróneo que sea, que no cuente en su seno hombres de bien; no hay institución, por

12. Mi padre, nacido en la década de 1920, relata una broma de tradición oral: “Como en este tiempo la misa se decía en latín, cuentan que un párroco rural, tomando la última frase del Padre Nuestro (*sed libera nos a malo*), terminaba sus sermones arengando al pueblo: “Veis, que lo dice Cristo, ¡ser liberal es malo!”. Verídica o no, expresa el clima de la época (comunicación personal de Óscar Saldarriaga Restrepo, 2000).

13. Arias (2003, 63-64) reconoce cierta moderación de este prelado, “educador y escritor”, pero no avanza ninguna explicación sobre la lógica que pudo presidir estos “matices” al interior de la jerarquía eclesiástica colombiana.

santa que se la considere, que no haya producido hombres perversos. Y si hemos dicho que el liberal no es buen católico, nos referimos a la integridad de la fe, no a la de las costumbres. Ni tenemos a todo liberal por mal hombre, ni a todo católico por bueno. Judas Iscariote fue elegido por Cristo mismo, y ya sabemos a dónde lo condujo una pasión no domada. Pero no se trata de hacer recuento de virtudes privadas, sino de saber en qué sistema de doctrinas se encuentra la verdad. (Ídem, 229)

Una distinción en el mismo sentido era hecha en una citada instrucción a los obispos españoles, reproducida por *La Iglesia*, órgano del Arzobispado, en 1911:

5^a. Lo bueno y honesto que hacen, dicen y sostienen las personas pertenecientes a un partido político, cualquiera que este sea, puede y debe ser aprobado y apoyado por cuantos se precian de buenos católicos y buenos ciudadanos, no sólo en privado, sino también en las Cámaras, en la Diputaciones, en los Municipios, y en toda la vida social. La abstención y oposición son inconciliables con el amor a la religión y a la Patria. (Merry, 1911)

La diferencia entre estos textos y los de los partidarios del “ser liberal es pecado” está en el rasgo de modernidad ética que significa aceptar la separación entre ideas y personas; es decir, entre vida pública y vida privada y entre principios filosóficos y virtudes morales, que recuerda, *mutatis mutandi*, la posición de una “moral provisional” al estilo de Descartes, y apurando un poco los términos, también remite a la distinción kantiana entre razón pura y razón práctica. Sea como fuere, la distinción entre “ideas” y “hombres” no deber ser vista sólo como un mecanismo coyuntural y oportunista o como un rasgo psicológico de algunos prelados aislados, sino como un dispositivo estructural cuya sutil modernidad hay que examinar con mayor atención.

Tesis e hipótesis

En efecto, esta distinción era la forma ética de otra pareja, establecida en la doctrina eclesial primero bajo una forma política conocida como la tesis y la hipótesis, y que circuló en los documentos vaticanos que llegaron a Colombia desde fines del siglo XIX, haciendo eco a las encíclicas de León XIII. Así la enunciaba el cardenal Rampolla, secretario de Estado de la Santa Sede:

En atención a la esperanza cierta de algún bien considerable, y atendiendo a las circunstancias de lugares y personas pueda tolerarse

y aún apetecerse el uso de estas libertades, no en cuanto favorece la inmoderada y viciosa libertad, sino en cuanto sirve a defender la verdad, todo eso está expuesto de modo tan claro y absoluto ya en las Letras Apostólicas sobre la libertad humana, ya en la encíclica sobre la constitución cristiana de las sociedades (Encíclica *Immortale Dei*, 1° de noviembre de 1885), que no queda más lugar a dudas en asunto de tanta importancia. (Rampolla, 1931:196)

He aquí el inicio de todos los laberintos. ¿No quedaba más lugar a dudas? Pues en un principio todo parecía claro: la carta de Rampolla establecía tres grados de liberalismo y los definía con precisión. El primero, el “filosófico”, definido por el propio León XIII en la encíclica *Libertas* de junio 28 de 1888:

Lo que pretenden en filosofía los naturalistas o racionalistas, eso pretenden en el orden moral y civil los fautores del Liberalismo, los cuales llevan a las costumbres y a la práctica de la vida los principios sentados por los naturalistas. Ahora bien, el principio capital del Racionalismo es la soberanía de la razón humana, la cual, rehusando la debida obediencia a la razón divina y eterna, se declara independiente y se constituye a sí sola por primer principio, fuente y supremo juez de la verdad. De igual manera los mencionados sectarios del Liberalismo sostienen que en la práctica de la vida no hay poder alguno a quien se deba obedecer, sino que cada uno es ley de sí mismo. De aquí procede esa moral que llaman independiente, y que con apariencia de libertad, aparta la voluntad de la observancia de los divinos preceptos y lleva al hombre a ilimitada licencia. Este es el primer y aterrador linaje de Liberalismo [...]. (Ídem, 194-195)

Los otros dos grados eran: segundo, el de

[...] aquellos que admiten la ley natural dada por Dios y reconocen su necesidad, pero rechazan por entero la ley positiva sobrenatural [...] y niegan que el hombre libre deba someterse a las leyes que Dios quiera imponerle por vía distinta de la razón natural [...]. (Ídem, 195)

Y el tercero, los que dicen

[...] que por las leyes divinas deben regirse, sí, la vida y las costumbres de los particulares, pero no las de los Estados, [...] de donde sale la perniciosa consecuencia de la separación de la Iglesia y el Estado [...] así, rechazan abiertamente la autoridad eclesiástica y toda intervención de la misma en los asuntos civiles [...] porque no la tienen como sociedad perfecta e independiente [...]. Finalmente

[...] no pocos juzgan que la Iglesia se debe doblegar a los tiempos y acomodarse a lo que desea la prudencia de nuestros días en el gobierno de las naciones. (Ídem, 194-195)

Y henos aquí, de nuevo, en el corazón de nuestra “maquinaria dogmática de negociación”, pues en este tercer grado, y a pesar de los propósitos del magisterio eclesiástico, las dudas comenzaban a proliferar:

Esta opinión ha sido declarada lícita por el Pontífice, “si se entiende de cierta condescendencia racional, conciliable con la verdad y la justicia, esto es, cuando en atención a la esperanza cierta de algún bien considerable, se desea que la Iglesia se muestre indulgente y conceda a las circunstancias lo que puede, salva la santidad de sus deberes”. Por el contrario, la sentencia precipitada debe tenerse por inmoderada e inicua si se quiere que la Iglesia “disimule y tolere lo que es falso o injusto, o contemporece con lo que daña a la religión”. (Ídem, 194-195)

Más claro aún: “la condescendencia racional” funciona como criterio práctico. Sólo que a un alto precio pues, a este nivel, la maquinaria asume el riesgo de entrabarse, volverse contra sí misma, rechinar y tal vez... ¿estallar?

Pues bien, fue en función de estas definiciones que Carrasquilla y la Conferencia Episcopal retomaron la Carta *Plures e Columbiae* para la elaboración tanto de las “Reglas” como del documento que figura junto a estas, titulado “Concordia política” (Conferencia Episcopal Colombiana, 1913b, 62-63). Era la coyuntura del mandato presidencial (1910-1914) de Carlos E. Restrepo (1867-1937)¹⁴. “Carlosé”, un conservador moderado

14. “Los doce años (1910-1921) que transcurrieron desde la caída del presidente [y general conservador modernizador] Rafael Reyes (1905-1910), hasta la caída del presidente [clerical conservador] Marco Fidel Suárez (1918-1921), habían visto un creciente afianzamiento en la vida nacional de los sectores modernos de la economía, al calor de una expansión nunca vista de las exportaciones y de un rápido crecimiento de los establecimientos industriales. Con el auge económico, febril y cíclico, se agudizaron los conflictos sociales en la vida política del país, a través de los partidos políticos que trataban, como los republicanos, los liberales, y a última hora los socialistas, de apoyarse en ellos, y también mediante la formación de sindicatos y asociaciones obreras y artesanales. Todo esto se expresaba en una vida social más abierta, en un afianzamiento de periódicos y revistas donde se discutían novedades ideológicas y culturales, en el aumento de peso de los sectores urbanos en la vida nacional. Mientras tanto, la reforma constitucional de 1910 y la administración de Carlos E. Restrepo habían creado las bases para una vida política más democrática y laica, pero las administraciones de Vicente Concha (agosto 1914-agosto 1918) y Marco Fidel Suárez habían ido acentuando poco

que denominó su gobierno Unión Republicana, hizo un llamado a la “Concordia Política” para dar cabida a la diezmada oposición liberal y tratar de “despolitizar la cuestión religiosa”, afirmándose en el mandato constitucional que no reconocía ninguna religión oficial¹⁵. Para ello aumentó los controles estatales sobre la educación¹⁶ y amplió la libertad de prensa y de enseñanza recortada a los liberales. Este proyecto, expreso en su declaración de posesión, fue cumplido de modo valiente a lo largo de su mandato, pero generó la resistencia del episcopado, al que parecieron “peligrosas” sus palabras de posesión:

Soy católico, pero como jefe civil del Estado –dando a la religión las garantías que le reconoce la Constitución Nacional–, no puedo erigirme en pontífice de ningún credo, y sólo seré el guardián de la libertad de las creencias, cualesquiera que sean, de todos los colombianos. (Cit. en: Arias, 2003:82)

Dado el clima “republicano” de apertura al liberalismo, hacia julio de 1911 el periódico oficial de la Arquidiócesis de Bogotá, *La Iglesia*, creyó necesario hacer pública una carta del cardenal secretario de Estado de Pío X, Merry del Val, al cardenal Aguirre y García, arzobispo de Toledo, dando directrices de conducta a los católicos españoles sobre el liberalismo, en donde se reiteraban fragmentos de la mencionada instrucción de Rampolla de 1900. El talante de ese documento, en medio de su “integralismo”, era el respeto a “la autonomía de lo político” y abría un compás de negociación y elección entre los católicos y los otros partidos. Debo citar :

Bien conocidas son de V.E. las profundas disensiones que [...] se han declarado en España [...] entre muchos católicos [...] disensiones procedentes, en gran parte, de conceptos inexactos y de falsas interpretaciones atribuidas a las reglas directivas dadas ya de antes

a poco, aunque manteniendo el carácter civilista y legalista del gobierno, elementos tradicionalistas que iban a contrapelo de la evolución económica y social”. (Melo, 1990:215).

15. Carlos Eugenio Restrepo (1867-1937) fue dirigente de la fracción republicana que se propuso erradicar la intolerancia bipartidista apoyada en la cuestión religiosa. “La distancia que mantuvo hacia la Iglesia produjo la reacción de esta, y en sus cartas privadas se quejaba del clero: ‘porque no he querido establecer un gobierno teocrático sumiso a sus caprichos, y porque me he arrimado al canon constitucional de que la religión no es oficial, se han creído en el deber de declararme poco menos que excomulgado en mi fe’” (Ídem).

16. La secundaria estaba entonces casi en manos exclusivas de comunidades religiosas “extranjeras”, como jesuitas, salesianos, lasallistas, maristas. (Farrell, 1997; Helg, 1984).

por la Santa Sede. [...] Su Santidad me ha ordenado que comunique a V.E. las siguientes normas que todos los católicos de España deberán observar fielmente:

1^a. [...] Es deber de todo católico el combatir los errores reprobados por la Santa Sede, especialmente los comprendidos en el *Syllabus* y las libertades de perdición proclamadas por el derecho nuevo o liberalismo [...]. Esta acción de reconquista religiosa debe efectuarse dentro de los límites de la legalidad [...].

2^a. La existencia de los partidos políticos es en sí misma honesta en cuanto sus doctrinas y actos no se oponen a la religión y a la moral; pero a la Iglesia no se le debe en manera alguna identificar con alguno de ellos ni puede pretenderse que ella intervenga en los intereses y controversias de los partidos para favorecer a los unos con preferencia de los otros.

3^a. A nadie es lícito acusar o combatir como católicos no verdaderos o no buenos a los que, por motivo legítimo y con recto fin, sin abandonar nunca la defensa de los principios de la Iglesia, quieren pertenecer o pertenecen a los partidos políticos hasta ahora existentes [...].

4^a. Para evitar mejor cualquier idea inexacta en el uso de la palabra liberalismo, téngase siempre presente la doctrina de León XIII en la encíclica *Libertas*, de 20 de junio de 1888, como también las importantes instrucciones comunicadas por orden del mismo Sumo Pontífice, por el Emmo. Cardenal Rampolla, Secretario de Estado, al Arzobispo de Bogotá, y a los otros Obispos de Colombia, en la Carta *Plures e Columbiae* del 6 de abril de 1900, donde, entre las demás cosas, se lee: “En esta materia se ha de tener a la vista lo que la Suprema Congregación del Santo Oficio hizo saber a los Obispos del Canadá el día 20 de agosto de 1877, a saber: que la Iglesia, al condenar el liberalismo, no ha intentado condenar a todos y cada uno de los partidos políticos que por ventura se llaman liberales. Esto mismo se declaró también en carta que, por orden del Pontífice, dirigió yo al Obispo de Salamanca el 17 de febrero de 1891; pero añadiendo estas condiciones, a saber: que los católicos que se llaman liberales, en primer lugar acepten sinceramente todos los capítulos doctrinales enseñados por la Iglesia y estén prontos a recibir lo que en adelante ella misma enseñare; además, ninguna cosa se propongan que explícita o implícitamente haya sido condenado por la Iglesia; finalmente, siempre que las circunstancias lo exigieren, no rehúsen, como es razón, expresar abiertamente su modo de sentir, conforme en todo con las doctrinas de la Iglesia. Decíase, además, en la misma carta [...] que no era lícito notar con censura teológica y mucho menos tachar de

herético al liberalismo, cuando se le atribuye sentido diferente del fijado por la Iglesia al condenarlo [...].

7^a. No se puede exigir de nadie, como obligación de conciencia, la adhesión a un partido determinado, con exclusión de otros, ni pretender que esté alguien obligado a renunciar a las propias honestas convicciones políticas, ya que en el campo político se pueden tener lícitamente diversas opiniones tanto sobre el origen inmediato del poder civil, como acerca de su ejercicio y de las varias formas de gobierno. [...]

8^a. Los que entran a formar en un partido político cualquiera, deben conservar siempre íntegra su libertad de acción y de voto [...]. Exigir de los afiliados de un partido una subordinación incondicional a la dirección de sus jefes, aun en el caso de ser opuestas a la justicia, a los intereses religiosos o a las enseñanzas y reclamaciones de la Santa Sede y del Episcopado, sería una pretensión inmoral [...].

11^a. En las elecciones, todos los buenos católicos están obligados a apoyar, no sólo a sus propios candidatos, [...] sino también, cuando sea oportuno, a todos los demás que ofrezcan garantías para el bien de la religión y de la patria [...]. Cooperar con la propia conducta o con la propia abstención a la ruina del orden social, con la esperanza de que nazca de tal catástrofe una condición de cosas mejor, sería actitud reprochable que, por sus fatales efectos, se reduciría casi a traición para con la religión y con la patria [...]. (Merry, 1911:sp)

De modo sintomático, el libro de Uribe Uribe se cerraba transcribiendo en integridad esta carta del cardenal Merry del Val, titulándola: “Confirmación final” [de la tesis de que el liberalismo colombiano no estaba incurso en las condenaciones romanas]. Lo cual muestra que “cabían todas las dudas”, pues un mismo texto del magisterio podía ser usado para sostener posturas intransigentes o moderadas. Las lecturas prácticas que se hicieron de este documento dieron lugar a toda la gama de reacciones, desde la intransigencia a la moderación, y la oposición política al gobierno “republicano” se fue endureciendo. Pero en 1913, al lado de las “Reglas”, la Conferencia Episcopal hizo una declaración sobre la “Concordia política” en donde se despliega el “lado oscuro” de esta “caridad cristiana”. El documento distinguía tres diferentes acepciones de la “concordia”: la “concordia religiosa”, la “concordia social o civil”, y la “concordia política o administrativa”. El artículo que definía la primera clase, la innegociable, rezaba en su integridad:

233. La Concordia religiosa no supone armonía entre las diversas creencias, ni aceptación de principios y máximas contrarios a la

verdadera doctrina, porque así entendida, sería un absurdo. Verdad es que el cristianismo es religión de caridad y quiere que los hombres se amen entre sí todo el tiempo y en toda circunstancia, y encarece especialmente el amor a los enemigos como condición precisa para el amor de Dios, pero esta caridad que tolera a los que ignoran y yerran, en manera alguna puede aceptar las enseñanzas heterodoxas y las prácticas y principios erróneos. (Conferencia Episcopal de Colombia, 1913b:62)

“Caridad que tolera a los que yerran, pero no al error”, he aquí la “fórmula áurea” de esta filosofía católica, en ella se encierra el misterio de este catolicismo. Pues baste comparar este documento episcopal con cierta lección sobre las relaciones entre verdad y error contra la “doctrina ecléctica” que se leyó desde 1893, y por más de cincuenta años, en el manual del neotomista padre Ginebra S.J.:

Corolarios. I. La verdad es absolutamente intolerante con el error, y es inadmisibles la tolerancia así científica como religiosa. Porque siendo la verdad inconciliable con el error, necesaria y absolutamente aquella excluye a este, como la luz excluye las tinieblas. Además, para admitir la tolerancia de los eclécticos sería necesario admitir, o que la verdad es mudable y relativa, o que dos proposiciones opuestas pueden ser verdaderas. Injusta es, en consecuencia, la acusación de intolerante lanzada contra la Iglesia por las escuelas liberales, porque siendo su magisterio divino e infalible, no puede menos de condenar los errores opuestos a sus dogmas, ni puede en manera alguna reconciliarse con el conjunto de errores que los liberales llaman progreso y civilización (Léase el *Syllabus* en el pár. III, núm. XV y todo el párr. X).

118.II. La intolerancia científica y religiosa no se oponen al progreso científico. Porque el progreso científico consiste: 1º, en descubrir las verdades ignoradas y sus causas; 2º, en deducir de las verdades conocidas otras desconocidas; 3º, en aplicar las verdades conocidas: así el matemático aplica los teoremas a la resolución de los problemas de física, astronomía, etc. Ahora bien, la historia de las ciencias demuestra que ni la inmutabilidad del dogma, ni de las verdades científicas, jamás fueron obstáculo para que se descubrieran nuevas verdades y para que se aplicaran las ya conocidas. Y es evidente que el progreso científico no consiste ni puede consistir en que la verdad sea tenida por error y este por verdad, y así como el matemático jamás ha sospechado que fuera progreso científico el negar los teoremas demostrados, y el físico o químico el sustituir por otras las leyes ya conocidas, así la Iglesia no puede admitir como progreso científico y social el error opuesto a la

verdad revelada. (Véase la *Lógica*, parte II, cap. VI, art. II). (Ginebra, 1908:117)¹⁷

Del citado artículo de la “*Lógica*”, destinado a sentar posición sobre “Las relaciones entre la ciencia y la fe”, creo que lo significativo se concentra en la afirmación del apoyo mutuo entre los dos tipos de verdades, a partir de una distinción filosófica cuya estirpe moderna veremos, la distinción/relación entre certeza y evidencia:

127. Superioridad de la fe respecto de la ciencia. [...] IV. La certeza de la fe es superior a la certeza científica. Porque la certeza es tanto mayor cuanto lo es la firmeza del asenso a la verdad conocida; la firmeza del asenso es proporcional al principio de donde procede y al motivo en que se funda; es así que, según consta de las proposiciones anteriores, la fe es superior a la ciencia en el principio, en el motivo y en el objeto, luego la certeza de fe es superior a la científica.

V. La ciencia aventaja a la fe en evidencia. Porque las verdades científicas inmediatas son evidentes por sí mismas y las mediatas lo son siempre que se resuelven en las inmediatas; es así que las verdades de fe no son evidentes, porque no se conocen por razones intrínsecas sino por autoridad [divina y eclesiástica]; luego la ciencia lleva ventaja sobre la fe por razón de la evidencia. (Santo Tomás, 2. 2., q. 4 a, 8).

128. Corolario. De lo dicho se deduce que las ciencias deben estar sujetas a la fe. Porque en el supuesto de haber oposición entre una verdad científica y otra de fe, es evidente que ambas no pueden ser verdaderas [...]; luego las ciencias deben tener por errónea cualquiera proposición, desde que se advierte que está en oposición con un principio de fe. (Ídem, 157)

Estamos en el corazón de la filosofía neotomista, las relaciones certeza/evidencia serán su “obsesión”: la certeza proviene de la revelación (lo no-racional o no consciente) y la evidencia procede de la razón natural: finalmente, “la certeza es sobre todo subjetiva, la evidencia es más que todo objetiva” (ídem, 76). La aceptación/rechazo de la “Modernidad” se juegan acá en el terreno de la epistemología, singularmente convertida en objeto de debate político público. A la luz de tal doctrina ¿esta era la tesis, el principio sostenido por todos los obispos colombianos? ¿O por el contrario, serían hasta las “Reglas” sospechosas de eclecticismo? Dependía de quién la interpretase: a cada paso, esta rechinante maquinaria

17. Su última edición fue en 1951.

podía volverse contra sí misma. Pues los corolarios anteriores eran limpia deducción silogística de la tesis siguiente:

116. Prueba 3ª: La verdad no puede en manera alguna conciliarse con el error. 1º, Porque si se trata de la verdad fundamental, esta es lo que es, y el error, según lo que arguye San Agustín, es lo que no es; es así que no cabe conciliar el no-ser con el ser, luego no cabe conciliar la verdad del ser con el error; 2º, si se habla de la verdad en el entendimiento, esta es la conformidad del entendimiento con la cosa, y el error es la disconformidad del entendimiento con la misma; es así que la conformidad no es conciliable con la disconformidad, luego la verdad del entendimiento no es conciliable con el error del mismo; 3º, si se trata de la verdad en sus relaciones esenciales expresadas por proposiciones, v. gr., todos los puntos de la circunferencia distan igualmente del centro, los cuerpos están sujetos a la ley de la gravedad, etc., según lo demostrado, es una, indivisible e inmutable, luego es inconciliable con el error, que es su negación, y puede tomar y de hecho toma formas diversas. (Ídem, 217)

La gran cuestión, entonces, era saber cómo reconocer lo que era inmutable y poder diferenciarlo de lo mutable, en el ámbito de la razón y en lo más profundo de los sujetos, ante las engañosas apariencias y los acelerados cambios del mundo moderno. No por azar el propio Carrasquilla se había dedicado a enseñar cómo articular lo absoluto y lo relativo en la verdad, sin contrariar ni la ciencia ni la religión:

Las verdades que poseemos son de varios linajes: [...] la verdad metafísica es inmutable, y no relativa, sino absoluta. Si los seres no se conformaran con la divina inteligencia, ello dependería, o de que Dios ignorara alguna cosa, o de que las criaturas no le hubieran quedado conforme a sus ideas. Una y otra suposición argüirían imperfección en Dios, lo que es manifiestamente absurdo. El triángulo siempre ha sido, aún antes de la creación, figura cerrada de tres líneas; el hombre, animal racional; la envidia, pesar del bien ajeno. Por eso los principios de las matemáticas se apellidan verdades necesarias. Se replica que las criaturas son contingentes, temporales, mutables. Es verdad, pero lo mutable, lo temporal, lo contingente, es la existencia, no la naturaleza. [...] La existencia, aunque contingente y mudable en el tiempo, es inmutable en la mente divina, para la cual no hay pasado ni futuro. [...] En el campo puramente natural hay unas verdades que se adquieren por intuición, no se demuestran, y son el fundamento de todas las demás. Ellas constituyen, según la palabra de León XIII, el patrimonio nobilísimo y común de la especie humana, y la Iglesia las propaga y las

defiende porque son base firmísima de sus propias divinas enseñanzas. Quedan, en fin, otras verdades puramente humanas, no mudables ni relativas, porque ninguna verdad lo es, pero capaces de crecer en número en el entendimiento humano. Esas han sido dejadas por Dios al cuidado de los hombres; pero no por ello está prohibido a los ministros de la Iglesia conocerlas e investigarlas. (Carrasquilla, 1916:495-496)¹⁸

Pues bien, el documento episcopal, temiendo tal vez que no se entendiese la tesis, insiste en su fundamento teológico y filosófico: que la verdad es intransigente, y ello tanto para la verdad de la religión como para la de la ciencia. Digámoslo desde ya, he aquí el caballo de Troya con el cual el neotomismo pretendió tomarse la ciudadela de la Modernidad: asimilar la verdad de la religión y la de la ciencia. Lo singular es que tal discusión filosófica sobre la naturaleza de la verdad aparezca en un documento pastoral –y que este sea a su vez, político–. Sigamos al documento episcopal colombiano en el despliegue de su tesis epistemológico-política:

234. Ahora bien, si por Concordia religiosa hubiera de entenderse la aceptación de creencias opuestas, sería un contrasentido, pues equivaldría a confundir el sí y el no, o a desconocer la diferencia entre el error y la verdad. La verdad es de suyo, absolutamente intransigente e intolerante, y dejaría de ser verdad si contemporizara con su contrario, el error. Si esto no fuera así, no habría credo, y por consiguiente, no habría religión, como tampoco habría ciencia, pues esta supone certeza y principios absolutos. Sólo el escepticismo, estéril y frío, puede aceptar semejantes transacciones y acomodamientos; pero es claro que el escepticismo no puede suplir a ninguna religión, y mucho menos a la verdad revelada, que es prenda de la suerte futura del hombre, y al mismo tiempo, condición necesaria para el bienestar temporal de las sociedades. (Conferencia Episcopal de Colombia, 1913b:62-63)

Y de ello, el texto deduce un corolario político, entre triunfalista y autoritario, integral, que pretende sujetar lo individual a lo colectivo. Y esto, como puede verse, ya no es una mera tesis coyuntural, acá se acaba de definir “la esencia del cristianismo”:

235. Lo que decimos de la Concordia religiosa, no sólo se aplica a la diversidad de creencias individuales y al fuero que pudiera llamarse de la mera conciencia, sino que también debe trascender al campo del

18. Carrasquilla remite a su manual publicado en 1914: “Véanse nuestras Lecciones de metafísica y ética, p. 58”.

derecho civil y del derecho público, en lo referente a las obligaciones y garantías en materia religiosa. (Ídem, 62)

Dicho esto, el documento agrega una admonición que debe leerse, esa sí, en clave coyuntural, es decir, de política local: la insinuación, al gobierno de turno, de que no abuse de la “concordia política”. Pero el fundamento de esta advertencia tampoco es coyuntural: si en un lado estaba el carácter eterno de la verdad cristiana, del otro se colocaba el régimen constitucional vigente, caballo de batalla socorrido hasta la saciedad entre 1886 y 1991:

236. La Constitución de la República reconoce expresamente que la religión católica es la de la Nación, y esencial elemento del orden social, y obliga a las autoridades civiles a protegerla y hacerla respetar. Envuelve todo esto el reconocimiento claro de los derechos y prerrogativas de la Religión, de la Iglesia y del clero, derechos cuya garantía no puede subordinarse a ninguna teoría de Concordia religiosa. De modo que si llegaran las autoridades civiles, violando la Constitución y las leyes, a patrocinar el ataque al dogma católico y la persecución a la Iglesia o a sus ministros, e invocaran para ello la doctrina de la Concordia religiosa o una mal entendida tolerancia, semejante conducta sería no sólo contradictoria en sí misma, sino inconstitucional e ilegal. (Ídem)

Y de nuevo, el juego pendular entre flexibilidad y dureza, entre el respeto al principio “del origen divino de la autoridad”, y la guarda de la armonía del “cuerpo social”:

238. Porque la justicia y la caridad exigen también de los ciudadanos todo esfuerzo por mantener la tranquilidad pública, para oponerse a cualquier conato de rebelión, o a cualquier atentado contra las personas investidas de autoridad, y para armonizar los intereses de los diversos gremios que forman la sociedad, por eso imponen de consuno el deber de sostener la paz, y en este sentido, es igualmente necesaria la Concordia social. [...] y aun cuando haya divergencia en los principios de la política, aunque existan divergencias en materia religiosa, la Concordia social, esto es la paz, nunca debe ser turbada. La divergencia de principios no justifica la guerra a mano armada en ninguna sociedad cristiana y mucho menos en la nuestra, tan rudamente tratada por las revoluciones. (Ídem, 63-64)

Léase bien: ¡¡¡“no justifica la guerra”!!! Ahora bien, sentada la tesis, comienzan las hipótesis. En buen castellano, “los peros”:

240. Pero existiendo en Colombia individuos que no aceptan las

enseñanzas de la Iglesia en la dirección de la cosa pública y a quienes la Ley garantiza sus derechos políticos y civiles, tócanos aquí declarar hasta qué punto pueden ellos participar de la administración de los negocios públicos, sin detrimento de los derechos de la religión y de la Iglesia, reconocidos por la Constitución y las leyes de la Patria; más claro; en qué grado pueden participar del gobierno, en sus diversos ramos, aquellos ciudadanos que son desafectos a la religión como elemento esencial del orden público.

241. La Concordia política o administrativa que reconoce el derecho de los ciudadanos a tomar parte en la administración pública, es aceptable [mientras] sean respetuosos de la Constitución y a las leyes cristianas vigentes en el país... (Ídem, 64)

Pero,

242. Pero si en virtud de esta Concordia se pretende abrir paso a los cargos públicos, principalmente en el ramo de instrucción, a hombres descreídos o que por malas ideas o depravadas costumbres no dieran suficiente garantía de cumplir fielmente con los deberes que las leyes imponen, tal Concordia es inaceptable.

243. La Concordia política, pues, será tanto más admisible, cuanto más ayude al fomento de la Concordia religiosa: por el contrario, tanto menos aceptable, cuanto más aleje a los ciudadanos de la Concordia religiosa. (Ídem, 63-64)

Hay que señalar que el punto delicado e innegociable sea el “sistema educativo”. Cierra el documento un edificante y “corporativista” corolario:

244. La Concordia nacional será completa para nuestra patria, cuando gobernantes y gobernados cumplan, cada uno en su línea, las obligaciones impuestas por Dios: los primeros, teniendo siempre por norma la justicia cuyo fruto es la paz; y los segundos, obedeciendo a los poderes legítimamente constituidos, no sólo por temor del castigo, sino también por obligación de conciencia; *non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* (Rom. XIII, 5). (Ídem, 63-64)

No se trata acá, en esta época, de un “corporatismo católico” militante como llegó a serlo en la década de 1930, pero está presente de fondo la concepción de la sociedad como un cuerpo donde los miembros tienen posiciones, funciones y jerarquías predeterminadas de antemano, y donde la matriz de la relación entre los sujetos es, antes que civil, pastoral-paternal. Ahora bien, ensayando un análisis sociológico de estos textos, puede decirse que fue todo este dispositivo dual que institucionalizaban

las “Reglas” y la “Concordia” –entre otros muchos documentos romanos o locales que podrían citarse a discreción–, el que permitió a la jerarquía eclesiástica y sus aparatos vigilar la ortodoxia de modo capilar e individualizante –pastoral–, y al mismo tiempo cuidarse de tocar las redes locales de alianzas familiares y de relaciones interpersonales, lo cual hubiese puesto en peligro su propio tejido social de apoyo. Sólo que, visto desde una perspectiva trans-institucional, es decir, desde los procesos sociales globales, este dispositivo dogmático de negociación parece haber sido mucho más que una táctica de supervivencia institucional, y es esto lo que constituye el objeto de esta investigación.

No es fácil saber desde cuándo se remonta, en la historia del cristianismo, este modo de tratar las conciencias en relación con las instituciones, pero creo que en las condiciones filosóficas y políticas de fines del siglo XIX, esta distinción dio lugar a un muy singular mecanismo para “enfrentar” la Modernidad: entre el bloqueo global al “error” y el examen individual de conciencia que permite “tolerar a los que yerran”, el clero católico se iba forjando un instrumento para insertarse con “dulzura y autoridad” entre lo público y lo privado, pero ello significaba asimismo asumir de hecho estas estructuras ético-políticas de la Modernidad. Sólo que, a través de este lenguaje de la jerarquía local, percibimos que tal proyecto se convirtió en el laberinto de todo el catolicismo moderno, esto es, el catolicismo contrarreformado, ese que Poulat ha situado entre los concilios de Trento y Vaticano II. Pues ese caballo de Troya devenía talón de Aquiles de modo inestable pero recurrente: la “verdad científica” terminaba por introducirse subrepticamente en la ciudadela de la fe, corriendo la tentación de camuflar la “verdad religiosa” en el caballo de la “verdad científica”. Y la distinción entre “ideas” e “individuos”, apuntalada en el respeto moderno de la libertad de conciencia, no podía ocultar una profunda desconfianza en la individualidad. Mi apuesta es sostener que fue tarea de la filosofía neotomista elaborar la “bisagra” requerida para gestionar tales tensiones y fisuras. Una bisagra que, ya se ve, rechinaba y renqueaba a cada paso, arriesgando con entrabar todo el sistema.

Apelando a una expresión de nuestro Nobel nacional, me atrevo a decir que estamos ante “la crónica de una muerte anunciada”. El estallido de esta maquinaria dogmática de negociación fue el final del catolicismo. Y el neotomismo habría sido su “canto de cisne”. O si se me permite la metáfora termodinámica, se trata del efecto de entropía que el propio catolicismo postridentino engendró, ese mecanismo renqueante que, de entrabamiento en chirrido, de contradicción en atasco, de desconfianza en querrela, arribó a un mezquino naufragio en Vaticano II. Se pudiera objetar que estoy fijando de antemano el desenlace de esta investigación, pero como ha enseñado

el mismo Gabo, cuando se nos ha anunciado ya el qué del desenlace fatal, la intriga del relato consiste en saber cómo ha ocurrido. Pero en nuestro caso histórico, el naufragio del neotomismo no significó, ni de lejos, desaparición: el misterio consiste en averiguar cómo, en medio de los chirridos, las contradicciones, los atascones y las querellas, este “sistema” o “dispositivo” – el catolicismo integral, lo ha llamado Poulat– ha funcionado y, según parece, no ha cesado de funcionar. Poulat ha propuesto la tesis de que el catolicismo integral es el rostro institucional del catolicismo frente a la modernidad. Sería una matriz cultural surgida como reacción a la Revolución Francesa, matriz estructural tan profunda cuya vigencia es difícilmente transformable en tanto subsistan ciertas exigencias que la sociedad moderna hace al catolicismo. Para sostener tal tesis, Poulat postula que esta matriz común y profunda habría dado origen, en la superficie político-social, a formas de catolicismo tan opuestas en apariencia como la democracia cristiana y el integrista, o a los llamados “católicos sociales” y a los curas obreros. Pero a través de manifestaciones tan disímiles, el catolicismo integral se reconocería por cuatro rasgos inconfundibles: romano, intransigente (antiliberal), integral (salvar a toda la sociedad, a cada persona toda, sin dejarse reducir a culto privado) y social (penetra la vida pública, propone un modelo de sociedad irreconciliable con el liberalismo y el socialismo). E incluso más:

La historia no pasa dos veces por el mismo camino. En la medida en que se piense que esta intransigencia es mucho más fundamental que la fase histórica que he analizado, se puede esperar que ella halle, cree, invente nuevas formas históricas. ¿Cuáles? Está por verse. Hay algunas que son ya observables, y que han superado el estadio de laboratorio o proyecto. (Poulat, 1983:249)

Hipótesis tan sugerente como difícil de asimilar, pues a su luz, fenómenos como los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI aparecen no como excepcionales sino como lógicos, y más bien pondría en aprietos la explicación usual que designa al Concilio Vaticano II como la adaptación retardada pero definitiva de la Iglesia católica a la “sociedad moderna”.

Bibliografía

- Abel, Christopher. *Política, Iglesia y partidos en Colombia, 1886-1953*, Bogotá, Faes, Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- Archivo Secreto del Vaticano. Indices de la Segreteria de Stato (Rubricelle), 1913, n° 62493, 63133, 63397.
- Arias, Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y Laicidad (1850-2000)*, Bogotá, CESO, ICANH, 2003.

- Camus Ibacache, Misael. “*La préparation et la convocation du Concile Plénier de l’Amérique Latine célébré à Rome en 1899*”, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, Louvain-la-Neuve, col. XCIII, n° 1-2, enero-junio de 1998, p. 66-82.
- Cárdenas G., Eduardo (S.J.). “El primer Concilio Plenario de la América Latina, 1899”, en H. Jedin (dir), *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1978, vol. X, p. 465-475.
- América Latina. La Iglesia en el siglo liberal*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 1996.
- Carrasquilla, R. M. “Ensayo sobre la doctrina liberal”, en monseñor Eusebio Ricaurte (comp), *Obras completas*, Academia Colombiana correspondiente de la Real Academia Española, Imprenta Nacional, Bogotá, 1957-1958 [1895], t. III, vol. I, p. 222-223.
- “Estudio sobre el liberalismo”, en monseñor Eusebio Ricaurte (comp), *Obras completas*, Academia Colombiana correspondiente de la Real Academia Española, Imprenta Nacional, Bogotá, 1957-1958 [1913], t. III, vol. I, p. 377-399.
- “Sobre el modernismo”, en monseñor Eusebio Ricaurte (comp), *Obras completas*, Academia Colombiana correspondiente de la Real Academia Española, Imprenta Nacional, Bogotá, 1957-1958 [1916], t. I, p. 495-496.
- Casas y Conde, Nicolás (obispo de Adrianópolis, Casanare). *Enseñanza de la Iglesia sobre el liberalismo*, Bogotá, Escuela tipográfica Salesiana, 1901.
- Conferencia Episcopal de Colombia. “Reglas de conducta para el clero respecto a las doctrinas liberales y a las personas que las profesan”, en *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1930*, Bogotá, 1957 [1913a], p. 48-55.
- “Concordia política” en *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1930*, Bogotá, 1957 [1913b], p. 62-63
- Cornejo, Vicente María fray. *Disertación sobre el liberalismo de Colombia*, Barcelona, Imprenta Henrich, 1907.
- Cortés, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998.
- De la Vega, Marta. *Evolucionismo versus positivismo. Estudio teórico sobre el positivismo y su significación en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1993.
- Echandía, Darío (colegial de número del Colegio Mayor de N. S. del Rosario). “El pensamiento filosófico y político de Mons. Carrasquilla”, en RCMNSR, año LIII, n° 445, marzo de 1958, p. 69-80.
- Farrell, Robert V. “Una época de polémicas: críticos y defensores de la educación católica durante la Regeneración”, en *Revista Colombiana de Educación*, Bogotá, CIUP-Universidad Pedagógica Nacional, n° 35, julio-diciembre de 1997, p. 5-39 (basado en su disertación doctoral *The Catholic Church and Colombian Education*).
- Galvis Ortiz, Ligia. *Filosofía de la Constitución colombiana de 1886*, Bogotá, Lito-Camargo, 1986.
- Ganuzá, Marcelino (agustino recoleto). *Contestación al opúsculo del señor*

- Rafael Uribe Uribe “*De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*”, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1913.
- Ginebra, Francisco (S.J.). *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda enseñanza*. Bogotá, Imprenta Moderna, 1908, t. I, § 117-118 [2ª edición bogotana sobre la cuarta chilena].
- González G., Fernán E. *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica 1819-1930*, Bogotá, Cinep, 1977.
- “La Iglesia católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930)”, en *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, CINEP, 1997.
- González Rojas, Jorge Enrique. *Positivismo y tradicionalismo en Colombia* (selección de textos e introducción de J. E. González), Bogotá, El Búho, 1997.
- Helg, Aline. *La educación en Colombia, 1918-1957. Una historia social, económica y política*, Bogotá, Cerec, 1984.
- Jaramillo Uribe, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1961.
- Jaramillo, Rubén. “Introducción de la filosofía moderna en Colombia”, en *Colombia. La modernidad postergada*, Bogotá, Argumentos, 1999.
- Lafage, Franck. *Le Comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*, París, L'Harmattan, 1988.
- Lebrun, Richard A. *Joseph de Maistre. An Intellectual Militant*, Canada, McGill-Queen's University Press, 1988.
- Martínez Silva, Carlos. “Puente sobre el abismo”, en *El Repertorio Colombiano*, vol. XV, n° 2, febrero 1° de 1897, p. 105-122.
- Melo, Jorge Orlando. “De Carlos E. Restrepo a Marco Fidel Suárez. Republicanismo y gobiernos conservadores”, en Álvaro Tirado Mejía (dir), *Nueva historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, 1990, vol. I, pp. 215-242.
- “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’”, en Fabio Giraldo y Fernando Viviescas (comps), *Colombia: el despertar de la modernidad*, Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1991, pp. 225-245.
- “Estadistas y políticos del siglo XX: un retrato colectivo”, en *Credencial Historia*, n° 109, enero de 1999, p. 8-9.
- Merry del Val, Cardenal. “Carta del cardenal Merry del Val a los obispos españoles”, en *La Iglesia*, Bogotá, vol. VI, n° 61, junio 15 de 1911, sp.
- Moreno Díaz, San Ezequiel. *O con Jesucristo o contra Jesucristo, o catolicismo o liberalismo. No es posible la conciliación*, Pasto, Imprenta de N. Ponce, 1897.
- Múgica, Luis Fernando. *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald (1754-1840)*, Pamplona, Eunsa, 1988.
- Ocampo López, Javier. “El positivismo y el movimiento de la ‘Regeneración’ en Colombia”, en *Boletín de Historia y Antigüedades*, Bogotá, vol. LXXI, n° 744, enero-marzo de 1984, p. 220-221.
- Padres de la Compañía de Jesús. *Guiones educacionales. Estudios teórico-prácticos sobre educación*, Bogotá, Pax, 1953.

- Palacios, Marco. “Modernidad, modernización y ciencias sociales” en *Parábola del liberalismo*, Bogotá, Norma, 1999.
- “La Regeneración ante el espejo liberal y su importancia en el siglo XX”, en *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*, Bogotá, Universidad Nacional, 2003, p. 261-278.
- Pásztor, Lajos. *Guida delle fonti per la storia dell’America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d’Italia*, Città del Vaticano, 1970.
- Pécaut, Daniel. “Modernidad, modernización y cultura”, en *Gaceta Colcultura*, n° 8, agosto-septiembre de 1990, p. 16.
- Poulat, Émile. *Le catholicisme sous observation*, París, Centurion, 1983.
- Ramírez, Edgar A. “Introducción”, en Édgar Ramírez (comp), *Neoescolástica y secularización de la filosofía en Colombia*, Bogotá, El Búho, 1997, p. 5-28.
- Rampolla del Tíndaro, Cardenal. “Carta del Emmo. Cardenal Rampolla al Ilmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Bogotá. (Plures e Columbiae) (Roma, abril 3 de 1900)”, en *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1930*, Bogotá, Imprenta del Corazón de Jesús, 1931 [1900], p. 194-198.
- “Carta del Emmo. Cardenal Rampolla al Ilmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Bogotá. (Generalibus regulis) (Romae, die 6 Aprilis 1900)”, en *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1930*, Bogotá, Imprenta del Corazón de Jesús, 1931 [1900], p. 198-201.
- Restrepo, Olga y Diego Becerra Ardila. “*Lectio, Disputatio, Dictatio*” en el nombre de la ciencia: una polémica evolucionista en Colombia”, en *Historia crítica*, Bogotá, Departamento de Historia, UniAndes, n° 10, enero-junio de 1995, p. 73-87.
- Rodríguez, Juan Camilo. “El Liberalismo, ¿pecado o virtud?” (prólogo), en *Uribe Uribe, Rafael. El liberalismo no es pecado*, Bogotá, Planeta, 1994 [1912], p. 9-40.
- Salazar Ramos, Roberto J. “Romanticismo y positivismo”, en Germán Marquínez et al., *La filosofía en Colombia*, Bogotá, El Búho, 1992.
- Saldarriaga, Oscar. “Rafael María Carrasquilla”, en *Pensamiento colombiano del siglo XX*, Bogotá, Editorial Javeriana-Instituto Pensar, 2007, p. 479-523.
- Sardá y Salvani, Félix. *El liberalismo es pecado: cuestiones candentes*, 3a ed, Barcelona, Libros y Tipografía Católica, 1885.
- Sierra Mejía, Rubén. “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX”, en *Ensayos filosóficos*, Bogotá, Colcultura, 1978.
- “La filosofía en Colombia” en *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, 1989, t. IV.
- Tovar González, Leonardo. “Tradicionalismo y Neoescolástica”, en Germán Marquínez et al., *La filosofía en Colombia*, Bogotá, El Búho, 1992, p. 303-350.
- Uribe Uribe, Rafael. *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*, Bogotá, Imprenta de El Liberal, 1912.
- Vélez, Baltasar Pbro. “Los intransigentes”, en *El Repertorio Colombiano*, vol. XVI, n° 3, julio 1° de 1897, p. 184-212, y vol. XVIII, n° 6, abril 1° de 1898, p. 401-420.