



**El PARADIGMA Y LA DISPUTA**  
Notas para una genealogía de la cuestión liberal en México  
y América Hispánica

*El laberinto de Bolívar y la condena de Hegel*

Hace unos treinta años un historiador norteamericano empezó su clásico libro sobre el liberalismo mexicano recordando un comentario de un clérigo “culto y genial” sobre el tema: sí, todavía hay mucha pasión en eso”<sup>1</sup>. La situación no ha cambiado a pesar de los avances historiográficos, aunque se podría argumentar que los dramáticos conflictos desencadenados por la experiencia liberal a lo largo del siglo XIX justifican las polémicas que afectan todavía la historiografía y la misma memoria colectiva de muchos países. Y sin embargo quedarse con esta explicación sería aceptar una verdad a medias. Ningún juicio sobre el pasado se funda únicamente en el análisis historiográfico y en sus métodos. Los logros de las investigaciones casi nunca bajan las “pasiones”, básicamente porque estas tienen orígenes muy diferentes de los hechos que consideran. En el caso del liberalismo las polémicas siguen girando alrededor de un dilema planteado precisamente en los años de la emancipación, el mismo que todavía “apasiona” el imaginario colectivo, y que tiene a que ver con la compatibilidad o menos entre el liberalismo y las peculiares condiciones históricas del subcontinente. Lo cual desde dos siglos implica preguntarse, con más o menos énfasis, si los dilemas irresueltos del desarrollo político y civil continental no constituyen a caso una responsabilidad histórica del mismo liberalismo, algo que este modelo doctrinario no pudo resolver, o porque supuestamente no era adaptable a las sociedades hispanoamericanas o, al revés, por ser estas poco adaptables al modelo liberal.

No hay dudas que este planteamiento a veces tuvo matices puramente ideológicas, como en los casos de los conservadores del siglo XIX y de los nacional-populistas del XX, pero no es este el punto. La permanencia a lo largo de dos siglos de las polémicas sugiere más bien que estamos enfrente a algo peculiar y distinto de los

---

<sup>1</sup> C. HALE, *Mexican Liberalism in the Age of Mora 1821-1853*, New Haven, 1968, trad. Esp. México 1971, p.5

procesos políticos que plasmaron la historia del liberalismo, algo que nos puede ayudar quizás a entender mejor las “pasiones” y las dudas desencadenadas por la experiencia liberal, algo en fin que existió en el “elusivo mundo de las creencias colectiva”, como diría March Bloch, y que podríamos llamar *historia de la cuestión liberal*. Su naturaleza es la de una práctica discursiva que por supuesto vivió muy cerca de los procesos reales pero sin confundirse con ellos, por ser parte de un horizonte distinto y más amplio, a tal punto que se quedó inmutable a pesar del tiempo transcurrido y del ocaso de su objeto, el liberalismo decimonónico.

El primer protagonista de esta historia de la cuestión liberal fue no acaso Simón Bolívar. Es de sobra conocida la etapa final de su vida, más ahora después del éxito de la novela de García Márquez que en el título retoma una expresión del mismo Bolívar. Frente a los fracasos de sus proyectos constitucionales, y a la traición política de muchos de sus seguidores, para no hablar de la indiferencia de las elites locales, que literalmente le dieron las espaldas, el Libertador manifestó en sus cartas no sólo su más que comprensible amargura y decepción, sino su total y profundo desencanto hacia la cultura, la sociedad hispanoamericana, y el futuro de ambas. Quizás la expresión más terrible de esta actitud bolivariana fue la carta escrita un mes antes de su muerte, en 1830, al recibir noticias del asesinato de Sucre, cuando afirmó que 20 años de mando le habían inspirado esta reflexión: "La América es ingobernable para nosotros. *El que sirva la revolución ara en el mar...este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos colores y razas*"<sup>2</sup>. Ni se trató de un comentario ocasional. Un año antes, en 1829, Bolívar había escrito unas largas y ponderadas reflexiones sobre los países de América, sus guerras civiles y sus luchas por el poder, comparando la situación del continente tras la caída del imperio español a la de Europa tras la caída del imperio romano, un evento que había traído la anarquía política y la disolución social. La conclusión fue que “no hay buena fe en América, ni entre las naciones. Los tratados son papeles, las Constituciones libros, las elecciones combates, la libertad anarquía, y *la vida un tormento*”<sup>3</sup>. Y en 1822 describió a los habitantes colombianos, por cierto muy poco adictos a la nueva constitución: “una parte es selvaje, otra esclava, lo más enemigos entre sí, y todos

---

<sup>2</sup> S.BOLIVAR, *Obras completas*, 3 voll, Caracas, 1964, III, p. 501

<sup>3</sup> *ibidem*, pp.844-846

viciados por la superstición y el despotismo”<sup>4</sup>. Un juicio no nuevo: en 1817 Bolívar recomendó a unos de sus generales la máxima punición para un grupo de oficiales desertores con el argumento “que es lo único que entienden pueblos inmorales, bárbaros y corrompidos como esos”<sup>5</sup>. Quizás la exposición más sistemática de sus ideas sobre el tema se encuentre en el *Discurso de Angostura* de 1819, ante el congreso constituyente venezolano, cuando Bolívar renunció a su poder de dictador. Apoyándose en el principio de Montesquieu que las leyes debían adaptarse al clima y al carácter de los pueblos, el Libertador renovó su tesis que tres siglos de “despotismo” habían sometido América “al triple jugo de la ignorancia, de la tiranía, y del vicio” de modo que “no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud”<sup>6</sup>.

Con mucho acierto John Lynch observó que “para Bolívar – el constitucionalista supremo – la dictadura consistía en una cura desesperada para enfermos desahuciados, en ningún caso una opción política derivada de un pensamiento político”<sup>7</sup>. Y lo mismo vale para David Brading, cuando anota como “sus [de Bolívar] comentarios para el futuro de su país se basaban en la observación de que el régimen colonial se había sostenido gracias a un temor despótico, y que ni la independencia ni la constitución habían cambiado el carácter del pueblo y la naturaleza del gobierno”<sup>8</sup>.

Estas pocas citas, entre las tantas que se podrían sacar de los escritos del Libertador, nos permiten sin embargo dibujar un primer esbozo de lo que hemos tentativamente llamado *cuestión liberal*. Su punto central es la tensión entre constitución política (como garantizar la nueva libertad política) y sociedad, que lleva en el caso de Bolívar a un juicio negativo sobre la segunda para defender la primera. La sociedad americana sería incapaz de vivir el constitucionalismo de las “nuevas libertades” a causa de una “historia moral” negativa, hija del “despotismo español”<sup>9</sup>. La actitud de Bolívar, es obvio, se explica con sus fracasos, pero los argumentos que llevaron al juicio final y negativo no eran ni nuevos ni originales.,

---

<sup>4</sup> cit. In D.BRADING, *The First America*, Cambridge, 1991, trad. esp. *Orbe Indiano*, México, 1991, p.664

<sup>5</sup> Carta de Bolívar a Piar, 18 de junio de 1817, en *Escritos del Libertador*, X, p.264, Caracas, 1964

<sup>6</sup> cit. in BRADING, p.659

<sup>7</sup> J.LINCH, *Caudillos in Hispanic World*, Oxford, 1993, trad. esp. *Caudillos en Hispanoamérica*, Madrid, 1993, p.23

<sup>8</sup> BRADING, op.cit., p.665

<sup>9</sup> vease por ejemplo la carta de Bolívar a Santander, 8 de julio de 1826, en *Cartas*, VI, pp.10-12

más bien formaban parte de un paradigma internacional, este sí nuevo (en aquel entonces), que redefino la manera de mirar a las complejas relaciones entre constitución política e histórica de un país. Un paradigma que se quedará a lo largo del siglo XIX en todo el Occidente, y según el cual la vigencia exitosa de una moderna constitución política, define la nueva frontera entre civilización y barbarie, entre libertad y despotismo. A la época de Bolívar este paradigma no se llamaba todavía “liberal” (como veremos más adelante) pero de esto se trataba. Su éxito en el imaginario occidental fue tal que sus argumentos adquirieron el estatus de verdades evidentes, inmediatamente perceptibles por cualquier observador que se consideraba parte de la “opinión pública”.

Desencantos “a la Bolívar” se encuentran bajo latitudes muy distintas y en contextos culturales muy lejanos el uno del otro. El caso de la Rusia es bien conocido, aunque se lo considera precisamente “muy ruso” y nada más, exactamente como lo de la América hispánica. Las polémicas entre “eslavófilos” y “occidentalistas”, entre Dostoievski y Turgeniev para citar los protagonistas más conocidos, giraron enteramente alrededor del liberalismo y de su mayor o menor compatibilidad con el “espíritu ruso”, y los juicios de los liberales acerca de la sociedad rusa no fueron muy diferentes de los de Bolívar. En este sentido hemos hablado de una *practica discursiva*, que además fue pintada perfectamente por el genio eslavófilo de Dostoievski en una pagina del *Idiota*, cuando un personaje desconocido luce por primera y única vez en la novela confesando no tener nada en contra del liberalismo, a parte no entender “*porque los liberales hablan mal de nuestra Rusia*”<sup>10</sup>. Con su aparente sencillez aquel personaje perdido nos ayuda a definir una primera cara de la *cuestión liberal*: la necesidad del cambio liberal se legitimó sobre la base de un juicio histórico negativo, de un “hablar mal” de la patria y de su pasado. Hay que reconocer que se trató de una practica sin precedentes, una ruptura de tal magnitud en el imaginario occidental que puede ser oportuno reconsiderar sus orígenes, evitando de inscribirlos en aquella “necesidad histórica” con la cual la misma practica pretendió legitimarse.

Un dato parece bastante evidente. La cuestión liberal es hija del art. 16 de la Declaración de los Derechos de 1789: “Una sociedad que no asegura la garantía de los derechos, ni la separación de los poderes, no tiene constitución”. Fue esta no

---

<sup>10</sup> cito la edición italiana de la B.U.R., Milan, 1954, 2 voll. Vol II, p.241

sólo una declaración de un principio jurídico considerado estratégico para el futuro de *cualquier sociedad*, sino también una clave para evaluar el pasado, y *cualquier pasado*. Un código para evaluar el triunfo, *cualquier triunfo*, de la nueva forma de gobierno sobre el doble “arbitrio” de los siglos pasados: el de los reyes y el de los cuerpos privilegiados. La Declaración se transformó de inmediato en una nueva categoría con una carga epistemológica fuertísima, y con vínculos irrenunciables : antes de 1789 el dominio de lo “irracional” en la forma del despotismo, y después la única forma “racional” de gobierno en pos de la libertad. Nada mejor de “Antiguo Régimen” defino aquel antes, y su historia fue leída y canonizada como la de una resistencia y de una preparación al 1789. En fin, el triunfo de la nueva idea de Derecho no se legitimó sólo a partir de la Razón ilustrada del siglo XVIII, sino también, y quizás más, sobre una nueva idea de “razón histórica” plasmada por los acontecimientos revolucionarios, sobre un *antes* y un *después* necesarios el uno al otro, que redefinieron el sentido del tiempo, y *de cualquier tiempo*. El Derecho y la Libertad modernos fueron imaginados no sólo racionales sino *históricamente racionales*, lo cual legitimó la nueva practica de llamar en juicio las historias particulares de los países frente al tribunal de la Historia Universal. Vale la pena observar que en Europa esta práctica discursiva fue compartida a lo largo del siglo XIX por liberales moderados y radicales, por monarquistas constitucionales, por republicanos y por socialistas, es decir que no identificó posiciones ideológicas particulares sino el campo de la misma modernidad política, un dato que explica el éxito inmenso de la Grande Revolution a pesar de sus “excesos”.

Sin embargo, en el caso de la América Hispánica la cuestión liberal tuvo una doble genealogía: el paradigma constitucional-historicista se articuló con la que Antonello Gerbi defino hace más de 60 años, en una obra clásica, *La Disputa del Nuevo Mundo*<sup>11</sup>. Gerbi tuvo el gran merito de demostrar que la famosa condena de Hegel acerca de la “inferioridad” americana no fue un accidente incurable, como pensaron unos grandes interpretes del filosofo alemán, Croce y Ortega entre otros, sino que representó el desarrollo coherente de una Disputa que involucró buena parte de la cultura ilustrada a partir de la *Histoire Naturel* de Buffon (1761), la obra que sentó las bases de la moderna ciencia de la naturaleza y que teorizó la “deformidad” física de América. Por supuesto no fue la primera vez que se habló en

Europa de la diversidad americana, sin embargo ni Oviedo (1526) ni Acosta (1590) ni Herrera (1601-1615) ni Cobo (1653), para citar autores bien conocidos y leídos, nunca habían derivado sus reflexiones de una teoría sistemático-clasificatoria y fundada sobre el método lógico-formal, que fue lo que hizo Buffon. Lo más inquietante fue el éxito editorial de una obra publicada en Berlín en 1768, la *Recherches Philosophiques sur les américaines* del abad holandés De Pauw, que extendió la teoría de la inferioridad biológica de los animales americanos a los habitantes del Nuevo Mundo, y no sólo a los indios sino también a los criollos. El éxito de esta obra es por otra parte bastante comprensible si tomamos en cuenta la autoridad que después Montesquieu tuvieron las teorías climáticas para la explicación de las diferencias culturales.

La Disputa involucró toda la cultura europea y americana, hasta Jefferson, Franklin, y los jesuitas americanos exiliados en Italia tras la expulsión de 1767<sup>12</sup>. Es notorio que la obra más importante del exilio jesuítico en Italia, la *Historia Antigua de México* de F.J.Clavijero, fue redactada precisamente para atacar a De Pauw<sup>13</sup>. Hasta ahora no se ha estudiado sistemáticamente como la Disputa cruzó el Atlántico, al momento tenemos unos fragmentos sueltos pero significativos: el *Mercurio Peruano*, publicado en Lima durante el decenio de 1790 por impulso “ilustrado” del gobierno virreynal, en un análisis de la población india citó “este radical defecto del clima [...] que en el Nuevo Mundo impide la multiplicación de la especie humana”<sup>14</sup>. No tuvo que ser una nota aislada puesto que en 1806 el médico y consejero de virreyes Hipólito Unanue, criollo, afirmó polémicamente en sus *Observaciones sobre el clima de Lima*, escrito para defender la salubridad de la capital, que “los europeos, que hoy triunfan en las otras partes del globo, no menos por la energía de sus plumas que por la fuerza de sus armas victoriosas, se han erigido en tribunal y sentenciado a su favor”<sup>15</sup>. Lo más clamoroso pasó sin embargo en Ciudad de México en 1771: nada menos que el arzobispo de la capital

---

<sup>11</sup> A.GERBI, *La Disputa del Nuovo Mondo*, Napoli, 1955, 1983 (2) trad. esp. *La Disputa del Nuevo Mundo* México 1960, 1982(2)

<sup>12</sup> vease también BRADING, op.cit. 456-500

<sup>13</sup> El título original es *Storia del Messico cavata da' migliori storici spagnoli e da' manoscritti e dalle pitture antiche degli indiani*, edita en Cesena, la ciudad italiana del exilio de todos los jesuitas americanos, en 1780-84, y val la pena señalar que la obra tuvo de inmediato cinco ediciones mexicanas, tre inglesas y una francesa. Otras obras anti-de Pauw fueron las del jesuita ecuatoriano Juan de Velasco, *Historia del reino de Quito*, 1789, Quito, 1946, 3 voll; y la del jesuita chileno Juan Ignacio Molina, *Historia geografica, natural y civil del reino de Chile*, 1782-1787, Londres, 1809.

<sup>14</sup> BRADING, op.cit., p.282

Lorenzana (prestigioso exponente de un catolicismo cercano al jansenismo) envió un informe secreto, que no se quedó tal, a la Corona para sostener la tesis que los criollos no tenían derecho a los cargos por ser naturalmente “abatidos”, provocando la reacción del cabildo que, a nombre del reino de la Nueva España, por ser su *cabeza*, envió a la Corona una *representación* para protestar y reivindicar sus legítimos derechos al autogobierno<sup>16</sup>. Una protesta reiterada en 1792, para defenderse de un ataque similar del arzobispo Núñez de Haro, y en 1813 tras un informe del Consulado de Comercio de la Ciudad de México a las Cortes de Cádiz argumentando nada menos en contra de la inclusión de los criollos al nuevo derecho de voto liberal, una propuesta que escandalizó todos los diputados gaditanos<sup>17</sup>.

Sería equivocado pensar que la Disputa fue dominante en la cultura colonial, pero sí introdujo unas fisuras en el antiguo sistema identitario de la composita Monarquía Católica. Ahora, en la época ilustrada, ser americano suponía a veces una ubicación distinta y peor que en el pasado, y no sólo en el ámbito discursivo. Más porque con Carlos III empezó la “reconquista” de América, una empresa que todavía divide a los historiadores en cuanto a sus logros efectivos, aunque dos datos son indiscutibles. El primero fue la expulsión de los criollos de los altos cargos de las Audiencias comprados a lo largo del siglo XVII y XVIII, y el nombramiento de “hombres nuevos”, todos peninsulares, en la cúspide de una institución controlada al 75% por americanos hasta aquel entonces<sup>18</sup>. El segundo fue la naturaleza colonial moderna del proyecto de “reconquista”, que por cierto nunca fue teorizado oficialmente por varias razones, no última los contrastes entre los mismos hombres de gobierno tras la muerte de Carlos III. Pero no hay duda que algo, y quizás no poco, había cambiado en la forma de pensar y percibir las identidades que hacían parte de la Monarquía.

---

<sup>15</sup> *ibidem*, p.485

<sup>16</sup> *R epresentación que hizo la ciudad de México al rey D.Carlos III sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de beneficios y empleos de estos reinos*, en J.E. HERNANDEZ Y DAVALOS (ed.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, México, 1877, vol.I, p. 427-55

<sup>17</sup> Para la primera vease L ALAMAN, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, 1850, 5 voll., 1,p.13; por la segunda Archivo General de la Nación (México), Historia, vol. 347, exp. 4

<sup>18</sup> vease el conocido estudio prosopografico de M.A.BURKHOLDER y D.S.CHANDLER, *From Impotence to Authority. The Spanish Crown and the American Audiencias. 1687-1808* , Columbia, 1977, trad. esp. *De la impotencia a la autoridad*, México, 1984

Lo que en buena síntesis queremos señalar es la profunda ambigüedad de lo que se sigue llamando la Ilustración hispánica, que por una parte promovió lo más positivo de sí misma, como por ejemplo la difusión oficial del pensamiento napolitano, desde Vico hasta Filangieri, por la otra lo negó, como en el caso ya citado de los cargos: nombrar a peninsulares para las Audiencias fue anteponer el principio tradicional de prelación por sangre (en este caso el nacimiento en España) al nuevo de la meritocracia (impulsado por la monarquías ilustradas). En otras palabras negar en América lo que en España permitió a los Floridablanca, a los Campomanes, a los Galvez, lograr lo que lograron ser a pesar precisamente del nacimiento o de la fortuna familiar. La generación de la independencia pudo así construir una exitosa imagen histórica del gobierno “despótico” español a lo largo de tres siglos, supuestamente responsable de los males denunciados por Bolívar, a pesar que la realidad fue algo distinta: hasta Carlos III los criollos tuvieron más poder que los peninsulares, así que el “dispotismo” fue sólo la experiencia de la última generación colonial. Para nuestro tema este punto es bastante importante porque nos señala cuánto la originaria Disputa dieciochesca acerca de la naturaleza se haya paulatinamente mezclada con el nuevo paradigma “historicista” que fue uno de los pilares de la cuestión liberal. En fin de cuenta la polémica sobre los cargos al final del siglo XVIII no era nada nueva, remontaba al siglo XVI como es bien sabido, y sus argumentos por más de dos siglos habían apelado al derecho de gentes, una doctrina que no sólo tuvo plena vigencia en Occidente hasta bien adentro del siglo XIX, sino que reconoció siempre el derecho al autogobierno de los “naturales” de un país. ¿Por que entonces cambiaron los fundamentos de la cuestión?

Le pregunta suene quizás retórica pero quiere señalar que la Ilustración se difundió en la América junto a la Disputa acerca de su naturaleza (deforme por el clima), para luego acompañarse en la etapa de la emancipación con una nueva Disputa acerca de su identidad histórica (deformada por el despotismo). Una diferencia llamativa entre las dos fue que los interpretes de la primera fueron exclusivamente europeos, mientras que en el caso de la segunda hubo también americanos, y de la talla de un Bolívar. El otro punto es que la sintaxis de esta segunda práctica discursiva, que dio origen a la cuestión liberal, era parte de un imaginario mucho más amplio del americano, que tuvo en Hegel su exposición más sistemática.



Como es bien sabido, para el Hegel de la *Philosophie der Geschichte* (1822-31)<sup>19</sup> el movimiento de la Historia de Este a Oeste (Asia-África-Europa) ponía el Nuevo Mundo como doblemente nuevo, en el tiempo geográfico y en el político, aunque con un futuro “civilizado”. Sin embargo, al considerar las dos Américas Hegel introdujo una antítesis exitosa: el Norte, a pesar de tener entonces demasiada “geografía” y poca “historia” tendría un desarrollo “europeo”, es decir “civilizado”, el Sur no. Para Hegel existía una “antítesis sorprendente”: en el Norte “orden y libertad”, en el Sur “anarquía y militarismo”, el Norte “colonizado”, el Sur “conquistado”. Estos y otros argumentos hegelianos no eran nuevos, venían de la cultura de la Leyenda Negra difundida en los países protestantes<sup>20</sup>, sin embargo totalmente novedoso y aplastante fue el enunciado, que no estructuró eventos sino una visión del mundo y de la historia, y que liquidó la gran tradición que desde el siglo XVI, por caminos muy diferentes, desde un de Vitoria, un Montaigne, hasta un Montesquieu, buscó en la variedad de las “costumbres” los criterios para clasificar las sociedades. Ahora el nuevo criterio distinguió “sólo” entre pueblos *con* o *sin* historia, y la frontera entre los dos consistió en la existencia del Estado y de su Derecho Público. Hegel lo explicó en un otro texto famoso, donde no por acaso se encuentra una de las tesis más conocidas y exitosas del filósofo alemán, según la cual la historia universal es un proceso teleológico y racional que implanta la libertad<sup>21</sup>. Sin embargo, el actor de la libertad es el Estado: si un pueblo logra tener históricamente plena conciencia de su constitución, entonces será un pueblo libre y no esclavo. Sólo a partir de esta condición se puede hacer concreto lo que la Revolución francesa había enunciado sin lograrlo. Si un pueblo no tiene conciencia de su constitución, entonces no hace parte de la Historia, se queda sencillamente afuera de la Razón y de la civilización. En la América hispánica el “reconocimiento de la libertad” se quedó imposible por efecto de la Conquista y de tres siglos de “despotismo” español, que sacrificó *ab origine* las potencialidades del “espíritu nacional” (*Volksgeist*), o sea del fundamento del Estado y del Derecho Público. En la transición entre el siglo XVIII y el XIX, la Historia como camino hacia la libertad

---

<sup>19</sup> Berlin, 1837, 4 voll., trd.it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, 1941-63, 4 voll.

<sup>20</sup> vease W.S.MALTBY, *The Black Legend in England. The Development of Anti-Spanish Sentiment 1558-1660*, Duke, 1968

<sup>21</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821, trad.it. *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello Stato*, Bari, 1987(3)

fue así concebida universal en sus valores pero excluyente en sus actores. La Historia define una nueva *polis* donde no todos los pueblos podían estar<sup>22</sup>.

Los planteamientos de Hegel fueron mucho más que una genial (y por supuesto discutible) teoría filosófica: formalizaron algo muy parecido a lo que Foucault llamó *episteme*, es decir una condición epistemológica general compartida por el imaginario común de Occidente.<sup>23</sup> El impacto en las nuevas ciencias históricas, jurídicas, y políticas, de esta forma de investigar y evaluar la relación entre desarrollo histórico y desarrollo político-institucional fue tan aplastante a lo largo del siglo XIX que se transformó en un sentido común todavía vivo. Sigue por ejemplo en pie la idea de que los grandes problemas del desarrollo hispanoamericano dependieron de una supuesta “herencia colonial”, en realidad nunca investigada como tal sino más bien enunciada como algo precisamente obvio y evidente<sup>24</sup>. Por otra parte, la historiografía conservadora católica y la nacional-populistas siguen atacando el liberalismo tachándolo de “eurocéntrico”, “extranjero” etc., culpable de no ser compatible con las “idiosincrasias” americanas, sin darse cuenta de repetir exactamente las mismas acusaciones que hace un siglo se utilizaron en el Viejo continente para el mismo efecto<sup>25</sup>. A pesar del tinte de actualidad que el así dicho “multiculturalismo” ha otorgado recientemente a estos argumentos, estamos en frente a un esquema viejo que sencillamente invierte el de la segunda Disputa sin modificar la tesis de fondo, es decir la supuesta inconciliabilidad histórica entre América hispánica y liberalismo.

### *¿Nación criolla o Nación liberal?*

Es prácticamente imposible que los textos hegelianos fueran leídos en la América de la época, y entonces ¿cómo explicar el éxito intelectual de unas argumentaciones

---

<sup>22</sup> *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (la historia del mundo es el tribunal del mundo): esta celebre expresión de Schiller fue utilizada por Hegel para definir su concepción de la historia. Sobre este punto vease C.GINZBURG, *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Torino, 1991,p.9

<sup>23</sup> La definición de *episteme* en M.FOUCAULT, *Le mots et le choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966

<sup>24</sup> un ejemplo: en los años Setenta del siglo XX fueron exitosas las así dichas “teoría dependencistas” en historia económica Las tesis de un continente latinoamericano subdesarrollado desde la Conquista, por efecto de la misma, nunca se apoyaron en investigaciones rigurosas y confiables sino en un esquema muy simplista, que consistió en antedatar la condición continental de los años ‘50-60 (del siglo XX) pintandola con un aparato teórico-histórico pseudo-marxista. Para una visión crítica vease R.ROMANO, *Opposte congiunture. La crisi del Seicento in Europa e in America* Padova, 1992.

que ponían en tela de juicio no sólo al “despotismo” español sino a la identidad histórica del continente? ¿Sobre cuál percepción se consolidó en América el nuevo *episteme*?

No hay que olvidar que hasta la emancipación existió una tradición identitaria criollo-americana, la que Brading ha llamado “patriotismo criollo”, bien arraigada en el imaginario local, fuertemente positiva hacia el pasado, autonomista en lo político sin nunca desembocar en el independentismo, una tradición en fin no muy diferente de la que existió en las colonias norteamericanas en cuanto a capacidad de crear nuevas identidades. Sin embargo, mientras que en el Norte los lenguajes de la emancipación no rompieron con los de la tradición en el Sur la fractura se dio. No parece que este punto sea inscrito al momento en la agenda de los historiadores, así que no hay manera de ofrecer una explicación sólida, pero sí es posible llamar la atención sobre este tema recordando con un caso bastante conocido, el de fray Fernando Teresa de Mier, intachable combatiente por la independencia de México, analista lucido de los dilemas del proceso, y gran polemista como atestigua el conjunto de su obra escrita. La más importante fue sin duda la *Historia de la revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac*, escrita en 1813 para defender, en contra de la imposición de la carta gaditana, la existencia de una constitución histórica americana con el argumento que “nunca fueron, Señor, las Américas españolas colonias en el sentido de la Europa Moderna”<sup>26</sup>. En la obra no faltaron los ataques en contra del “despotismo” español, pero en un sentido decididamente opuesto al dominante: América tenía su identidad históricamente positiva ( nunca fue una “colonia”) y necesitaba sólo de la libertad moderna para seguir existiendo. Y sin embargo esta lectura de la emancipación no tuvo éxito en los medios liberales, a pesar de ser perfectamente compatible con el constitucionalismo moderno, como muestra la participación destacada de fray Servando al constituyente mexicano de 1824.

Un punto sin embargo merece atención: fray Servando no aclaró cual era concretamente la constitución histórica de la Nueva España. Podría parecer una falla de nuestro autor si no supiéramos que el mismo problema se dio también en

---

<sup>25</sup> en Italia el liberalismo fue acusado de ser “filo-francés” o “filo-inglés”, “antipatriótico” en pocas palabras. Lo mismo que en la ya citada Rusia de los zares, y hay muchos más ejemplos que se podrían recordar.

<sup>26</sup> Esta cita es de una de las “Cartas de un Americanos”, publicada en *El Español*, el 11 de noviembre de 1811, que está a la base del texto de 1813

España entre 1808 y 1812<sup>27</sup>. El planteamiento originario de Jovellanos acerca de la existencia en la Monarquía Católica de una constitución histórica al estilo inglés, susceptible de ser reformada modernamente sin caer en las “abstracciones” y “excesos” a la francesa, se quebró frente a la existencia de una pluralidad de leyes fundamentales no sintetizables en una nueva y única carta liberal. ¿La naturaleza “composita” de la Monarquía impidió una solución “a la inglesa”? Quizás el problema sea mucho más complejo pero esta fue la argumentación de los liberales españoles. Así que “ni antes ni después de 1812 el sentido del tópico (leyes fundamentales) es unívoco y siempre da la impresión de ocultar más de lo que expresa, como si se tratase de una fórmula elusiva, cómoda para iniciados pero de hecho ambigua por su pluralidad de sentidos”<sup>28</sup>. Y de hecho la carta gaditana, a pesar de las reiteradas declaraciones del famoso *Discurso preliminar* de Argüelles, no tuvo mucho a que ver con el constitucionalismo histórico.

Sin duda la fórmula ocultaba una cuestión que en la península y en casi toda América sería de la más conflictivas por más de un siglo, es decir la desamortización de los bienes eclesiásticos y la supresión de los fueros correspondientes (algo que en Inglaterra no existía desde la época de Enrique VIII) y que dio casi necesariamente una tinta “roja” y “jacobina” al liberalismo hispánico y al americano. Pero es también cierto que en América el constitucionalismo histórico fue una opción imposible.. En Cádiz fue dominante el argumento que las “antiguas libertades” hispánicas se habían acabado con Carlos V y la derrota de los comuneros de Castilla. Parece curioso, y sin embargo la época de máximo esplendor de la Monarquía Católica fue un referente negativo para la gran parte de los diputados gaditanos. Las libertades antiguas “a la inglesa” se quedaron así en un Edad Media remota, difícil en la práctica de reivindicar para sustentar las libertades nuevas. Sin embargo el tema se quedó en el imaginario español a lo largo del siglo XIX, más aún porque en toda Europa el *Nation-state-building* liberal buscó sus fundamentos en un pasado de libertades míticas pero necesarias para hacer parte de la Historia.

---

<sup>27</sup> vease el excelente estudio de F. TOMAS Y VALIENTE, *Genesis de la constitución de 1812. De muchas leyes fundamentales a una sola constitución*, en “Anuario de Historia del derecho español”, tomo LXV, 1995, pp.13-125. El mismo autor aclara que el termino “constitución histórica” equivale a “ley fundamental”.

<sup>28</sup> Ibidem, p.17

También para los americanos el “despotismo” había empezado con Carlos V, sin embargo por obvias razones cronológicas el idioma de la emancipación no pudo reivindicar una libertad precedente a la conquista. A partir de los últimos años del siglo XVI el patriotismo criollo había celebrado el pasado prehispánico para que los nuevos dominios fueran considerados “reynos” al igual que los demás de la Monarquía, pero nadie después de 1808 se atrevió a identificar en aquel pasado una libertad. La crisis de la Monarquía católica puso así a desnudo la fragilidad del imaginario criollo y lo dejó sin otra opción que la Disputa y sus paradigmas: como sostuvo Bolívar, América *nunca* conoció la libertad.

La quiebra del patriotismo colonial tuvo consecuencias que merecen atención. La más trascendente fue que las clases dirigentes liberales decimonónicas encontraron mucha dificultad en consolidar un imaginario de la Nación adecuado a sus proyectos. En los últimos años otras historiografías han justamente llamado la atención sobre este punto<sup>29</sup>. Sin embargo el planteamiento implica investigar no sólo las estrategias discursivas practicadas sino también la arqueología de los materiales empleados. Precisamente la Edad Media dio al romanticismo político europeo una cantidad enorme de materiales para consolidar la idea que la lucha por las modernas libertades tenía un origen antiguo<sup>30</sup>. En fin de cuenta, los éxitos populares del romanticismo político dependieron de la capacidad de convencer al nuevo ciudadano que su Nación existía desde tiempo inmemorable. Como hubiera dicho Hegel, la libertad garantizada por una constitución no era otra cosa que el “reconocimiento” de una identidad pre-existente.

Los liberales hispanoamericanos han dejado de sí la imagen de unos políticos obsesionados por la “sacralidad de la ley”, es decir por la “ilusión” que la norma jurídica de por sí pueda cambiar el mundo y construir el sujeto de la Nación a pesar de su pasado. Quizás la imagen sea algo excesiva y cruel, pero es cierto que esta actitud existió en parte como herencia de la Ilustración, y por otra parte fue la expresión de la dificultad de sentar el constitucionalismo sobre un imaginario adecuado. Para los liberales de la América Hispánica la legitimidad de las nuevas instituciones públicas dependió más de una hipotética (o forzosa) voluntad política de los ciudadanos que de una identidad histórica común. Por supuesto se publicaron muchos catecismos políticos durante la emancipación y a lo largo del siglo, y se desarrolló igualmente la nueva sociabilidad, pero hasta el

---

<sup>29</sup> en particular B.ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*. Roma, 1996.

momento no tenemos evidencias acerca de si estos instrumentos de comunicación hayan modificado la imagen del pasado colonial.

¿Cómo evaluar entonces la supuesta, y a menudo criticada, naturaleza “abstracta” del discurso liberal? El caso mexicano es quizás el más sugerente porque hubo un intento exitoso de rescatar el patriotismo criollo en el nuevo orden constitucional, intento que sin embargo fue rechazado por los liberales, por razones que merecen atención. Entre 1821 y 1827, el ex insurgente Carlos María de Bustamante publicó por entregas semanales su *Cuadro histórico de la revolución de la América mexicana*, una obra fluvial que desarrolló el esquema de fray Servando con menos rigor pero con mucha más creatividad. Bustamante contrapuntó teatralmente la crítica a las hazañas de Cortes y de Iturbide con la glorificación de Moctezuma y de Hidalgo, y lanzó así un puente entre lo prehispánico y lo insurgente planteando la existencia de una nación mexicana esclavizada durante tres siglos por los españoles y restituida a la libertad por los criollos. Los años de la publicación coincidieron con la expulsión de los peninsulares y con un clímax nativista que sin duda favoreció el éxito de la obra<sup>31</sup>, pero sus deudas con la cultura del patriotismo criollo colonial son más que evidentes.

Hay que recordar a este punto que los ex insurgentes nunca se identificaron en una posición política común. El católico Bustamante, tras la crisis de la primera república (1834), apoyó el grupo conservador de Lucas Alamán, que sin embargo rechazó la línea interpretativa del *Cuadro histórico* defendiendo una visión antitética, totalmente favorable a la idea que la nación mexicana fue creada *únicamente* por la conquista. Alamán fue un destacado político de la primera parte del siglo XIX y sin duda el más grande escritor de la época, como muestra su *Historia de México* (1849-1852), escrita precisamente en los años en que su antiguo conservadurismo antiinsurgente se volvió abiertamente antiliberal y reaccionario, hasta liderar el proyecto monarquista que, después de su muerte, llevó Maximiliano a México.

Quizás sea significativo el hecho de que ningún liberal destacado de la época publicó una historia del país. Como en otros países del continente los liberales fueron brillantes ensayistas más que historiadores de “cuadros”. El más interesante para nuestro tema es José María Fluís Mora porque, al igual que Alamán y Bustamante, fue no sólo un escritor sino también un político destacado, aunque con menos fortuna. El conjunto de sus

---

<sup>30</sup> Un excelente estudio sobre este punto es el de A.M.BANTI, *La Nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*. Torino, 2002.

<sup>31</sup> Véase H.D.SIMS, *La expulsión de los españoles de México (1821-1828)*, México, 1974

escritos representa la más coherente síntesis del itinerario intelectual del liberalismo mexicano y a la vez la muestra más evidente de sus dilemas. Como escribió Brading: “Pese a su fama de radical, prefería Montesquieu a Rousseau, admiraba a Washington y a la revolución norteamericana y condenaba los excesos de Robespierre y de los jacobinos franceses. Dentro de la tradición hispánica, estaba en deuda con Jovellanos, cuyos ensayos había publicado en México, y se basaba mucho en los escritos de Abad y Queipo para su análisis de la sociedad mexicana. En efecto Mora incorporó los principios de la Ilustración española en la ideología del liberalismo mexicano, actuando así como el eslabón esencial entre los ministros borbónicos y la Reforma”<sup>32</sup>. Además Mora compartió con Alamán, aunque más pragmática que ideológicamente, la idea que sin la conquista no hubiera existido la nación mexicana, y en cuanto a la insurgencia la consideró “necesaria pero pernicioso y destructora del país”.

En buena síntesis, Mora no tenía ninguna visión ilusoria ni de lo prehispánico ni de lo hispánico (que no fuera lo ilustrado), ni de lo insurgente, así que su reflexión se quedó sin un pasado “nacional” legítimo. La razón de este vacío del imaginario “a la Mora” es que la Ilustración española fue una enemiga declarada del patriotismo criollo, no sólo y no tanto porque unas de sus caras fue colonial en el sentido moderno, sino porque en lo religioso fue jansenista, regalista-galicana, antijesuita. No fue un caso que el sospechado autor del informe de 1771, el arzobispo Lorenzana, fue muy cerca de los jansenistas y muy en contra de los jesuitas, más de escribir una curiosa obra, la *Historia de Nueva España escrita por Hernán Cortés*, obviamente para celebrar la conquista y la España imperial<sup>33</sup>. Más en general, la Iglesia borbónica oficial, la de los altos prelados, fue enemiga de la Iglesia barroca y popular que había proporcionado al patriotismo criollo del siglo XVII los materiales para su imaginario. Los liberales mexicano, y en general latinoamericanos, compartieron con los ilustrados de la Península la profunda aversión hacia toda forma de devoción popular por considerarla “bárbara” y “primitiva”. El punto es absolutamente central para nuestro tema. El patriotismo criollo había logrado construir un puente imaginario entre lo prehispánico y lo hispánico insertando América en el esquema de la salvación, y transformando el pasado azteca en la etapa de la “gentilidad romana” del Nuevo Mundo. La evangelización fue el único y exclusivo proceso que había ubicado el indio en el mundo del no indio, y las devociones populares lo enseñaban

---

<sup>32</sup> BRADING, cit., p.700

<sup>33</sup> sobre Lorenzana vease J. SAUGNIEUX, *Les janseniste eg le renouveau de la predication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII siècle*, Lyon, 1976, pp.247-280

diariamente. En pocas palabras, la nación del patriotismo criollo no podía ser que católica y monárquica. La nación de los liberales podía ser *también* pero no *únicamente* católica y por razones bastante obvias, que cualquier liberal de cualquier país del mundo de entonces hubiera suscrito: el catolicismo podía ser hasta la única religión de la república, y en México lo fue hasta 1857, pero la lealtad hacia la constitución y el estado, lo que se define “obligación política”, no podía seguir en manos de la Iglesia porque la república liberal no era de origen divino como las monarquías. El ser republicano de la nueva nación no pudo practicar de entrada el compromiso de los monarcas liberales europeos “rey por gracias de Dios y por voluntad de la Nación”. Por cierto el compromiso no evitó los conflictos estado-iglesia pero sí logró evitar a Europa las sangrientas guerras civiles que azotaron las repúblicas americanas.

Las difíciles relaciones entre liberalismo y patriotismo criollo tuvieron consecuencias muy concretas. La devoción popular barroca no era algo circunscrito a lo religioso, como le hubiera gustado a ilustrados y liberales de la una y de la otra parte del Atlántico. El imaginario barroco siempre había sido capaz de representar los conflictos básicos de la sociedad colonial, proporcionando a los actores involucrados materiales discursivos para pensarse como legítimos protagonistas de un conflicto o, dicho en forma moderna, como sujetos de derechos. El patriotismo criollo, por ser orgánicamente vinculado al idioma religioso, siempre había tenido un arraigo popular posible, como fue evidente en la insurgencia mexicana. En la república el fenómeno se reprodujo y escapó a cualquier control amenazando el orden social. En los años de Bustamante hubo varios intentos de los pueblos indios del estado de México de invalidar las escrituras de tierras (todas las existentes) apelándose a la ilegitimidad de la conquista española, un argumento nunca esgrimido en la época colonial (a parte obviamente Las Casas). Quizás el intento más logrado se encuentre en una larga representación (25 hojas) al Congreso federal presentada en 1877 (sic) por 56 pueblos indígenas del estado de Guanajuato, que muestra con toda evidencia que tan familiar y difundida era para las comunidades el esquema de Bustamante. Ya el título del documento es significativo: *Defensa del derecho territorial patrio elevada por el pueblo mexicano al Congreso General de la nación pidiendo la reconquista de la propiedad territorial para que nuevamente sea distribuida entre todos los ciudadanos habitantes de la república por medio de leyes agrarias y la organización general del trabajo, por la serie de leyes protectoras con los fandos que se han de crear*



*de un banco de Avío*<sup>34</sup>. La Nación dibujada en el documento es india, no antiblanca, pero sí anti-española, y su esquema imaginario es bastante complejo porque enlaza principios modernos con los mitos del patriotismo criollo en la versión codificada por Bustamante. Esta Nación india “no quiere negar la valiosa ventaja que prescribe el procedimiento y modo legal...para que con la razón y el derecho mostremos a quien corresponda nuestras penalidades y sufrimientos, obviando con esta conducta de aquella odiosa calificación con que indebidamente siempre se ha querido degradar nuestra raza, nivelando nuestros sencillos actos al puro hecho de inculto selvaje y de indomable bruto”. Y la nulidad de los títulos de las haciendas se origina “por medio de la conquista en las Américas con notorio ultraje del derecho: antes de esta época los habitantes de ellas habían revestidos con legítimos y oiginarios títulos, por haber este suelo su señalada patria”. Ni falta un largo recorrido historico de las principales medidas coloniales que afectaron la nación indígena, con un largo omenaje a la memoria de Las Casas y de los “principios eternos del catolicismo”. Y acerca de la independencia: “los españoles más tarde lo entendieron así: pues muchos de estos ricos extranjeros aceptaron la independencia, para conservar en el mismo estado de intereses, pasandose al lado de los independientes, traicionando su patria. Tan fue así, que casi ellos mismos impulsaron a que se pusiera en frente de la revolución el general español Iturbide, con el fin de respetar la propiedad...Sensible es decirlo, pero es la verdad. Nuestras autoridades olvidaron el derecho de *post liminium* con que recobró América sus derechos con su independencia”<sup>35</sup>. La conclusión lógica de la representación es que “los habitantes de la mismas Américas, cuyas naciones occidentales conquistadoras, apenas ejercieron su soberanía sobre ellas 300 años, al fin estas proclamaron su independencia, reconquistaron su libertad, porque es país de libres, con títulos justos y con el derecho de patria”.

Bustamante nunca pensó que su discurso proporcionaría recursos para el conflicto social, y cuando se enteró reaccionó decididamente en contra. Se queda sin embargo el dato: el patriotismo criollo pudo ser fácilmente popularizado para imaginar una Nación mexicano-prehispanica-comunitaria-catolica que en pleno siglo XIX luchaba en contra de una anti-nación de haciendas “españolas”, defendidas por los liberales.

---

<sup>34</sup> para más información acerca de este documento vease A.ANNINO, *Nuevas perspectivas para una vieja pregunta*, en J.VAZQUEZ, A.ANNINO, *El primer liberalismo mexicano*, México, 1995, p76-86.

<sup>35</sup> El *post liminium* fue un principio del derecho de gentes clásico, que reconocía al ser aplicado el derecho de los cautivos de guerra a recuperar su originario estatus juridico una vez liberados.

Se podría argumentar que el imaginario del régimen porfiriano, tal como se presentó triunfalmente en 1910 celebrando el centenario de la Independencia, logró unificar la Nación prehispánico-criolla con la Nación liberal. Sin embargo, la retórica porfiriana no pudo ocultar la fragilidad de su sintaxis. La idea de Nación liberal decimonónica fue, bajo todas las latitudes occidentales, no sólo unitaria sino única, en el sentido de la unicidad del sujeto originario, el “pueblo”, y de la naturaleza “expansiva” de su conciencia y cultura a lo largo de su historia, concebida como un lento y muchas veces difícil camino hacia la libertad plena del Estado, sea en su forma republicana que en la monárquica constitucional. El catolicismo podía ser parte de esta historia, y así fue pensado por los liberales en Italia, Polonia, en la misma Francia, pero sólo en términos de “reconocimiento” de la historia misma, como una dimensión profética de la libertad futura (y plena) del sujeto colectivo, un esquema que funcionó excelentemente en campo protestante con el Destino Manifiesto de Estados Unidos. Sin embargo, la retórica del “despotismo” colonial a lo largo de tres siglos condenó el catolicismo mexicano a ser históricamente anti-nacional, mientras que la supuesta (y mitica) unicidad originaria de la Nación liberal mexicana se veía menoscabada por la unicidad indígena del mundo prehispánico y poshispánico.

La cultura liberal porfiriana abrió su Nación a los insurgentes, que la generación precedente, la de los Mora, no había aceptado. Esta operación permitió completar el esquema clásico: la Independencia había liberado México del colonialismo externo (España), la Reforma del interno (la Iglesia). Definitivamente, como dijo Ignacio Ramírez “nosotros (los mexicanos) venimos del pueblo de Dolores, y descendemos de Hidalgo”. El imaginario liberal mexicano llegó a ser, al fin de cuenta, muy parecido al de Bolívar: para ambos la comunidad nacional había empezado con el constitucionalismo republicano, sin identidades ni libertades ni luchas antiguas, lo cual implicaba otorgar a los Padres de la Patria un papel prometeico y por encima de las leyes.

A menudo, y es parte de la cuestión, se ha subrayado la contradicción entre los principios y la práctica de poder de los liberales mexicanos y latinoamericanos. Habría sin embargo que evaluar el tema desde una perspectiva más amplia de la institucional: el imaginario social de muchos liberales fue sumamente moderado, mientras que su imaginario político fue “jacobino,” en el sentido de teorizar la necesidad de poderes fuertes (de la Asamblea o del Presidente) no sólo para ganar las batallas en contra de la Iglesia o de los grupos disidentes sino también para construir la identidad nacional *ab origine*. La identificación de la Nación con el Partido liberal, en las formas excluyentes y

no pocas veces autoritarias en que se dieron en México y América Latina, no es tranquilamente aceptable, pero tampoco es desechable como una manifestación patológica. El punto es que los imaginarios políticos son vinculados a idiomas que los actores practican en formas sólo aparentemente discrecional. El patriotismo criollo pudo conciliar la nación prehispánica con la colonial gracias al papel salvífico de la evangelización, milagrosamente capaz de unificar lo dividido y lo diferente en una única *polis* bajo la autoridad paternal del Monarca y de la Iglesia (no por acaso los intelectuales que crearon el imaginario patriótico criollo fueron principalmente eclesiásticos). Este esquema, y sus materiales, no pudieron ser reproducidos para imaginar la nueva *polis* liberal, menos aún en su forma republicana. En primer lugar porque faltaba el sujeto único de la historia, y en segundo lugar porque el tiempo de la evangelización coincidió con el tiempo del “despotismo”, es decir con la negación de la historia nacional misma. El único recurso en falta de la Historia fue maximizar la Virtud republicana al estilo bolivariano. Así, a pesar de que no hubo en México un verdadero debate acerca del ser republicano (ni frente al proyecto de Maximiliano), el idioma del republicanismo clásico devino el recurso más importante para legitimar el dominio del partido liberal.

**<http://foroiberoideas.com>, 16 de abril 2008.**