



Villegas Abelardo

“El significado político del pensamiento de Edmundo O’ Gorman”

p. 73-86

Conciencia y autenticidad históricas

Escritos en homenaje a Edmundo O’ Gorman

Juan Antonio Ortega y Medina (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

Facultad de Filosofía y Letras

1968

436 p.

Figuras

[Sin ISBN]

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de noviembre de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/114/conciencia_autenticidad.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



Abelardo Villegas

**EL SIGNIFICADO POLÍTICO DEL
PENSAMIENTO DE
EDMUNDO O'GORMAN**

1. A quien esté familiarizado con el pensamiento de Edmundo O'Gorman quizá sorprenda un tanto el título de este trabajo. ¿Qué significado político puede tener una serie de estudios sobre el ser de América? La pura formulación de la pregunta está brindando ya la respuesta. Si por ser de América se entiende una serie de conceptos que otorgan sentido a todo lo americano, no cabe duda que también arrojarán su luz sobre los fenómenos políticos que tantas urgencias y apasionamientos suscitan. Dice O'Gorman en una de sus obras que las preguntas por una filosofía, una literatura, una plástica, una política y, en suma, por un modo de vida americanos presuponen un ser americano, apuntan a él pero no lo descubren, únicamente lo implican.

Una vez develado y formulado, tal como lo ha hecho O'Gorman, cabe recorrer el proceso inverso; descender de los conceptos ontológicos para encontrar en los fenómenos el sentido con que les dotan tales conceptos. Tarea que, en lo político, O'Gorman ha realizado ya en parte. La que nos hemos propuesto en este ensayo no es otra que la de prolongarla haciendo uso de todo el instrumental conceptual que nos proporciona su ontología americana. Nos dispensamos, pues, de una exposición detallada de la misma —que ya hemos hecho en otra parte—¹ y nos referiremos estrictamente a aquellas ideas que vamos a usar.

La finalidad de este intento consiste en probar la fecundidad de una teoría que, consciente y rigurosamente, se ha propuesto formular los conceptos clave para entender *todo* el acaecer americano. Intento que no oculta su deseo de encontrar un camino viable para salir de la encrucijada política de nuestros días y que así trata de probar una filosofía en la vida.

¹ Cf. mi libro *La filosofía de lo mexicano*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1960, pp. 188 y ss.



74 Abelardo Villegas

2. Recordemos brevemente cuál es el ser histórico que O’Gorman atribuye a América.² Este ser histórico ha sido dado a América por el Occidente; se concibe el devenir histórico como una escala que va de lo menos a lo más perfecto y cuyas fases cobran sentido en relación a una meta ideal. Ahora bien, esta meta ideal, o una mayor aproximación a la misma, está representada por la civilización que se encuentra en el más alto peldaño de la escala; tal civilización, por consiguiente, asume en sí misma el sentido total de la historia: su acontecer histórico particular será, ni más ni menos, el acontecer histórico universal. Si esta civilización es la europea, el ser histórico de América consistirá en una “mera posibilidad de llegar a ser otra Europa”.

O’Gorman advierte que al cumplirse este sino histórico, América va dejando de ser América, esto es, va aniquilando su propia peculiaridad, pero, al mismo tiempo, se va aniquilando la peculiaridad de la cultura occidental, va dejando de ser eso para convertirse en cultura universal.³

Se comprenderá fácilmente que si esa posibilidad es nuestro ser histórico, cualquier programa de vida que nos propongamos tendrá que darse dentro de ese marco, pues, como O’Gorman lo señala en su *Invencción de América*, la historia de Europa es la condición de posibilidad de la historia americana. Ciertamente O’Gorman admite que “no se trata del cumplimiento necesario de una norma que predetermine fatalmente la historia, sino de un desarrollo que admite diversas tentativas, el cuadro completo de esa civilización [de la americana] puede ostentar variantes y módulos, éxitos y fracasos que revelen, no sólo la presencia de circunstancias diversas, sino la huella de caminos distintos”.⁴ Hay posibilidad, pues, de variaciones, pero dentro del ámbito de un ser histórico general que proporciona sentido a estas variaciones; y este ser no es otro que la “posibilidad de constituirse en la nueva Europa”.

Las diversas variaciones que hay en el intento de actualizar dicha posibilidad explican la diversidad del desarrollo de las dos Américas, la “anglosajona” y la “hispanolatina”. Esta diversidad fundamental entre ambas porciones de nuestro continente se explica por la diversidad misma de Occidente, por la disidencia que dividió a Europa en el siglo xvi. Ahora bien, estos dos modos

² Edmundo O’Gorman, *La invención de América, el universalismo de la cultura de occidente*. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

³ Cf. *opus cit.*, pp. 79 y ss.

⁴ Edmundo O’Gorman, “América” en *Estudios de historia de la filosofía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 102.



de actualizar el ser de América, el desarrollado por la América anglosajona y el desarrollado por la América hispanolatina, son igualmente auténticos “con independencia de la valoración que les corresponda de acuerdo con el grado en que cada una realiza el ser americano”.⁵

La *necesidad* de ambas vías es incontestable puesto que son dos modos de actualizar la historia europea, pero aun así cabe una valoración: la América hispanolatina es el resultado histórico de ser como la Europa tradicional, como la vieja Europa que se concebía como una realidad histórica acabada, completa. Por lo que la vía de Hispanoamérica para realizar su ser fue la de la imitación, pues “no hay más medio de reproducir lo ya constituido y hecho, lo ya ensayado y aceptado, es decir, lo tradicional, que imitándolo”.⁶ Pero así, la nueva América lo era nueva sólo en el sentido en que puede ser una copia y, en consecuencia, la historia de la América hispanolatina no implicó la apertura de una nueva posibilidad de la cultura europea. Se negó así lo que estaba implicado en la novedad de América, en su ser mismo como apertura de mayores posibilidades para el hombre en general.

Por otra parte:

Puesto que la América anglosajona es el resultado de la manera en que se actualizó el ser americano beneficiando de la libertad que su invención otorgó a la cultura de occidente, no se recurrió a imitar formas de vida ya ensayadas, sino que se permitió la creación de otras formas que fueron surgiendo como respuesta a las exigencias de nuevas circunstancias y, sobre todo, a los deseos de satisfacer los anhelos espirituales de imposible cumplimiento en el ambiente social del Viejo Mundo. En este caso la nueva Europa no se constituyó como copia de la vieja, exaltada a categoría de modelo arquetipo y eterno de la realidad moral del hombre, sino como una provincia suya donde ensayar y desarrollar nuevas promesas. Pero si esto es así, debe admitirse que éste y no el otro, fue el camino por el cual el ser de América encontró y logró su plena realización histórica.⁷

En la América anglosajona hemos de ver el primer y decisivo paso en el proceso de universalización de la cultura occidental, en tanto que América hispanolatina permaneció como una mera posibilidad, como representación de la vieja Europa en potencia de convertirse en nueva. Por eso, cuando al término del periodo

⁵ *Opus cit.*, p. 103.

⁶ *Opus cit.*, p. 103.

⁷ *Opus cit.*, p. 104.



colonial los hispanoamericanos se vieron frente al nuevo gigante histórico que se había gestado en el norte, “lució en toda su crudeza, no digamos el error, pero sí la desviación que trajo consigo la vía imitativa adoptada por España frente a la posibilidad que le había brindado la invención de América”.⁸ Por eso el sentido de la historia hispanoamericana o hispanolatina, desde la independencia hasta la fecha, es el de una rectificación que permita actualizar las potencias del ser americano. Sólo que esta tarea es muy compleja en las actuales circunstancias porque ya no nos enfrentamos al dualismo del viejo y el nuevo mundo sino a un mundo “tan en trance de constituirse en esa entidad única, tan de antiguo prometida en el universalismo de la cultura de occidente”.⁹

3. Trataremos ahora de aplicar estos lineamientos ontológicos a la vida política para discernir cuáles son nuestras posibilidades en ese terreno. Por de pronto cabría esta pregunta: ¿Dentro de nuestras posibilidades la más factible sería la de imitar, por ejemplo, a los Estados Unidos, en tanto que este país constituye ahora una de las civilizaciones que se encuentran en los peldaños más altos de la escala histórica concebida por el Occidente?

Del pensamiento de O’Gorman se desprende que esta imitación —intentada más de una vez— no es ni factible ni deseable. En su ensayo sobre “Fray Servando Teresa de Mier”, refiriéndose a los diversos programas de vida, es decir, a las diversas utopías que se propusieron los hombres que, una vez consumada la independencia de México, se disponían a organizar el país, dice que el poco éxito de las mismas se debió al modo como se adoptaron. Las utopías elegidas por nosotros nunca han parecido tales porque “siempre la utopía que nos enajena es algo experimentado en cabeza ajena y respaldado por el éxito... somos tan razonables que convertimos en utopía sólo lo experimentalmente comprobado. El día en que Hispanoamérica (y permítaseme incluir también a España) tenga su auténtica y propia utopía, que lo sea realmente, es decir, experimentalmente indemostrada y no totalmente realizable, ese día dejaremos de ser historia aplicada para ser historia de libertad”.¹⁰ ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el actualizar la historia de Occidente no significa imitarla o reproducirla. De los Estados Unidos dice O’Gorman que creó otras formas históricas como respuesta a nuevas circunstan-

⁸ *Opus cit.*, p. 106.

⁹ *Opus cit.*, p. 108.

¹⁰ Edmundo O’Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960, p. 97.



cias, esto es, que no aplicó las soluciones europeas sino que inventó otras, se liberó de aquellas mediante una invención. ¿Qué significa entonces la universalización de la cultura de Occidente? No la imitación de sus contenidos, sino de su capacidad inventiva, de su capacidad de formular nuevas soluciones para nuevas circunstancias. Por eso una civilización que inventa nuevas soluciones vive una historia como libertad en tanto que la que imita sólo vive una historia como aplicación.

En consecuencia, si queremos rectificar nuestra “desviación” histórica, la imitación de los Estados Unidos nos está vedada. Y, por otra parte, cuando los Estados Unidos pretenden imponernos sus experiencias, sus formas de vida y sus intereses, se está comportando como lo hizo España en el siglo xvi. Esto es, se está proponiendo como un arquetipo material y moral históricamente completo, del cual no cabe sino la imitación. Toda potencia que se propone a sí misma como modelo inmejorable se está comportando como una civilización tradicionalista que traiciona la esencia misma, el espíritu mismo de la cultura occidental.

De esta manera creemos que puede ajustarse la expresión “ser como Europa”. Ello no significa, de acuerdo con los lineamientos del pensamiento de O’Gorman, que se copien los contenidos de la civilización occidental o de aquella que la represente eminentemente, no significa que se trate de reproducir su historia paso a paso. La reproducción o la copia se refieren únicamente a su capacidad inventiva, la cual abrirá todavía más las posibilidades de variación de nuestra propia historia.

4. Volviendo sobre lo que O’Gorman ha llamado nuestro error o desviación históricos, encontramos, como ya se ha dicho, que ellos se debieron, primero, a una actitud de copia de la civilización tradicionalista de España, y segundo, a la adopción de utopías ajenas ya experimentadas. Esto nos induce a pensar que no fue el carácter tradicionalista de la civilización española la que determinó nuestra actitud de copia, que no fue el hecho de que se considerara a sí misma como una civilización completa y terminada lo que dejó la actitud de copia como único camino abierto, puesto que esta misma actitud se presentó también en el siglo xix frente a la civilización norteamericana o frente a las civilizaciones francesa e inglesa, de las cuales, en esos momentos se podía decir todo, menos que fueran tradicionalistas.

Más bien parecería que algunas de las formas de ser con que una civilización dota a otras pueden ser claramente identificadas como formas de colonialismo, y que la imposición de estas formas de ser es una verdadera imposición. El colonialismo, con fre-



cuencia, determina impositivamente una actitud de copia, esto es, la copia no es siempre una actitud libremente elegida. No se trata de elegir entre copiar o no copiar, pues, dentro de circunstancias coloniales, la copia es de mil maneras forzada. La imposición colonialista determina la copia. España, por tanto, nos conminó a imitar, como después de nuestra emancipación fuimos obligados a imitar por otras potencias menos tradicionalistas que intentaron llenar el vacío imperialista dejado por el colapso español.

Planteadas así las cosas, ¿podemos asegurar que lo que hicimos los hispanolatinos fue una verdadera copia de España, esto es, una copia en el sentido de un auténtico calco, de reproducción fiel y minuciosa de la civilización española? Parece que no, parece que nuestra copia fue infiel o defectuosa desde dos puntos de vista. Por una parte, España no podía permitir que sus colonias fueran una minuciosa copia de ella, por la muy simple y gruesa razón del carácter de metrópoli que asumía ella y del carácter de colonias que de hecho tuvieron siempre sus dominios. España forzó la copia de tal manera que sólo se copiara lo que, de acuerdo con sus intereses, debía copiarse. Debía copiarse todo, menos el carácter de metrópoli con todo lo que éste significa en cuestiones de autonomía material y moral y de dominio exterior.

En otras palabras, cuando la actitud de copia está determinada por una relación colonialista, la copia queda recortada, mutilada en función de los intereses metropolitanos. La copia se convierte en otra cosa, se convierte en un papel que las diversas colonias representan coordinadas por los intereses de la metrópoli; intereses que siempre las trascienden. En este sentido, la copia determina que los países imitadores asuman lo que podríamos llamar el carácter de *cosas* u *objetos* históricos. Cosas u objetos de reparto y explotación por parte de las metrópolis que así asumen el carácter de *sujetos* históricos. De sujetos beneficiarios o usufructuarios del proceso histórico. Sujetos que manejan la historia para que ésta concluya a su favor.

La conversión de un grupo humano en objeto histórico implica o supone la pérdida de la libertad, la asunción del carácter de sujeto implica un ejercicio de la libertad, aunque tal ejercicio se dirija a la supresión de otras libertades.

Podría pensarse de pronto que no toda copia a la metrópoli es una copia forzada, como en el caso de la copia por prestigio, por la fama que tienen las estructuras culturales de la metrópoli. Sin embargo, vale la pena recordar que el imperio español, como después otros imperios más modernos, han inducido su fama por



medios más o menos sutiles: desde la apología exaltada de los ideales del imperio, hasta la rígida censura sin resquicio que no permite avizorar zonas de humanidad cuyo desarrollo no conviene a los intereses de la metrópoli.

5. Si el colonialismo determina en parte las actitudes de imitación, es comprensible de suyo que este fenómeno, en Hispanoamérica, se prolongue hasta nuestros días, puesto que esta porción del continente aún se encuentra en circunstancias coloniales. La porción hispanolatina de América sufrió en la segunda mitad del siglo XIX lo que Gustavo Beyhaut ha llamado una segunda conquista.¹¹ El carácter de esta segunda conquista fue diferente al de la primera, pero no tanto que no fuera vislumbrado ya por algunos talentos políticos españoles del siglo XVIII, como el del conde de Aranda, que aconsejaba a su gobierno un cambio de relaciones con sus dominios, relajando los vínculos políticos y estrechando los económicos, con lo que España obtendría “mucho más producto líquido que ahora de aquellas posesiones”. Conservando dos o tres posesiones, Cuba, Puerto Rico y alguna otra en el Sur, “fomentándolas y poniéndolas en el mejor estado de defensa, decía Aranda, ... disfrutaremos de todos los beneficios que producen las Américas sin los gravámenes de su posesión”.¹²

No es casual que las ideas de esta especie se suscitaran ante la independencia y crecimiento de los Estados Unidos y ante la creciente hegemonía marítima de Inglaterra. Ambas potencias, junto con otras de menor calibre, serían las autoras de la segunda conquista, casi en los mismos términos que aconsejaba Aranda.

Aquí cabe una aclaración: O'Gorman ha dicho que nuestro ser histórico consiste en actualizar el ser de Europa, que este movimiento no implica sólo la europeización de América, sino también la universalización de la cultura europea. Basta pensar un poco en sus asertos sobre las dos Américas para percatarse que el colapso español, la independencia de Hispanoamérica y su derrotero histórico a lo largo de los siglos XIX y XX, muestran que se universaliza sólo una parte de la cultura europea, aquella que corresponde a la modernidad burguesa, capitalista, científica, tecnológica y democrática. Ello es pertinente para precisar la posición de los Estados Unidos dentro de estas nuestras relaciones ontoló-

¹¹ Gustavo Beyhaut, *Raíces contemporáneas de América Latina*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.

¹² Cf. Ernesto de la Torre Villar, Moisés González Navarro, Stanley Ross. *Historia documental de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 18 y ss.



gicas con la cultura moderna, mejor llamada cultura occidental. Desde este punto de vista parece desprenderse el pensamiento de O'Gorman que habiendo actualizado los Estados Unidos una nueva Europa, una nueva Europa moderna, occidental, se ha convertido ese país en contemporáneo y hasta cabeza principal de esa referida cultura.

En consecuencia, parecería que su historia, o al menos el espíritu de ella, al haberse convertido en meollo mismo de la cultura occidental, es una de nuestras más señeras posibilidades. Convertidos los Estados Unidos en el motor mismo de la universalización de la cultura moderna han resuelto su situación ontológica dependiente y pasan a ser instancias ejemplares, arquetípicas. Sin embargo, ya hemos visto cuál es el aspecto agresivo, imperial que presentan estos arquetipos históricos. Naturalmente, Inglaterra y los Estados Unidos no han sido la excepción, la segunda conquista convirtió a nuestros países en entidades especializadas en beneficio de un mercado internacional ajeno e incontrolable: Cuba fue el azúcar, México el algodón, Venezuela el petróleo, Colombia y Brasil el café, Bolivia el estaño, Uruguay y Argentina las carnes y las lanas, Chile el salitre y el cobre, Perú el guano, Panamá el canal, Centroamérica la fruta, etcétera.

Nuevamente en contacto con la expansión de la cultura europea, a la América hispanolatina le toca ser objeto. Quedamos englobados dentro del ámbito del desarrollo del capitalismo, pero como objetos de ese proceso y no como sujetos, tenemos un capitalismo incipiente, subdesarrollado, precisamente porque no tenemos más que aquel que conviene a los intereses metropolitanos. Nuevamente nuestra copia es infiel, decetuosa, porque nos limitamos a representar un papel escrito en función de los intereses de los arquetipos históricos. Imitamos los productos de una cultura cuyo prestigio y fama han sido cuidadosamente preparados y difundidos, con exclusión de otros logros de otras zonas de humanidad cuidadosamente ocultados también.

En el caso del imperialismo español, como en éste, encontramos como obra del convencimiento, la propaganda y los intereses creados por los mismos imperios, una confusión, por otra parte muy explicable, entre los intereses de esos imperios y los fines y valores de la cultura occidental, al grado de que algunos países que se encuentran en circunstancias coloniales, que son *objetos* del proceso histórico del capitalismo, se proponen a sí mismos fines propios de los imperios. Tal ha acontecido con los países grandes de la América hispanolatina. En ciertos momentos de su historia, a lo largo de su vida independiente, Brasil, Argentina, México y algún



otro, han tratado de ejercer sobre sus vecinos lo que Celso Furtado ha denominado acertadamente como *subimperialismo*. Esto es, imperialismo en circunstancias coloniales, de colonia a colonia, por así decirlo. Este subimperialismo ha sido acompañado por la agradable idea de que ya no somos objeto del proceso histórico, sino sujetos eminentes, creyendo —de nuevo— que el carácter de sujeto histórico se adquiere mediante la copia, aunque se trate de una mala copia.

6. Topamos así con el límite del proceso de universalización de la cultura occidental, límite no impuesto por las áreas humanas fuera de Occidente, sino desde dentro. Que surge en el momento mismo en que la invención de un ser histórico acarrea también la relación metrópoli-colonia. En una relación de este tipo la metrópoli dotará a la colonia de todos aquellos bienes culturales que mejor la conviertan en un objeto útil y escatimará los que tiendan a convertirla en un sujeto histórico. Los intereses de las metrópolis son los frenos más poderosos de la universalización *completa* de su cultura. En buena medida, la universalización se lleva a efecto *a pesar* de los autores mismos de la cultura.

En consecuencia, la otra actitud histórica, aquella que da como resultado la invención de soluciones a problemas nuevos, que hemos mencionado antes, que es opuesta a la mera actitud imitativa, tiene que ser forzosamente una actitud *anticolonialista*. La lucha contra el colonialismo es la condición para que nuestra historia deje de ser una historia aplicada para convertirse en una historia de libertad, según la acertada expresión usada por O'Gorman. Cabe advertir, desde luego, que esta actitud puede darse, y se ha dado de hecho, tanto en las metrópolis como en las colonias. El caso del imperio español es un ejemplo luminoso de esto: cuando la revolución de independencia prendió en toda la porción de nuestro continente, los que luchaban advirtieron poco a poco que en la colonia misma se habían presentado antecedentes de la lucha por la libertad; advirtieron muchos, por ejemplo, que los argumentos lascasianos sobre la humanidad del indio americano tenían nueva vigencia ante las pretensiones del caduco imperio de reducir a todos los habitantes de sus dominios al silencio y a la obediencia. Se recordaron los argumentos de Francisco de Vitoria acerca de la legitimidad e ilegitimidad de los derechos españoles sobre los pueblos conquistados. Se acudió al pensamiento de Jovellanos para plantear con rigor el problema agrario. Y, en definitiva, se asumió el liberalismo, que provino de la península antes que de otras partes.



82 Abelardo Villegas

Una corriente de libertad, producto de los esfuerzos de españoles y criollos, fluye a lo largo de toda la colonia. Como lo explicó con mucha sagacidad don Andrés Bello, este antecedente impide que expliquemos el brote unánime del movimiento independentista como un mero fenómeno de generación espontánea.

La nativa constancia española, decía Bello, se ha estrellado contra sí misma en la ingénita constancia de los hijos de España. El instinto de patria reveló su existencia a los pechos americanos, y reprodujo los prodigios de Numancia y de Zaragoza. Los capitanes y las legiones veteranas de la Iberia transatlántica fueron vencidos y humillados por los caudillos y los ejércitos improvisados de otra Iberia joven, que, abjurando el nombre conservaba el aliento indomable de la antigua en la defensa de sus hogares.¹³

Así, la colonia no aparece como un bloque absolutamente tradicional, se encuentra hendida, ella misma conduce los gérmenes de su propia destrucción. La copia de la metrópoli es infiel por dos lados: por uno, sus formas culturales se convierten en objetos o instrumentos de dominio, por otro, producen resultados no previstos, afanes de vivir la historia como libertad, completamente aborrecibles ante los ojos de los intereses metropolitanos. Ambas infidelidades liquidan el proceso mediante el cual la América hispanolatina actualizaba la historia española.

Si se entiende la historia como libertad, como una absoluta invención de soluciones a nuestros problemas, nosotros, los hispano-latinos no hemos hecho otra cosa que vivir la historia como adaptación. Sin embargo, ya hemos visto que O'Gorman explica la historia como libertad, como una actitud de inventiva, de creación de soluciones originales, pero dentro de ciertos marcos, en el caso de América, dentro de los marcos o ámbitos de la cultura occidental. Lo que cambia es la actitud ante esta cultura; puede ser de imitación o de inventiva. Desde el punto de vista político hemos añadido: podemos considerarnos como objetos o como sujetos de esa cultura.

Ambas actitudes se presentaron a lo largo de nuestro siglo XIX, por eso la adopción del liberalismo o del positivismo, con todas sus estructuras constituyó al mismo tiempo que formas de liberación, formas de una nueva penetración colonial, de una segunda conquista que ya hemos mencionado. El liberalismo, por ejemplo, al mismo tiempo que se esgrimió para pulverizar las estructuras co-

¹³ Cf. Andrés Bello, "Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles, en Chile", en: Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, *Antología del pensamiento social y político de América Latina*. Unión Panamericana, Washington, D.C., 1964, p. 417.



loniales supérstites fue la punta de lanza ideológica de los nuevos imperios. Este doble aspecto ha dependido de la actitud que asumimos frente a él, si nuestra relación con el Occidente adquiere un carácter colonial o se impone ese carácter a dicha relación, entonces el liberalismo constituye objeto de dominio; si nos sirve para rechazar el carácter colonial —como ha ocurrido más de una vez— nos convierte en sujetos de la historia. Este segundo caso es un buen ejemplo de cómo la cultura occidental nos proporciona instrumentos para liquidar una relación impuesta también por ella misma. De modo que el colonialismo de los países modernos puede presentar la misma fisura, la misma contradicción que mostró la vieja civilización española. A lo largo de nuestra historia moderna, que es la historia de una segunda conquista, fluye también una corriente de libertad que a su hora puede rendir sus frutos.

7. Fundándonos en todo lo dicho puede lanzarse una mirada a nuestras posibilidades actuales. Nos referimos, claro está, a las posibilidades de la América hispanolatina. Si nuestras relaciones con la civilización occidental moderna son parecidas a las que tuvimos con España, ello quiere decir que nuestra historia queda determinada por el Occidente e incluida en su ámbito, sólo que, como en el caso anterior, nuestra posición dentro de esa civilización es semicolonial —que lo semicolonial es el estilo colonial del mundo moderno. Así parecería que, independientemente de que en un momento dado pudiéramos sacudirnos este carácter semicolonial, los ideales del mundo capitalista moderno serían los más auténticamente nuestros.

Sin embargo, no podemos ignorar la nueva escisión de la Europa y del Occidente en su totalidad. Nuevamente nos volvemos a encontrar con que una doctrina, el marxismo, y una parte de la humanidad que la ha hecho suya, el mundo socialista, acusan a nuestros modelos de haberse constituido en civilizaciones tradicionalistas, cerradas. En civilizaciones conservadoras que no encuentran otra solución a los ingentes problemas que aquejan a las porciones semicoloniales de la humanidad, que la de imitar, que la de reproducir el proceso histórico de estos arquetipos, reproducción que se sabe ya imposible de antemano. Una fracción del marxismo nos insta a apurar el paso para agotar las metas del capitalismo, que no serán muchas y muy difíciles dentro de nuestras circunstancias coloniales, para de allí pasar a los conceptos y prácticas del socialismo. Otra aconseja interrumpir abruptamente nuestro proceso histórico capitalista y advenir al socialismo por sorpresa, por así decirlo.



84 *Abelardo Villegas*

Ambas instancias se proponen introducir una duda que no es nueva para nosotros: la duda y la sensación de que estamos incurriendo en una equivocación histórica, de que al insistir en las prácticas del capitalismo moderno incurrimos en una nueva desviación histórica que no puede sino concluir en un callejón sin salida. Otra vez, en otro nivel, se niega validez histórica a nuestros arquetipos. A España se le acusó de anacrónica, ahora el marxismo acusa al Occidente capitalista de haber perdido la noción de lo histórico, de considerar como eternas y substanciales sus muy históricas y perecederas formas de vida.

Frente al capitalismo moderno que se concibe a sí mismo como el representante por excelencia de la cultura occidental, varios autores se han preocupado por subrayar el origen típicamente occidental del marxismo, origen que muchos marxistas suelen olvidar, tal vez porque la práctica del mismo se ha dado en países no propiamente occidentales. Aún así, nos encontramos frente a una división del propio Occidente, frente a una teoría surgida en el seno mismo del capitalismo, como éste surgió en el seno mismo de las sociedades tradicionales feudales. Nos encontramos con que, una vez más, el Occidente nos proporciona armas contra sus propias prácticas imperialistas, y que nuestros arquetipos, lejos de constituir un todo homogéneo, son muy heterogéneos y contradictorios. Y que si la actualización de la historia occidental es nuestra tarea ontológica, queda de manifiesto que la práctica del socialismo es también una de nuestras auténticas posibilidades.

Pero también es evidente que, si hemos de seguir fieles al andamiaje conceptual que hemos descrito en este ensayo, frente al marxismo, como frente al liberalismo, como frente a la cultura hispánica, nos caben dos actitudes: la de la imitación o copia y la de la libertad. A estas dos actitudes corresponden dos aspectos del propio marxismo. A la primera correspondería el marxismo como dogma intangible, como la expresión oficial de un bloque de países que quieren constituirse como sujetos eminentes del proceso histórico y social, que le disputan esa eminencia al Occidente capitalista en un juego de fuerzas e intereses, dentro del cual nuestros países tienden a ser medios y no fines. Este tipo de marxismo sería, como lo dice O'Gorman en su ensayo sobre fray Servando ya citado, una utopía ajena más, ya decantada, ya experimentada, lista para ser imitada.

A la segunda actitud correspondería un marxismo que preconiza la formulación de las condiciones de la revolución, como corolario de un examen crítico de la historia. Un marxismo constituido



como una teoría abierta susceptible de formular nuevos desarrollos frente a problemas que no se encuentran previstos en su letra.

Pero como además dijimos que la elección entre estas dos actitudes no es enteramente libre sino que hay instancias que la determinan en buena medida, será preciso señalar, aunque sea en una forma gruesa, las instancias que determinan la elección, no sólo entre dos tipos de marxismo sino, más apretadamente, entre capitalismo y socialismo.

La primera instancia se integra por los agudos problemas que se suscitan debido a nuestra condición colonial dentro del Occidente capitalista. No vamos a repetir aquí las condiciones concretas que hacen de nuestro continente un polvorín, basta reiterar lo que todo mundo dice, señalar las cifras de nuestro crecimiento demográfico, del promedio de vida en nuestros países, el fenómeno de la concentración de la riqueza en unas cuantas manos, el desnivel entre los gastos militares y los de sanidad y educación, las reiteradas crisis políticas y la inestabilidad institucional, etcétera.

La segunda instancia es la coacción decidida y enérgica que ejercen las grandes potencias, especialmente los Estados Unidos, para evitar la reiteración del socialismo en la América hispanolatina, o en cualquier otra parte del mundo. Coacción que, como nos lo mostró el caso de España y el de Inglaterra en los tiempos modernos, sólo puede aflojar cuando sufran un colapso análogo al de los otros dos imperios.

La tercera instancia es la que nos brinda nuestra propia libertad. Libertad que surge como un hecho efectivo en medio de tan apretadas circunstancias. Ya hemos dicho antes que un análisis de nuestra historia moderna muestra una corriente de libertad que fluye dentro de nuestra circunstancia colonial, análoga también a la que se dio en la colonia española.

La conjugación de estas tres instancias, es la que está determinando ya nuestra actitud frente a este dilema; actitud cuya unanimidad o heterogeneidad es difícil de prever, pero que está constituida por los actos de todos los hispanolatinos, en la cual tenemos que tomar posición cumpliendo el sino histórico que nos fue propuesto desde el origen, desde el momento mismo en que la América fue *inventada* por el Viejo Mundo.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS