



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El otro Occidente (un poco de filosofía de la historia desde Latinoamérica)

Autor: Merquior, José Guilherme

Forma sugerida de citar: Merquior, J. G. (1989). El otro Occidente (un poco de filosofía de la historia desde Latinoamérica). *Cuadernos Americanos*, 1(13), 9-23.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año III, núm. 13, (enero-febrero de 1989).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

EL OTRO OCCIDENTE

(UN POCO DE FILOSOFIA DE LA HISTORIA
DESDE LATINOAMERICA)

Por *José Guilherme* MERQUIOR
ENSAYISTA BRASILEÑO

ES POSIBLE que uno de los rasgos de nuestra filosofía finisecular resulte ser el renacimiento de la filosofía de la historia —un género hasta hace poco fundamentalmente relegado en las áreas dominantes de la producción filosófica occidental. Desde luego, nosotros, iberoamericanos, guardamos en general cierta distancia con respecto al ocaso y descrédito de la filosofía de la historia en sentido sustantivo. Croce u Ortega todavía nos parecen menos lejanos, con sus historicismos, que no suenan un Spengler o un Collingwood al oído filosófico germánico o anglosajón actual. Pero lo cierto es que la teoría de la historia como *proceso* histórico, y no como análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico —esto es, la teoría de la historia, por oposición a la metodología de la historiografía— apenas empieza a recuperar su legitimidad en el pensamiento contemporáneo.

Sin embargo, se multiplican las manifestaciones de inconformidad con el exorcismo "analítico" de la filosofía de la historia, bajo el pretexto de que conviene mantener en su exilio al espectro de Hegel. El marco neoevolucionista de la teoría habermasiana de la acción comunicativa es quizás el ejemplo más elocuente del cambio de actitud hacia el programa histórico-filosófico. Los escrúpulos metodológicos siguen siendo indispensables, pero la dieta epistemológica ha cesado de monopolizar la voluntad de reflexión acerca de lo histórico.

Hace un siglo Burkhardt describió el historicismo como una bestia bizarra, "un centauro en la orilla del bosque de los estudios históricos". Ahora bien, actualmente el centauro amenaza con trotar en pleno centro de los estudios filosóficos. Por supuesto que ya no se lo deja cabalgar como antes. La era del historicismo clásico, desinhibidamente idealista y especulativo, pertenece al pa-

sado. La visión "necesitaria" de la historia, ya sea metafísica o determinista, no ha logrado sobrevivir al examen crítico. Como acaba de escribir Ernest Gellner, decir que la historia contiene eslabones, y que los primeros son las precondiciones de los más tardíos, no es lo mismo que decir que los primeros predeterminan a los últimos. Pero los grandes historicismos no eran sólo superdeterminismos. Poseían también otra dimensión: la de *evaluación* del trayecto y capital históricos del género humano. Para decirlo una vez más con Gellner: la imposibilidad, o impracticabilidad, de la predicción histórica no excluye la posibilidad de la *comprensión* del pasado y de ciertas tendencias evolutivas.

En el umbral en que vivimos, hace mucha falta esa evaluación. Además, de todas maneras habrá que hacerla, pues en nuestras sociedades cambiantes varias opciones estratégicas tendrán como presupuesto uno u otro concepto de la historia, del pasado y del porvenir. En consecuencia, es mejor asumir lo inevitable de la conciencia histórica y tratar de construirla como teorización racional, en vez de expresarla como simple y ciega opinión. De un modo u otro haremos filosofía de la historia —¿por qué no hacerla como teoría y no como mera *doxa*?

Yo quisiera contribuir mínimamente al renacimiento de la filosofía de la historia desde una perspectiva latinoamericana. Más aún: me gustaría hacer ahora de mis reflexiones un breve diálogo con la última meditación de Leopoldo Zea, su *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Se trata de un ensayo verdaderamente histórico-universal, *weltgeschichtliche* en el fuerte sentido hegeliano de la palabra: una fascinante invitación a pensar ciertos puntos nodales en la dialéctica histórica de Occidente y de América Latina. La mera existencia de ese libro —coronamiento de una larga y fecunda disquisición de filosofía latinoamericana de la historia— es testimonio de cuán cercano y sonoro se ha hecho últimamente el tropel del centauro histórico-filosófico.

El libro de Zea tiene una riqueza casi musical de motivos. Deténgome, para empezar, en uno que bien merece el nombre de dialéctica de la exclusión/inclusión cultural. Zea parte de la relación entre *logos* y barbarie en el mundo antiguo. Muéstranos cómo, bajo el imperio de Roma, el *logos* del derecho trascendió la discriminación cultural impuesta a los bárbaros por el *logos* de la cultura griega. Lo que la *paideia* excluía, el derecho lo logró abarcar. Luego los bárbaros germánicos invasores estremecieron la vigencia y vivencia de la ley y de la cultura. Pero al hacerlo ya se delineaba una nueva, decisiva inclusión: el abrazo cristiano del ecumene, grecorromano o bárbaro.

Religión excluyente —como todos los monoteísmos— de otras creencias, el cristianismo trajo un nuevo principio de orden, supraracial y supracultural. El *Leviathan* de Hobbes apodó al papado de "fantasma del difunto imperio romano, sentado en su tumba". Pero lo cierto es que el fantasma dio pruebas de enorme vitalidad. En el génesis del Medioevo, cuna de Occidente, el *logos* cristiano fue auténticamente *católico*, es decir, universal en su capacidad de incorporación y conexión. Quien nos lo recuerda es la moderna sociología histórica, en los estudios de Michael Mann o de John Hall. Mann presenta convincentemente al cristianismo como la respuesta a la crisis de identidad del mundo antiguo, y ve en el ideal de un orden cristiano el factor que a la vez moderó la violencia y reguló el intercambio en y entre los Estados feudales. Hall hace hincapié en la contribución de la fe al desarrollo de la economía medieval: el cristianismo era la unidad de Europa, la base consensual del crecimiento del contractualismo.

Poco a poco, en el *Discurso* de Zea, el tema de la marginación se entrelaza con el motivo de la inclusión dialéctica. Por eso, creo, su discurso no es sobre sino *desde* la marginación: un "desde" historicista: una perspectiva dinámica, un horizonte de integración. Zea subraya, en ese contexto, la preocupación tanto ibera como rusa de participar en los destinos de Occidente.

Mucho se ha escrito acerca de las dos naciones excéntricas de Europa, España y Rusia, los dos cenagales de Napoleón. Ni la una ni la otra conocieron (Rusia) o conocieron en profundidad (España) el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. Ambas tenían, históricamente, sociedades civiles "invertebradas", al decir de Ortega. Pero entre Pedro el Grande y Lenin Rusia se acercó al poder y a la técnica de Occidente. En cuanto a España, donde la laboriosa lucha de la Reconquista había tenido como efecto una considerable *islamización* de la cultura, la expansión imperial ultramarina, en cambio, llevó a la Península a occidentalizar a muchas tierras y pueblos.

Al fin y al cabo, la modernización forzada en Rusia, lo que Herzen llamaba "petrograndismo" y, del mismo modo, la política de los Austrias del otro lado del continente rebasaron la excentricidad de ambas naciones y las involucraron decisivamente en el sistema europeo.

Toynbee solía pintar a Rusia, incluso la soviética, como el producto autocrático de una civilización "bizantina", no occidental. No todos los historiadores están de acuerdo. Según Geoffrey Barraclough los valores, si no los medios, del comunismo soviético son perfectamente occidentales. Hace treinta años el emigrado Vladi-

mir Weidlé, aunque extrañando la vieja Rusia, notaba que el régimen rojo realizó dos notables avances en la historia rusa: dio al pueblo un sentido de participación en la vida nacional y puso término a la alienación cultural de la clase dirigente. Pero hasta antes de la victoria leninista Rusia ya era bien europea, sin dejar de ser, desde luego, una "otra" Europa. Reinhardt Wittram observa que, de no haber tomado los asuntos balcánicos tan en serio, de haber sido, en una palabra, más euroasiático en su proyecto nacional, el imperio de los zares habría podido evitar su caída: "la vieja Rusia pereció porque era demasiado europea". En el lenguaje de Zea, los "bárbaros" habían logrado superar su marginalidad.

El caso hispánico fue todavía más elocuente, pues la expansión ibérica fue sencillamente la ola de occidentalización más honda y abarcadora desde Alejandro Magno y el helenismo; y baste con decir, para medirla en toda su magnitud, que, durante toda la Edad Media, el Occidente había estado, como lo dijo Braudel, "saturado de Oriente". Portugal y España, los marginados cispirenaicos, fueron la dinámica de Occidente en el alba de los tiempos modernos. La marginación se había hecho vanguardia civilizacional.

Rodó pensaba que la barbarie consiste en querer ser como los otros. Pero el análisis mismo de Zea sugiere que el anhelo de alteración es la ley de la historia. Mi maestro Lévi-Strauss lo enseña: el progreso cultural es función del encuentro de culturas. Rodó pensó lo ibero contra lo angloamericano, y ahora el angloamericano Richard Morse, en su *Espejo de Próspero*, busca en lo iberoamericano la imagen especular de su cultura yanqui. ¿Será que ello hace de Morse un bárbaro, en el sentido de Rodó?...

Tiene razón Zea: hoy podríamos hablar de una barbaromanía respecto de los intelectuales nortños empeñados en descubrir y valorar la humanidad no-occidental. El *Discurso* de Zea es en gran parte una plática con el libro de Morse. Próspero ha finalmente entendido la maldición de Calibán: "¡Que caiga sobre vos la roja peste por haberme inculcado vuestro lenguaje!". El antiguo "civilizador" comienza a sospechar de su misma civilización, y añora la barbarie ajena. El marginador se margina.

Así el calibanismo de Morse venga, ochenta años después, el arielismo de Rodó. Pues el partido de Calibán no va dirigido contra Ariel sino contra Próspero. Y en realidad *cumple la misma función* que el panegírico del alado espíritu, máquina de guerra contra el angloutilitarismo, en Rodó: afirma la superioridad axiológica de la cultura ibérica, más humana y cordial, más lúdica y sociable, que su hermana angloamericana. Como el insípido elogio

etnocéntrico de Rodó, la autocrítica cultural de Morse nos llena de autocomplacencia.

Morse tiene una visión bastante positiva de la "terca matriz de pensamiento y sentimiento" de la cultura social ibérica: la noción "tomista" de un Estado orgánico, jerárquico pero armónico. Es cierto que ese cálido holismo, lejano del Estado mecánico de Hobbes y de Locke, se inclina más hacia el populismo que hacia la verdadera democracia. Sus versiones de izquierda son más rousseauistas que favorables a la política de clases. No importa: en opinión de Morse, eso es mejor que el atomismo social de la democracia yanqui, que él describe con disgusto casi marcusiano. En definitiva, *El Espejo de Próspero* no espera mucho del principio demoliberal en América Latina. Morse cierra la parte histórica del libro persuadido de que la matriz criptotomista de nuestra cultura política logrará persistir. Sin embargo, comenta, "cabe esperar que la mezcla de la cultura política ibérica con el rousseauianismo (léase: con el populismo, JGM) llene las aspiraciones humanistas occidentales más plenamente que el injerto del marxismo en la tradición nacional rusa o que la mezcla angloatlántica de liberalismo y democracia".

Como todos nosotros, siento una sincera admiración por los estudios históricos del profesor Morse, un *gentleman scholar* a quien Latinoamérica, y Brasil o México en particular, tanto deben. *El Espejo de Próspero* contiene varias páginas de oro, sobre todo al caracterizar la especificidad de la modernidad hispánica en el siglo XVI. Capitalizando interpretaciones revisionistas (p. ej., José Antonio Maravall), Morse rechaza la idea simplista de una España reacia a lo moderno. La modernidad tenía más de una cara y lo que hizo Iberia fue optar por un camino muy distinto del norteño. Además, durante toda una época, entre 1470 y 1560, la de Nebrija, Vives, Cisneros, Vitoria y Suárez, dio pruebas de notable tolerancia e intensa experimentación intelectuales.

Morse sabe ser muy iluminador en cuanto al pasado ibérico, metropolitano o colonial. Pero debo confesarme algo menos entusiasta con respecto a sus interpretaciones del presente. Primero habría que cavilar sobre su método. La búsqueda de matrices ideológicas transepocales no es, en principio, ilegítima. Y por otro lado el mismo Morse advierte contra las explicaciones panculturalistas. Pero de hecho *El Espejo de Próspero* está construido sobre la idea de una cultura política cuya *forma mentis* fue elaborada por la España filipina y no obstante perdura hasta hoy. Al rechazar las dos revoluciones mentales modernas, la religiosa y la científica, ciencia y conciencia, el mundo ibérico se habría inmunizado con-

tra "sus resultados lógicos", el utilitarismo y el individualismo, que el resto de Occidente internalizó. Aclaremos: nuestro *ethos* sigue siendo premoderno —y qué bueno que así sea, se apura Morse a añadir, pues con eso escapamos al triste mundo desencantado, a la *waste land* moral de la alta modernidad.

Es una conclusión muy halagüeña para nosotros, iberoamericanos. Bárbaros en la modernidad, no tendríamos que preocuparnos: si lo somos es porque nos mantuvimos humanos. Quizás, como el campesino de Gogol, somos seres de poca luz, pero estamos llenos de calor . . . He aquí el arielismo: nada tiene de malo el mundo ibérico; mala es la modernidad, por fea y deshumana. . .

Ayer quienes notaban nuestros fracasos en materia de liberalismo y democracia los atribuían —como lo hizo Cosío Villegas respecto de la Reforma— a la falta de determinadas premisas socioeconómicas de la libertad. Así también Piotr Struve, el gran liberal ruso, veía con pesimismo las posibilidades de la libertad en su tierra, ya que la *intelligensia* no la apreciaba y los *mujiks*, inmensa mayoría de la población, no tenían ninguna experiencia en la propiedad.

Al parecer, ahora ya nos podemos ahorrar ese tipo de correlación. Ya no hace falta apuntar el déficit de bases sociales para el florecimiento de la libertad. Nosotros, se sugiere, no servimos para la democracia porque todavía traemos dentro de la cabeza el sano antiindividualismo de nuestros abuelos. El tomismo no es ideal, pero mil veces el tomismo antes que el atomismo de la cultura moderna. Tal es el mensaje dirigido al Sur por Richard Morse.

Pero la misma insuficiencia sociológica de ese culturalismo revela que la antimodernidad iberoamericana es para Morse menos una realidad que una alternativa sentimental a la cultura que él, como su querida escuela de Frankfurt, cordialmente detesta, es decir, la moderna cultura de masas, la sociedad de consumo.

La realidad es, creo, un poquito distinta. El paisaje moral de Latinoamérica en la actualidad se halla mucho más cerca del mundo desencantado de lo que Morse está dispuesto a admitir. Se trata más bien de una situación de transición, donde varios valores tradicionales (algunas "tercas matrices") van siendo socavados por el impacto corrosivo del progreso desigual y de la modernización vigorosa, aunque incompleta y distorsionada. Y en ese limbo cultural, sólo la modernidad parece ofrecer una promesa de reintegración psicológica.

Nuestro pasado lejano fue testigo, en un contexto mucho más dramático, de una experiencia reintegradora similar. Pues tal fue lo que hallaron los indios, luego del trauma de la Conquista, en

el catolicismo misionero. "Por la fe católica, escribe Octavio Paz, los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en el mundo". En esa fecunda aculturación nació lo que el indio occidentalizado Ignacio Altamirano, en su edad madura, bautizó "igualdad ante la Virgen" (de Guadalupe, desde luego). Latinoamérica todavía espera quien haga por ese democra-tismo religioso, de tanta raigambre en países como México, lo que un Gilberto Freyre hizo por la cultura del mestizaje en la antigua sociedad patriarcal brasileña: su inventario e interpretación.

Zea nos recordó la fecundidad de la dialéctica exclusión/integración en el cristianismo antiguo. En la cristianización del Nuevo Mundo parece haber pasado algo por el estilo. Como lo dice de manera excelente Octavio Paz, el catolicismo era una religión vieja en España pero nueva —nueva y creadora— en América. A Spengler le impresionaba mucho la vitalidad cultural de la Contrarreforma. ¿Acaso es posible dejar de reconocerla frente a la arquitectura de la Nueva España? La verdad es que, en el centro-sur de México ocurrió muy pronto lo que Enrique Florescano, en ese libro admirable que es *Memoria Mexicana*, describe como "pulverización de la memoria étnica" indígena. Sometidos a una triple separación, territorial, jurídica y económica, suprimida su escritura y abolidos sus calendarios, arrojados a la imposibilidad de articular mensajes con contenidos autóctonos de alcance más que puramente local, mexicas y zapotecas cesaron de hablar de sus naciones en cuanto tales, mientras todo un foso se cavaba entre su pasado y su presente.

En ese foso penetró la energía mítica del catolicismo evangelizador. Su fertilidad culmina en la elaboración criolla del culto guadalupano, poderoso mito de sacralización de la patria, ya en pie alrededor de 1600. La interpretación del milagro de la Virgen del Tepeyac por el criollo Miguel Sánchez inaugura una matriz nativista de enorme resonancia y largo futuro. El guadalupanismo se hace fulcro de un catolicismo criollo que, aunque sin enardecerse en un sentido mesiánico-milenarista, preside, principalmente en manos de los jesuitas, devotos guadalupanos, a una considerable mexicanización del cristianismo, "traduciendo" varios mitos indígenas al rito romano.

Simultáneamente con la generalización del guadalupanismo, o sea, hacia fines del segundo siglo colonial, surge en México una gran novedad en materia de ideología criolla: el encomio del pasado precolombino. No hay nada de parecido en el criollismo sudamericano, ni siquiera en Perú; ahí, la regla fue el total alejamien-

to de las élites criollas con respecto al elemento prehispánico. Pero en México, ya antes de 1700, autores como Juan de Torquemada y Carlos de Sigüenza y Góngora comparan el imperio azteca con la antigüedad clásica —elogio máximo en la pluma de humanistas. En el siglo siguiente un jesuita, Clavijero, hará de ese tema la base de su refutación de la historiografía ilustrada europea, que en la *Historia de América* de Robertson (1777) había considerado bárbaros a los imperios precolombinos.

Por tanto, después de haber innovado en religión, al ensanchar el mito mariano, *el criollismo novohispano creó un mito histórico* con su propia visión encomiástica del Anáhuac. Sólo hacía falta, ahora, un *mito político*. Eso es precisamente lo que cristalizará en la mente criolla tras el impacto en Iberia de la gesta de Bonaparte. La catálisis vino, por supuesto, con la crisis de la autoridad monárquica debida a la invasión napoleónica de la Península. Dicha crisis hizo revivir en el pensamiento criollo de 1808 a 1810 la idea de pacto social.

o se trataba, claro está, del contractualismo moderno de corte individualista, lockeano, sino del contractualismo *corporativo* del neotomismo ibérico del Renacimiento. Lo que los ideólogos de la proto-Insurgencia adoptaron fue el concepto de pacto de soberanía según Vitoria y Suárez, ratificado por Jovellanos y otros en la España ilustrada.

El trasfondo social del contractualismo criollo no es ningún misterio. A pesar de la alta participación criolla (salvo en las cumbres del gobierno virreinal) en el reformismo borbónico, el despotismo ilustrado de fines del siglo XVIII fue bastante perturbador para buena parte de la burguesía criolla. Como lo señala el mexicanista de Cambridge, David Brading, luego de la intensificación del dominio burocrático español promovida por las reformas borbónicas, la polémica antigachupín de la Insurgencia era inevitable, especialmente porque de dichas reformas formaba parte la campaña del despotismo ilustrado contra privilegios del clero, y del clero nativo en particular. Este sería, de hecho, el mentor y vocero de la Insurgencia. En cierto modo, se reprodujo la situación que, en las postrimerías del siglo XVII, engendrara las primeras manifestaciones de resentimiento criollo al volverse la corona contra las encomiendas, fundamento de la posición social y económica de los criollos.

El contractualismo criollo fue la respuesta política al derrumbe del poder español, seguido de su opresiva reafirmación bajo el reformismo de Carlos III. Pero lo que convirtió la recuperación criolla del concepto de pacto social en un mito político duradero fue

el hecho de que los ideólogos de la Insurgencia enmarcaran el pacto con otras dos naciones. Primero, la Insurgencia redefinió el pacto en términos de soberanía *popular*. Era esa justamente una dimensión que brillaba por su ausencia en los contractualistas del ayuntamiento (Azúcarate, Talamantes) antes del levantamiento de Hidalgo, pero que será central en el ideario insurgente y especialmente en Morelos.

En segundo lugar, la idea de soberanía popular fue ligada, en la Insurgencia, a la creencia criolla, ya mencionada, según la cual México era no sólo una nación soberana sino una *antigua* nación soberana, esto es, una nación cuya libertad era muy anterior a la Conquista. El "mito de la nación preexistente" (Florescano) precedió al Grito de Dolores, pero su energía histórica sólo sería deflagrada cuando el criollismo igualitario y mestizo de Hidalgo y Morelos lo conectara con las demandas emancipacionistas de las clases populares; y es de suma importancia tener presente que la conexión se hizo *movilizando al mito mariano* de Guadalupe. "Ni rey ni tributos": tal fue la bandera que, cubierta por el manto de la Virgen morena, "atrajo a las filas de la Insurgencia a las masas indígenas, a miles de trabajadores y desempleados del campo y de las minas, y a los curas, letrados, militares, licenciados e individuos pertenecientes a los sectores medios y populares de las ciudades". Religión, historia y política se dieron la mano en una ideología criolla potenciada hacia la transformación social.

La hondura social de la Insurgencia mexicana es única. Pero el fenómeno ideológico del "patriotismo criollo" tuvo un diámetro continental bastante amplio. Entre Clavijero y Bustamante, o entre Fray Servando Teresa de Mier y el brasileño Fray Caneca, ejecutado en 1825, se forma y se despliega en Latinoamérica un republicanismo católico que prestaba un cariz radical a la vieja cultura política organicista, ganando a veces fueros de un verdadero jacobinismo cristiano.

Ahora bien: tras esa época, correspondiente al primer tercio del siglo XIX, el alto criollismo iberoamericano, en un principio tan permeable a la historia y a lo popular, pasó a repudiar, en gran medida, esa vocación integradora. Hubo una metamorfosis en nuestro criollismo ideológico, esto es, en los valores y creencias sostenidos por capas criollas en nuestro pasado como instrumento de liberación y disociación del yugo europeo. Mi distinguido y apreciado colega, el profesor Germán Carrera Damas, embajador de Venezuela en México, acaba de publicar una importante crítica de la visión criolla en Latinoamérica. Señala el carácter estrechamente mimético y excluyente, sobre todo de los componentes indígena y

negro de nuestras culturas, de dicha visión del proceso histórico latinoamericano. Según Carrera Damas, los "fundamentos histórico-conceptuales" de la cultura criolla predominante conllevan una concepción demasiado "euro-occidentalizada de sí misma", que compromete la mayor creatividad de nuestras élites.

La posición crítica de Carrera Damas se refiere a la visión criolla en Venezuela. Mi perspectiva, en cambio, enfoca un ámbito más bien continental, dominado por la evolución del nacionalismo mexicano. La idea de base es que a medida que nos alejamos de la época de la Insurgencia, el criollismo, convertido en liberalismo, perpetra ciertas exclusiones masivas, traicionando así el potencial de integración y asimilación de la experiencia iberoamericana. Tal fue la némesis del criollismo: mientras él crecía como autonomismo nativista, como *nacional-liberalismo*, más se cerraba como invención mitogónica y como incorporación de masas. De ahí la tragedia del liberalismo clásico en Latinoamérica: su falta de anchura social. En *Los grandes problemas nacionales* (1909) Molina Enríquez, en una esquemática pero penetrante teoría étnica de las clases sociales en México, presenta a la Reforma como el triunfo de una alianza entre la clase media mestiza, urbana y ranchera, y una parte del patriciado criollo (los liberales moderados). Alianza fatal porque en último análisis su precio fue la supervivencia de la hacienda, baluarte del poder social criollo. La Reforma originaria sería plebeya y mestiza, al paso que la Independencia —que no la Insurgencia— había sido criolla y patricia.

Es cierto que el liberalismo de la Reforma, lleno de líderes mestizos y aun indios puros, no logró equipararse al fervor guadalupano y al ímpetu igualitario de los insurgentes de 1810. Pero no seamos injustos. Limitado étnica y socialmente, el liberalismo de la Reforma reanudó aquel intercambio mental e institucional con la modernidad que México había iniciado en la era de las Luces y nunca más volvió a abrazar como proyecto colectivo. Por ello el indio Juárez, si bien dijo no a Europa, dijo sí al Occidente. Otro gran liberal contemporáneo suyo, Sarmiento, en el otro extremo de Iberoamérica, también propuso caminos que todavía impresionan por su actualidad, en su espíritu si no en su forma. Sarmiento proponía, en efecto, como fórmula de construcción nacional, el binomio inmigración/educación. Pero su fórmula se deja traducir hoy muy sencillamente en nuestras dos mayores carencias: capital (físico y humano) e integración de masas.

Un siglo después de Juárez y Sarmiento, el neocriollismo latinoamericano consiste en escatimar la acumulación más veloz de capital y en mantener nuestras masas en su prolífica penuria por

medio de la perpetuación de mecanismos políticos y económicos anacrónicos e improductivos, salvo en lo que respecta a la protección de élites corporativistas y otros grupos parásitos. Es la ideología del cerco y del cierre, el nacionalismo como defensa del rezo.

En su historicismo protestante, Hegel veía a Iberia como una pareja de naciones "hacia afuera", ineptas para la profundización de la conciencia, el principio vital de la cultura moderna. Pero de hecho Iberia, con su expansión talásica, inauguró la dinámica de los tiempos modernos. Ojalá sus hijas puedan a partir de ahora asumir el genio de la exteriorización, que hoy ya no se llama conquista sino comercio. No falta quien piense que para ellas la ruta de la prosperidad pasa por el ingreso en el club de los *trading states* —de los Estados comerciales. Una vez más, la permeabilidad y la integración son la clave del éxito histórico.

Si la historia es un tejido de rupturas e integraciones, la historia de las colonias ibéricas tiende a ser el superlativo de esa dialéctica. Hoy día, en Latinoamérica, la ruptura con el peso del pasado significa la superación de un complejo condicionante: *el Estado patrimonial, el capitalismo periférico y las modernizaciones sucursales*. Pero la triple, inevitable ruptura sólo resultará armónica si viene acompañada por una mentalidad resueltamente moderna y no por una reedición atávica de nuestra matriz mental premoderna, orgánico-jerárquica.

En nuestras sociedades urbanizadas e industrializadas, el pluralismo, antes que ser un ideal, es una tendencia real. La diversidad de los individuos y de los grupos sociales ya es hoy mucho más sustancial que antes. ¿Cómo suponer que sigamos prisioneros de una ideología anacrónica? ¿Acaso el patrimonialismo y el precapitalismo no padecen entre nosotros de una creciente falta de legitimidad? En vano acusamos al Estado y a la economía: los verdaderos blancos de las fuerzas del progreso —del desarrollo auténtico y no de la hinchazón desarrollista— no son ellos, sino el Estado *patrimonial* y la economía *subcapitalista*.

Voy a explayarme por un segundo en el punto del capitalismo. Pierre Vilar llamó una vez a la expansión española del siglo xvi "el grado supremo del feudalismo". Tanto en la Conquista como en la Reconquista, los españoles siguieron un estilo feudal: ocuparon las tierras, subyugaron a los habitantes y robaron sus riquezas. Obviamente, señala Vilar, ésta no fue la forma de abrir el sendero a la inversión capitalista.

Se ha notado que cuando los españoles fueron al Nuevo Mundo dejaron una sociedad aristocrática de terratenientes. ¿Podría ser

del todo sorprendente que una vez que llegaron se convirtieran en arrebataadores de tierras, creando haciendas familiares en un mundo lleno de grandes extensiones de tierra y de trabajadores fácilmente dominados? Por lo tanto los indios se convirtieron por así decirlo en servidumbre de las encomiendas. En las palabras de Harvey Kaye, sobrevino un señorialismo permanente, si no un feudalismo estricto. En cuanto a la vida después de la Independencia, la verdad es que, mientras la mayor parte de los precios de las manufacturas disminuyeron constantemente en el siglo XIX, los precios de los productos agrarios subieron, asegurando así normalmente una alta rentabilidad al sistema de hacienda.

Después de estos básicos recordatorios históricos, regreso a mis dos villanos, el Estado patrimonial y la economía subcapitalista. Ambos son, por supuesto, ramales del pasado señorialista. Pero hace mucho que ambos perdieron su eficacia social y económica. La crisis de nuestra "década perdida" bien lo demuestra. Ahora bien, en una sociedad día tras día más moderna, la legitimidad, si bien no se reduce a la eficacia, depende crecientemente de ella. El poder se desacraliza, mientras las masas, al igual que las élites, empiezan a asumir una actitud de cobranza pragmática, y no más de deferencia *a priori* hacia las autoridades e instituciones. En esas circunstancias, legitimidad y eficacia pasan a mantener una relación simbiótica. Pero en el capitalismo avanzado la misma complejidad de la división del trabajo y la sofisticación de la economía internacional rebasan de lejos la capacidad operativa del Estado neopatrimonial y de la economía semiestatal. La vieja fórmula de la legitimidad caduca.

Desde luego, las crisis de legitimación, en Iberoamérica, no nacieron con las tensiones actuales. Bajo el duradero binomio patrimonialismo/subdesarrollo Latinoamérica independiente sufrió casi siempre una carencia de legitimidad. Pues la legitimidad, nota Gellner, es la soberanía recordada con tranquilidad; y por mucho tiempo nuestras jóvenes naciones no lograron ejercer la soberanía gran cosa, ni dentro de sus territorios ni en la arena internacional. El Chile portaliano, Brasil en el Segundo Reinado, Argentina bajo el "orden conservador", eran más bien excepciones, islas de estabilidad en un continente pobre, turbulento y vulnerable. Otra isla, por supuesto, fue México en los primeros decenios del Porfiriato. En el primer siglo de la autonomía, por lo tanto, era natural que nuestra vivencia ideológica del problema de la legitimidad se tradujera en términos de *identidad* —una cuestión que sería más adelante superdimensionada no por nuestros nacionalismos en sí, sino por las mitologías construidas en su nombre.

El déficit de legitimidad lo vivíamos como una duda sobre nuestra propia identidad. De ahí la abrumadora importancia que tuvo, por tanto tiempo, el tema de la raza en nuestros discursos de autointerpretación nacional o continental. Por su visibilidad social tanto como por su carga emotiva, la raza era una materia mítica perfecta para el drama de la identidad iberoamericana. Sólo en unos pocos casos la teoría de la raza se alejaba del mito cientifista para captar resistencias o evoluciones reales, como en el descubrimiento del *sertanejo* por Euclides da Cunha o la sociología agraria de Molina Enríquez, donde se usaron conceptos raciales para identificar relaciones de poder dentro de la estructura social.

Insisto: porque sólo teníamos una legitimidad precaria, en cuanto estaba basada en una soberanía tenue, solíamos dramatizar los dilemas de nuestra identidad. Ahora, en cambio, con nuestros Estados, si no nuestros regímenes consolidados y nuestro proceso de *nation-building* muy avanzado, ya disponemos de la distancia histórica necesaria para identificar y desmitificar los actores y factores del psicodrama de la identidad latinoamericana.

La ventaja de las perspectivas "hegelianas", como las abiertas por la reflexión histórica de Zea, es la claridad con que iluminan el problema, también muy hegeliano, del *nivel* histórico. Para expresarlo con franqueza: ¿Cuál es nuestro nivel, en Iberoamérica, hoy? ¿Quedamos en el eslabón del *state-building*, como tantas otras naciones más jóvenes, o más bien ya penetramos en un nivel "histórico-ibero", es decir en una *reprise* creadora del atrevimiento talásico de nuestros ancestrales ibéricos, iniciadores geoculturales de la aventura de la modernidad? No lo decidiremos solos pero tampoco se lo decidirá por nosotros.

En resumen, ¿qué nos dicen los rasgos principales de nuestra experiencia histórica? Que venimos de una doble herencia ibérica. Una experiencia marcada, sin duda, por una alta dosis de asimetrías sociales y autoritarismos políticos —el legado del señorialismo y del patrimonialismo. Pero una experiencia, también, señalada por una gran capacidad de integración cultural. Una herencia, pues, al mismo tiempo de desigualdad y de mezcla, de exclusión y de integración. Mi tesis es que, en su conjunto, nuestras sociedades criollas desde la Independencia no supieron llevar la dinámica de la integración al plano social. Por ello tenemos ahora a la integración como reto histórico de Latinoamérica. Pero el mismo reto de la integración se compone a la vez de dos preguntas y respuestas. ¿Qué debemos integrar? —nuestras masas, en el confort, la ciudadanía y la dignidad. ¿A qué debemos integrarnos? —a la econo-

mía-mundo, factor de prosperidad y desarrollo. Y para ambas cosas, desde luego, son necesarias instituciones modernas.

No somos una antítesis de Occidente ni una alternativa para lo moderno. Somos una larga, original *modulación* de la cultura occidental. Hijos de la violenta codicia de Europa, hemos sido también la encarnación de sus mejores aspiraciones sociales y humanas. Cuando en 1805 Bolívar, acompañado de su tutor Simón Rodríguez, hizo en el Monte Sacro, en Roma, el juramento solemne de liberar América, expresó la esperanza de que la libertad, tantas veces vencida en Europa, fuese victoriosa en el Nuevo Mundo, siguiendo el curso de la civilización, que marcha siempre hacia el Oeste. Bolívar, lo mismo que Hegel, abrazaba de ese modo el viejo mito heliodrómico: la marcha de la civilización, como el sol, camina hacia el Occidente. Lo que concretizó ese mito histórico-filosófico fue, desde luego, la modernidad. En el "raptó de Europa", para utilizar la preciosa imagen de Díez del Corral, los pueblos no occidentales empezaron a robar a Occidente la cultura moderna. En eso todavía estamos —sin ninguna vuelta discernible en el horizonte del porvenir. Sólo que nosotros, iberoamericanos, no tenemos por qué sentirnos raptóres o raptados. Al contrario: nuestro trayecto es la misma trayectoria de Occidente. *Somos el otro Occidente*: condenados a mediar entre Norte y Sur, geocultural y económicamente, nuestro destino no es resistir a la modernidad. Es, simplemente, modularla.

BIBLIOGRAFIA

- Brading, David, *Mito y Profecía en la Historia de México*, México, Vuelta, 1988.
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1966, tomo 2.
- Bushnell, David y Macaulay, Neill, *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, 1988.
- Carrera Damas, Germán, *El dominador cautivo: ensayos sobre la configuración cultural del criollo venezolano*, Caracas, Grijalbo, 1988.
- Cosío Villegas, Daniel, *Historia moderna de México*, 1956, tomo 3.
- Diez del Corral, Luis, *El rapto de Europa: una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 1958.
- Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana: ensayo sobre la reconstrucción del pasado*, México, Joaquín Mortiz, 1987.
- Gellner, Ernest, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, 1974.
- , *Plough, Sword and Book: the structure of Human history*, Londres, Collins Harvill, 1988.
- Hall, John A., *Power and Liberties: the causes and consequences of the rise of the West*, Oxford, Blackwell, 1985.
- Halperin Donghi, Tulio, *The Aftermath of Revolution in Latin America*, New York, 1973.
- Harris, Nigel, *The End of The Third World: newly industrializing countries and the decline of an ideology*, Harmondsworth, Penguin, 1986.
- Kaye, Harvey, "Barrington Moore's paths to modernization: are they applicable to Latin America?", en *Bulletin of the Society for Latin American Studies*, 28 (1978).
- Lévi-Strauss, Claude, *Race et Histoire*, París, Gonthier, 1961.
- Mann, Michael, *The Sources of Social Power, vol. 1: a history of power from the beginning to AD 1760*, Cambridge University Press, 1986.
- Merquor, José Guilherme, "Philosophy of history: thoughts on a possible revival", en *History of the Human Sciences*, 1 (1988).
- Morse, Richard, *El Espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1972.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Juspolis, 1947.
- Rosecrance, Richard, *La expansión del estado comercial*, Madrid, Alianza, 1978.
- Stein, Stanley y Barbara, *The Colonial Heritage of Latin America*, New York, 1970.
- Véliz, Claudio, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton University Press, 1980.
- Vilar, Pierre, "The Age of Don Quijote", en Peter Earle, ed., *Essays in European Economic History, 1500-1800*, Londres, 1974.
- Wittram, Reinhard, *Russia and Europe*, Londres, Thames & Hudson, 1973.
- Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.