

LA FUNCIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO DE *HISPANIDAD* EN “LA  
REVOLUCIÓN EN AMÉRICA” DE ÁLVARO GÓMEZ HURTADO

ALBERTO JOSÉ CAMPILLO PARDO

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO  
FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y GOBIERNO  
BOGOTÁ D.C, 2011

“La función política de del concepto de *hispanidad* en “la Revolución en América” de  
Álvaro Gómez Hurtado”

Disertación de Grado  
Presentada como requisito para optar al título de  
Politólogo  
En la Facultad de Ciencia Política y Gobierno  
Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentada por:  
Alberto José Campillo Pardo

Dirigida por:  
Enver Joel Torregroza Lara

Semestre II, 2011

*A mis papas, a mis abuelos y a mis profesores que me hicieron ser el godo que soy.*

*“No hay mejor argumento en contra de la democracia que una conversación de cinco minutos con el votante medio”*

*Wiston Churchill*

## CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	
1. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO DE FUNCIÓN DE PRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD EN LA HISTORIA	5
2. LA INTEGRACIÓN DE HISPANOAMÉRICA A LA HISTORIA DE OCCIDENTE EN GÓMEZ HURTADO: LA FUNCIÓN POLÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA DEL DESCUBRIMIENTO	14
3. LA REVOLUCIÓN EN AMÉRICA COMO EL PROBLEMA POLÍTICO DE LA CONSTRUCCIÓN DE NUESTRA IDENTIDAD HISTÓRICA	26
4. CONCLUSIONES: SOBRE LAS IMPLICACIONES DE LA FUNCIÓN POLÍTICA DE LA HISPANIDAD EN “LA REVOLUCIÓN EN AMÉRICA”	43
BIBLIOGRAFÍA	

## INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos más importantes que definen las relaciones sociales y políticas entre los Estados y dentro de ellos es el concepto de identidad. Dicho concepto implica que los individuos de dicho Estado tienen una concepción del mundo particular, por ende perciben los problemas, las dinámicas y las relaciones dentro y fuera de su Estado de un modo propio, diferente de aquellos con quien interactúan. En el caso de los Estados de Hispanoamérica, este proceso es especialmente problemático, puesto que las dinámicas históricas en que se vieron envueltos los llevaron a presentar una crisis cultural.

Como es bien sabido, entre los siglos XVI y XIX, el Imperio Español conquistó, colonizó y se instaló en tierras americanas, trayendo consigo todo un legado cultural que constituyó, de una manera u otra, la cultura de las naciones de este continente, que nacerían tras las guerras de independencia. De acuerdo con esto, y haciendo un análisis retrospectivo de la influencia cultural e identitaria que España tuvo sobre sus colonias, puede afirmarse que desde la época colonial ya se vivía cierta *hispanidad*, entendida esta como la suma de los usos cotidianos, la lengua y la religión, a pesar de que dicho concepto no había sido acuñado como tal. Estos elementos culturales se presentaron en las colonias como resultado de un largo proceso de colonización, donde, tanto por costumbre como por fuerza, terminaron por ser propios a los sujetos de las colonias en que se desarrollaron. En palabras de Iván Vicente Padilla:

... tres siglos de colonización habían logrado imponer un estilo de vida que si bien, en apariencia, no tenía la consistencia de “los aparatos económicos y de las instituciones políticas”, sí constituía una “realidad objetiva”, perceptible en las imágenes del hombre que de una u otra manera constituían una realidad cultural. La presencia española era innegable en la lengua, la religión y las costumbres, así como en un sistema de significados y valores incorporados en los monumentos, el arte y la literatura, entre otros elementos que hoy entendemos como cultura.<sup>1</sup>

---

1 Ver Padilla, Iván Vicente. “La hispanidad en Colombia del siglo XIX. Paradoja de la historia, elemento de la subjetividad nacional”. En: Torregroza, Énver Joel. Ochoa, Pauline. *Formas de Hispanidad*. p. 355

Ahora bien, aunque esta influencia era clara en las colonias españolas, las nuevas corrientes de índole intelectual que se dieron en la Europa del momento, especialmente la Revolución Francesa, llevaron a que esta herencia cultural se viera opacada por un nuevo concepto: La libertad. Libertad de España, libertad de gobierno, derechos del hombre y del ciudadano, todos elementos que configuraron el discurso revolucionario liberal de la época y que llevaría a la emancipación de las colonias de América.

Dicho discurso revolucionario comenzó, en principio, a ser de carácter institucional y se buscaba, sobretodo, reemplazar las instituciones del gobierno español y tratar de imponer las formas republicanas del liberalismo. Lo anterior se exacerbó debido a la invasión napoleónica a España, y la imposición de un nuevo régimen gubernamental que afectaba negativamente a los habitantes de las colonias.

Sin embargo, el discurso de la revolución no se estancó en este punto, sino que adquirió también un carácter ideológico. Lo anterior se debió a que la revolución de carácter institucional generó un choque entre las nuevas formas de organización política y las instituciones sociales establecidas tras varios siglos de dominio español. Esto hizo necesario el desarrollo de un discurso, basado en el humanismo racional moderno, que convenciera a la sociedad de aceptar los cambios que se estaban llevando a cabo en ese momento. De esta forma, y debido a las dinámicas externas que se vivían en ese momento en el mundo, la sociedad tuvo que acoplarse a estas nuevas formas de gobierno liberales y no al contrario, generando una gran desestabilidad en la región.

Este proceso de revolución, generó una verdadera crisis de identidad cultural en los Estados nacientes, puesto que se cambió el sistema político de forma abrupta, importándose instituciones ajenas al orden social establecido, que buscaban negar todo este bagaje cultural presente en los individuos de las colonias, introduciendo en la sociedad una contradicción entre lo que se era en la época y lo que se pretendía ser.

A pesar de lo anterior, la *hispanidad* ha seguido presente en la cosmovisión de Hispanoamérica y pretender negarla es, al menos, irresponsable, porque, como diría Miguel Antonio Caro, al parecer las nuevas ideologías parecen atribuir

...todas nuestras desgracias a los malos hábitos y herencias funestas de la educación colonial. De todo tuvieron la culpa nuestros padres; ¿y no tendremos nosotros alguna responsabilidad? ¿Estamos sometidos todavía a aquel pupilaje para podernos eximir, como niños sumisos, de todo género de culpabilidad? ¿Hemos conservado con tan estricta fidelidad las ideas tradicionales de nuestros padres, que podamos, como simple instrumento, imputar los vicios de nuestra conducta a ajenas inspiraciones? No: hay error, hay superficialidad y aún falta de hidalguía en esto de imputar constantemente a nuestros padres por nuestras propias faltas.<sup>2</sup>

Es este espíritu, crítico de la corriente antiespañolista, el que inspira esta investigación, el espíritu que busca mostrar como la *hispanidad* sigue siendo parte actual y presente de la identidad hispanoamericana.

Dentro de esta lógica se han desarrollado diferentes discursos en pro de la *hispanidad*, dentro de los que cabe destacar al pensador conservador<sup>3</sup> colombiano Álvaro Gómez Hurtado, el cual, en su texto “La Revolución en América”, aboga por la necesidad de tener en cuenta la herencia cultural española, a la hora de responder a la necesidad de generar un discurso de identidad hispanoamericano, puesto que las dinámicas históricas que se han presentado en Hispanoamérica hacen este que enfoque más funcional para dicho propósito.

Dada la importancia de Gómez Hurtado dentro de la corriente hispanista, en esta investigación se procederá a analizar su texto “La Revolución en América”, planteando como hipótesis que este tiene en sí mismo *un carácter político o función política* clara: justificar la pertenencia de Hispanoamérica dentro de la Historia de

---

2 Ver Caro, Miguel Antonio. *La Independencia de la raza. Ideario hispánico*. 1952. p. 104.

3 Es necesario resaltar que dentro del pensamiento conservador existen diferentes enfoques, por lo cual el concepto de conservatismo debe ser considerado equívoco, aunque de él se puedan sacar algunos lineamientos generales: En primer lugar, para el conservatismo cuenta con un principio cosmológico, donde Dios es el centro del universo y por ende la naturaleza humana es una parte inmutable del ordenamiento universal proveniente de Dios. Lo anterior lleva a generar un humanismo teocéntrico, donde se destaca la imperfección del hombre y su insignificancia ante el universo, lo que genera, a su vez, un sentimiento antiutópico con respecto a la organización social humana. Finalmente, el conservatismo aboga por la conservación de los valores tradicionales de la sociedad, siempre y cuando estos representen los puntos anteriormente nombrados. Comparar Harbour, William R. *El pensamiento conservador*. Traducción Juan Carlos Gorlier/ Bibiana Tonnelier. Grupo editorial Latinoamericano. 1982.

Occidente, pero no de cualquier Occidente, sino de un occidente *hispanico*. Lo anterior se hará enmarcado en la teoría de la función de presentación de la identidad en la Historia, de Herman Lübbe.



## 1. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO DE FUNCIÓN DE PRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD EN LA HISTORIA

El propósito del presente capítulo es explicar cómo el concepto de *función de presentación de la identidad* que desarrolla Herman Lübbe en su texto “La función de presentación de la identidad en la historia” puede ser entendido en su dimensión política. No se trata por supuesto de decir algo que Lübbe no dice, sino de deducir, a partir de sus tesis sobre la forma de construcción del relato histórico, la funcionalidad política de toda presentación de la identidad en una narración histórica. A partir de este ejercicio de deducción, en el que se interpretan los aportes de Lübbe para una teoría política de la construcción del relato histórico, se hará evidente la forma como en esta investigación se entienden los conceptos clave de *identidad*, *historia* y *política*. Este marco teórico es indispensable para la interpretación que se ofrece en los capítulos siguientes de las tesis histórico-políticas de Álvaro Gómez Hurtado en *La revolución en América*.

En principio, Lübbe comienza por abordar la posibilidad humana de conocer la naturaleza de los objetos históricos, afirmando que para ello es necesario partir de la individualidad de dichos objetos. Siguiendo esta línea, el autor propone que esta individualidad: “Es el resultado de una historia, es decir, no es el resultado de una voluntad de acción de una racionalidad en sí cerrada, no perturbada, no es la realización de un plan, no es el producto de una intención de producir este producto”<sup>4</sup>. En este sentido, para Lübbe “la individualidad histórica no puede ser explicada a partir de intenciones o planificaciones, sino solo históricamente”<sup>5</sup>.

Lo anterior quiere decir que el proceso de individualización de los sujetos es el resultado de las historias que viven los mismos, o en otras palabras, los individuos están determinados por las historias que vivieron y por el contexto en que estas se desarrollaron, lo cual convierte a dichas historias en procesos de individualización.<sup>6</sup>

---

4 Ver Lübbe, Hermann. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. En: *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*. 1983. p. 109

5 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 109

6 Comparar Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 109

Dada la existencia de estos procesos de individualización, es necesario tener en cuenta que los individuos no tienen una existencia singular, puesto que viven en sociedad y se relacionan de maneras diversas. De este modo, en palabras de Lübbe: “Los individuos no existen como Dios, eo ipso, singularmente. Constituyen con sus congéneres clases lógicas, series técnicas, poblaciones biológicas, clases sociológicas, etc”<sup>7</sup>. Debido a esto surge la necesidad de diferenciar las individualidades presentes dentro de los sistemas sociales ya que estas pueden llegar a ser muy similares, como por ejemplo dos personas que conducen el mismo tipo de automóvil, para lo cual el autor propone la existencia de dos tipos de individualidades: la individualidad histórica y la individualidad numérica.<sup>8</sup>

El tipo de individualidad más simple es la individualidad numérica, que puede entenderse como el conjunto de símbolos utilizado para diferenciar a dos individuos similares entre sí. De esta forma entran dentro de esta categoría los nombres o los números que definen a los sujetos dentro de un orden social determinado. Así pues, si existen dos ingenieros civiles, ambos graduados de la misma universidad y con características físicas similares, estos pueden ser diferenciados puesto que uno se llama Juan y el otro Pedro.<sup>9</sup> En este sentido, esta individualidad entra en función en la medida en que no se pueda distinguir a un individuo de sus congéneres, con suficiente seguridad práctica, mediante la “predicación de sus propiedades”.<sup>10</sup>

Ahora bien, para Lübbe la individualidad numérica es insuficiente para saber realmente quién es el individuo que se está tratando de identificar, por lo que para lograr este propósito es necesario tener en cuenta lo que él llama individualidad histórica. Este proceso consiste en la forma en que cada sujeto vive las experiencias del entorno en que se desenvuelve, de manera que, aunque dos individuos tengan las mismas características, la forma en que cada cual las experimenta es particular, forjándose así identidades diferentes. Para poner en evidencia lo anterior el autor propone el siguiente ejemplo:

---

7 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 109

8 Comparar Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 109

9 Comparar Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 110

10 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 110

... la individualidad histórica asegura esta distinguibilidad como el resultado singular de historias singulares que les han sucedido a los individuos en su relación con otros individuos, de su misma especie. Autos viejos de la misma serie ya no serán confundibles. Toda pintura termina por volverse opaca y toda plancha se herrumbra. Pero las circunstancias del cuidado y del uso y, además, la casualidad de los daños que inevitablemente causarán terceros, hacen que los autos envejeczan de manera diferente de manera tal que así surge ante nosotros la inconfundibilidad de la individualidad histórica singular<sup>11</sup>

En este punto, Lübbe afirma que este proceso de individualidad histórica puede ser entendido, sin temor a equivocarse, como “identidad”, en el sentido anteriormente expuesto cuando plantea que “la individualidad histórica de sistemas reflexivos que, como personas y también instituciones o grupos organizados, se identifican también en esta individualidad histórica puede ser designada adecuadamente como “identidad”, recurriendo al actual concepto de identidad de las ciencias sociales”.<sup>12</sup>

Así pues, el concepto de identidad entendida como individualidad histórica puede ser aplicado tanto a una persona en particular, como a un grupo u organización social y por ende se puede aplicar a una nación.

En este punto, es posible extraer el concepto de identidad, tal como lo hace Lübbe utilizando la fórmula de Wilhelm Schapp: “La historia representa al hombre” o la máxima de Descartes “*Je suis mon passé*”.<sup>13</sup> Teniendo en cuenta esto, para Lübbe surge el interrogante de ¿Por qué, siendo esto más práctico, no es posible limitarse a explicar la identidad de un sujeto mediante la evaluación de su comportamiento actual? A esta pregunta Lübbe responde que no es posible conocer verdaderamente quién es un sujeto solamente mediante la evaluación del comportamiento actual, porque este comportamiento está determinado por experiencias anteriores del sujeto, de tal manera que sin estas experiencias, el comportamiento actual del sujeto sería incomprensible.<sup>14</sup>

---

11 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 110

12 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 110

13 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 112

14 Comparar Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 112

En otras palabras, para entender el comportamiento que tiene un sujeto en la actualidad, hay que tener en cuenta la historia que este ha vivido y que ha configurado su cosmovisión, de manera que sea posible comprender los supuestos que llevan a este sujeto a ser quien es y actuar como actúa. Es por esto que “la identidad de los sujetos puede ser representada plenamente solo a través de sus historias porque esta identidad, en su presencia sincrónica, contiene siempre más de lo que, a partir de condiciones actuales, pudiera ser comprensible”<sup>15</sup>.

Sin embargo, aunque en este punto es claro que “la identidad no es el resultado de una acción (sino que) es el resultado de una historia”<sup>16</sup> el concepto de identidad de Lübbe no para aquí, ya que existe otro elemento vital dentro del mismo que es la funcionalidad que tiene esta identidad como forma de presentación del individuo en su entorno.

Para el autor, aunque es cierto que existen ciertos procesos históricos que definen al individuo de manera ajena a la voluntad de éste, él mismo está, sin embargo, en capacidad de presentar su identidad de maneras diferentes, de acuerdo con el contexto en que se desenvuelve, con el objetivo de encajar en un marco de relaciones sociales determinadas. De esta manera para Lübbe:

Lo que yo soy a través de mi historia, lo que presento consecuentemente en el marco de las posibilidades de continuarla, lo presento frente a los demás en la orientación a la expectativa que los otros tienen con respecto a mí en un contexto de interacción dado. Y aquí, en la medida en que estas expectativas de los demás están dirigidas al cumplimiento de papeles sociales institucionalmente fijados, puede tan solo tratarse de presentar la adecuación a estos papeles de la propia identidad.<sup>17</sup>

Este punto está brillantemente ejemplificado por el autor con una metáfora referente al currículo de una persona que se presenta para dar cátedra en dos universidades diferentes al mismo tiempo:

Quien no vea mayor inconveniente en presentarse simultáneamente a concursos para aspirar a dar una cátedra en Munich y en Bremen, al menos en esta última universidad habrá de acentuar

---

15 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 112

16 Ver: Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 112

17 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 113

concordantemente su autopresentación mientras que en Munich basta la presentación de su curriculum vitae académico de forma standard. Si queremos aceptar, como es razonable, que los curricula presentados han sido redactados correctamente y que no contienen datos erróneos, como puede verse, el concepto de la presentación de identidad es un concepto adecuado para la pragmática de la diferencia de ambos curricula. No puede excluirse el hecho de que en el juego de las respectivas posibilidades de continuar una historia vital, la flexibilidad del candidato sea lo suficientemente grande como para tener éxito en Bremen como en Munich, sin peligro de una crisis de identidad. En la presentación de su curriculum, mostrará sus correspondientes determinabilidades y esto es precisamente lo que esperan las instancias que reciben su solicitud.<sup>18</sup>

Es posible sacar varias conclusiones del párrafo anterior. Para empezar, puede decirse que la identidad no es un elemento inmutable, sino que es funcional. En este sentido, la función de la identidad es legitimar al sujeto como apto para representar ciertos roles sociales y por ende que otros lo perciban de tal forma que lo consideren capaz de ello. Además, puede decirse que dependiendo de la flexibilidad del individuo para presentar su identidad, este puede hacer parte de una mayor diversidad de funciones sociales y gracias a ello ser aceptado por mayor cantidad de otros sujetos que habitan en su entorno, sin que ello implique que la identidad sea tan solo el resultado de la presión social de las expectativas de otros.<sup>19</sup>

Esta funcionalidad de la presentación identitaria que nos presenta Lübbe puede tener diferentes enfoques y diferentes objetivos. En el presente trabajo interesa entender dicha función como una *función política*, en el sentido de que un *sujeto*<sup>20</sup>, ya sea una nación o un individuo, puede utilizar la versatilidad de la presentación de la identidad a la hora de ser esgrimida como *fuerza de legitimidad* de su mera presencia en un escenario político cualquiera, así como de su modo de actuar y de sus acciones concretas en ese escenario, de tal forma que el sujeto se muestre a los demás de una manera en que su ser político esté encuadrado dentro de las funciones sociales que pretende o se le exige desempeñar.

---

18 Ver Lübbe. "Función de la presentación de identidad de la Historia". p. 116

19 Comparar Lübbe. "Función de la presentación de identidad de la Historia". p. 116

20 La noción de sujeto no es pues aquí la de una substancia inmutable, sino la de una construcción a la vez social e histórica de la identidad. Desde la perspectiva política de la visibilidad de los sujetos, que implica ya de suyo una legitimación de su aparecer y unos procesos de reconocimiento mutuo, la función de presentación de la identidad constituye una forma de configurar los sujetos políticos. En la medida en que esa función de presentación de la identidad es una reconstrucción histórica, los sujetos políticos se configuran no sólo a partir de sus acciones, sino también la forma como se presenta y reconoce mutuamente en la comunidad su historia.

Y aunque Lübbe no habla explícitamente de una *función política*, esta interpretación puede llevarse a cabo debido a que la utilización de la presentación de identidad para adaptarla a ciertos roles sociales es la clave del planteamiento que este desarrolla, como se puede ver en la siguiente cita, cuando el autor plantea que:

Toda presentación de identidad se lleva a cabo en el horizonte de tales posibilidades y la manera como uno expresa aquí su determinabilidad resulta de la relación entre la propia intención y la expectativa extraña. Lo que yo soy a través de mi historia, lo que presento consecuentemente en el marco de las posibilidades de continuarla, lo presento frente a los demás en la orientación a la expectativa que los otros tienen con respecto a mí en un contexto de interacción dado. Y aquí, en la medida en que estas expectativas de los demás están dirigidas al cumplimiento de papeles sociales institucionalmente fijados, puede tan solo tratarse de presentar la adecuación a estos papeles de la propia identidad.<sup>21</sup>

A pesar de lo anterior, se podría llegar a pensar que esta afirmación lleva a un relativismo de la identidad, y por lo tanto a un relativismo de la *función política* de la misma, debido a que si la identidad se acomoda a los roles sociales se estaría reinventando constantemente y por ende no existiría una identidad histórica real, el texto de Lübbe deja claro que este no sería el caso pues “a diferencia de la identidad, un papel social es algo con respecto al cual es posible retirarse y cuando uno cesa de jugar un papel, si bien es cierto que ello no deja de afectar por lo general la identidad, uno no queda libre de la identidad afectada por la pérdida del papel social”<sup>22</sup>

En este sentido, aunque es claro que la identidad se ve modificada por el papel social, la adopción del mismo no es una reinención completa de esta identidad y por lo tanto se puede retornar a ella, deshaciéndose del rol social adoptado. Debido a lo anterior puede deducirse que, a pesar de que la función de presentación de la identidad es flexible, está limitada por los hechos componentes de la historia del sujeto y no es posible adaptarse a roles sociales contradictorios a esos elementos. Con respecto a esto Lübbe afirma que:

Los papeles sociales están prescritos; pero, a diferencia de lo que sucede con las prescripciones, nuestra identidad no se encuentra a disposición de nadie, ni siquiera de nosotros mismos. La medida de su capacidad de modificación es una función de la diferenciabilidad y

---

21 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 113

22 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 114

movilidad de la sociedad en que la obtenemos. Pero también en nuestra sociedad altamente diferenciada y móvil, en la que la diferencia potencial de nuestras vidas es mayor que nunca, nuestra identidad no es jamás tan solo el resultado de la presión social de las expectativas de otros.<sup>23</sup>

Ahora bien, dados los elementos de la función de presentación de la identidad en la historia y de su faceta de función política, surge ante nosotros el problema de la objetividad de esta identidad a la hora de ser presentada para encajar dentro de un rol social determinado, puesto que puede suceder que existan dos presentaciones de un mismo objeto que sean absolutamente contrarias, de manera que ninguna de las dos pueda considerarse objetiva.

Ante esto Lübbe plantea que este problema tiene su causa en la dicotomía existente en la definición de objetividad. Para Lübbe existen dos tipos de objetividad, la *objetividad de fundamentación* y la *objetividad consensual*. La objetividad de fundamentación consiste en la capacidad que tenga una historia de ser defendida, de acuerdo con las reglas del arte.<sup>24</sup> En este sentido, esta objetividad parte del supuesto de que toda historia está basada en hechos reales y verificables, que pueden ser sustraídos de cualquier posición ideológica y por lo tanto ser objetivos. Debido a esto, si se tiene en cuenta solo la objetividad de fundamentación se haría imposible la existencia de la función de presentación de la identidad en la historia, puesto que esta implica una visión hasta cierto punto subjetiva de los hechos de la historia, pues no se limita a contarlos, sino que los adapta al rol social que el individuo se empeña o se le exige desempeñar.

Es por esto que Lübbe reconoce la existencia del segundo tipo de objetividad, es decir, la objetividad consensual. Esta objetividad consiste en que la presentación de la identidad de las historias es “intersubjetivamente aceptable por los participantes, es decir, no entra en conflicto con ninguna de las identidades de los participantes”<sup>25</sup>. De esta forma, un hecho típico de la objetividad de fundamentación puede servir para presentar dos identidades contrarias en la historia,

---

23 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 114

24 Comparar Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 115

25 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p.121

sin que este hecho cambie o afecte la identidad de uno de los dos bandos. Un claro ejemplo de esto es propuesto por Lübbe en el texto cuando afirma que “En la actualidad, Hegel juega para los demócratas liberales por una parte y para los marxistas-leninistas por otra, el papel de un clásico a quien se puede siempre recurrir”<sup>26</sup>.

De esta forma, aunque es claro que Hegel cuenta con una identidad propia, la presentación de sí mismo como fundamento de dos identidades tan dispares como la demócrata liberal y la marxista-leninista no implica una violación a las reglas del arte pues:

La parcialidad en la presentación de la identidad propia y ajena de acuerdo con la pragmática de la interacción política, no excluye el principio teórico-científico en el que las aseveraciones históricas que ingresan en esta presentación estén bien fundadas de acuerdo con todas las reglas metodológicas del arte, es decir, que no son errores o afirmaciones erróneas desde el punto de vista histórico.<sup>27</sup>

Como puede verse, el hecho de que exista una presentación de la identidad en la historia no implica la existencia de un error histórico, pues como ya se ha venido desarrollando a través del texto, la presentación de dicha identidad depende de los hechos históricos que la conformaron, por más que quiera adaptarse a una visión u otra, sucediendo lo mismo en el caso de la *función política*.

Teniendo en cuenta lo que se ha desarrollado a través del presente capítulo pueden obtenerse varias conclusiones. En primer lugar, que la historia es aquello que hace que los individuos sean inconfundibles, puesto que ha sido vivida particularmente por cada uno de estos. Lo anterior lleva a entender que la historia es, a fin de cuentas, la identidad de los individuos.

En segundo lugar, es claro que dicha identidad no es estática, sino que es funcional. Debido a lo anterior, la forma en que se narran las historias, es decir la narración, es el medio de presentación de dicha identidad en la historia, ya que tiene

---

26 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. pp. 121-122.

27 Ver Lübbe. “Función de la presentación de identidad de la Historia”. p. 125



en cuenta el contexto en el que se está presentando y por ende, los roles sociales a los que se quiere y se le exige adaptarse, basándose en la objetividad consensual.

Finalmente, puede afirmarse que dicha función de presentación de la identidad en la historia puede ser entendida como una *función política* en la medida en que legitima la mera presencia de un individuo en un escenario político, sin que esto implique la pérdida de identidad del sujeto, ya que está simplemente ajustando su identidad a un rol social.

## 2. LA INTEGRACIÓN DE HISPANOAMÉRICA A LA HISTORIA DE OCCIDENTE EN GÓMEZ HURTADO: LA FUNCIÓN POLÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA DEL DESCUBRIMIENTO

Prosiguiendo con el hilo del texto, y en aras de analizar las tesis histórico-políticas de Álvaro Gómez Hurtado se procederá a plantear la discusión de uno de los elementos primordiales de la historia americana, el Descubrimiento, a la luz del texto de Gómez “La Revolución en América”. En este sentido, este capítulo pretende mostrar de qué forma Álvaro Gómez Hurtado discute con las ideologías contrarias al tradicionalismo hispánico y por tanto contrarias al legado occidental de Hispanoamérica.

Comenzando pues esta discusión, Gómez plantea que la tradición cultural de Hispanoamérica es el fruto de un proceso de imposición cultural premeditado por parte del Imperio Español. En este sentido, para Gómez Hurtado, lo que es considerado tradicional en Hispanoamérica se remonta a los periodos de la Conquista y la Colonia.<sup>28</sup>

La anterior afirmación contiene en sí misma un carácter político o *función política* clara, que consiste en justificar la pertenencia de Hispanoamérica dentro de la Historia de Occidente, mediante la argumentación de que el origen de las tradiciones de Hispanoamérica es hispánico, occidental, y no revolucionario o indígena.

Para entender cómo el autor llega a esta concepción, es necesario tener en cuenta el desarrollo teórico que hace en su texto “La Revolución en América”, través del cual va hilando la idea de una Hispanoamérica Occidental, una Hispanoamérica hija del Barroco y del Renacimiento, una Hispanoamérica fundada como una utopía hispánica.

---

28 Comparar Gómez Hurtado, Álvaro. *La Revolución en América*.1958. Sección primera.

La primera ideología con la cual Gómez discute en su libro es el indigenismo<sup>29</sup>. Este indigenismo se encuentra enmarcado dentro dos sentidos “uno, que deberíamos llamar defensivo, tiende a exaltar el valor del aborigen americano hasta equipararlo con las demás razas de la tierra; y otro, que es más bien proyectista, pretende colocarlo como un arquetipo, hasta ahora despreciado, pero del que pueden surgir las bases de una futura civilización con pretensiones universales”<sup>30</sup>.

En el contexto de la independencia americana, esta corriente de pensamiento se insertó como complemento de la interpretación histórica de Hispanoamérica en la forma de un binomio iluminista oscuridad-luz, donde la oscuridad era todo lo español y la luz era la independencia,<sup>31</sup> de forma que se añadió como un tercer elemento de la fórmula (luz-oscuridad-luz) donde este primer periodo luminoso significaba, en el lenguaje político, la libertad de los aborígenes antes de la opresión española. De este modo, el indigenismo “creó alrededor de la prehistoria indígena americana el mito de una Edad Dorada que había sido destruida por la conquista hispánica”<sup>32</sup>, el cual fue utilizado posteriormente como herramienta propagandística de la independencia. Sin embargo, Gómez explica las razones por las cuales no se puede tener en cuenta a los pueblos aborígenes nativos de América como factores determinantes de la historia del continente americano.

Según Gómez, el Descubrimiento de América es para los americanos el punto de partida, el principio del relato que conforma la América que conocemos hoy en día,<sup>33</sup> de manera que la explicación convencional del descubrimiento de América como el choque de dos mundos, que puede ser explicado como una Y,

---

29 Gómez se refiere en este punto tanto a la tendencia Rousseauiana de adaptar el mito del buen salvaje a la realidad histórica de Hispanoamérica, como a las iniciativas continentales de darle igualdad a los indígenas, como las Leyes de Indias o los esfuerzos de fray Bartolomé de las Casas en lograr el buen trato a los indígenas.

30 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 171

31 Comparar Gómez Hurtado. *Sobre la Significación Histórica de Bolívar*. p. 13

32 Ver Gómez Hurtado. *Sobre la Significación Histórica de Bolívar*. p. 14

33 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. 14.

donde un brazo de la Y es el europeo y el otro es el indígena<sup>34</sup>, es insuficiente, debido a que:

El Descubrimiento no es un suceso que acontece *dentro* de la historia aborígen –si es que realmente la hubo--, sino que la termina. Pertenecer a ella como su punto final, sin que en ella se hayan producido sus causas ni se encuentre su explicación. Le <<pertenecer>> solo como límite, es decir, como algo que le es esencialmente ajeno, como algo que está por fuera de su ámbito y con lo que no tiene sino una relación final y catastrófica.<sup>35</sup>

Como se puede ver, Gómez comienza su libro con una argumentación que contiene una *función política* clara: mostrar que la América actual no tiene un pasado indígena, que este pasado nos es ajeno por definición, es decir, busca cumplir con un rol político preciso, mostrar que América es occidental, en contraposición al indigenismo revolucionario y rousseauiano que pretende restaurar la supuesta Edad Dorada aborígen.

Continuando con esta línea de pensamiento, Gómez propone que las comunidades indígenas carecen de historia, en el sentido occidental de la palabra lo cual no pretende sostener que la historia de las sociedades precolombinas no tuvo lugar, “es decir, que el tiempo no transcurriera para tales sociedades provocando la consiguiente evolución humana”<sup>36</sup>, sino que pretende señalar que “la idea de historia que nosotros (los occidentales) tenemos, y, más concretamente, lo que denominamos sentimiento de la historicidad, no se dieron, por lo menos en sus características más notables, entre los aborígenes americanos ni siquiera en el seno de los imperios existentes en el momento de la conquista”<sup>37</sup>.

Lo anterior implica que, a pesar de que los hechos de la cotidianidad indígena sucedieron, estas civilizaciones no tomaron conciencia de los mismos en sentido occidental, es decir, no tenían un sentido crítico de pertenencia

---

34 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 14

35 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 14

36 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 14.

37 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 15.

histórica, por lo tanto carecían de una “historia” en el sentido occidental de la palabra.

Como argumentos al respecto de esta afirmación Gómez ofrece dos que cuentan con un gran peso histórico-político. El primero de ellos radica en el hecho de que las culturas precolombinas carecieran de escritura, puesto que para el autor, basado en las afirmaciones de Ranke y Spengler, la escritura es la mayor expresión de historicidad de un pueblo. “La escritura –dice Spengler— liberta la conciencia de la presión que el presente ejerce sobre ella. Es el primer síntoma de la vocación histórica. Por eso nada hay tan característico en una cultura como su relación interior con la palabra escrita. Los pueblos que no crean la escritura muestran su disposición a-histórica.”<sup>38</sup>

En este sentido, si la historia es el conocimiento del pasado, este pasado tiene que estar documentado, puesto que si no hay documentos ¿Cómo es posible conocer dicho pasado? En palabras de Croce, citado por Gómez en su texto:

<<Sin documentos, la historia es un contexto de palabras vacías>> Los documentos son el nexo del hombre con el pasado. Si se rompe ese nexo, <<lo queda ya no es historia y solo se puede seguir llamándolo así a la manera en que todavía llamamos *hombre* al cadáver de un hombre; no por ello podemos decir que lo que queda no es nada (tampoco es exacto que el cadáver no sea nada)>><sup>39</sup>

Así pues, el autor plantea que el conocimiento de la historia aborígen es problemático puesto que “lo que conocemos de los indígenas precolombinos es fragmentario y parcial. Aquello que más se acerca a nuestra comprensión es lo que pudo ser *traducido* a la mentalidad tradicional del europeo. Y de la fidelidad de la *traducción* nadie puede dar testimonio”<sup>40</sup>.

En este sentido, para Gómez el hecho de que los indígenas carecieran de escritura implica que no dejaron documentos escritos, lo cual demuestra que

---

38 Ver Spengler. “Decadencia de Occidente”, En: Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 15.

39 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 15 y 16.

40 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 16 y 17.

es imposible conocer su pasado con certeza, motivo por el cual su a-historicidad es evidente. Además, si el único conocimiento que se tiene de su cultura y civilización es fruto de traducciones, es decir, de adecuaciones de la mentalidad indígena a términos familiares al traductor, ese conocimiento posiblemente estará parcializado y no será de fiar, es más, dicho conocimiento estaría *occidentalizado*.<sup>41</sup> Debido a esto, Gómez está ratificando nuevamente la *función política* de su texto, al dejar a los indígenas por fuera de la historia de América y por ende negando de raíz las tesis de las reivindicaciones indigenistas.

El segundo argumento con respecto a la a-historicidad de los pueblos indígenas que da Gómez, hace referencia a la mentalidad de estos pueblos. Para el autor, los pueblos indígenas son pueblos sin memoria “que en la mayoría de los casos apenas conservaban recuerdos anteriores a la segunda generación antecedente”<sup>42</sup>. Claro ejemplo de lo anterior se ve en el hecho de que, incluso en grandes civilizaciones autóctonas como la azteca, se desconocía el significado de importantes asentamientos de gran antigüedad y tamaño, como Teotihuacán, lo que implicaba un total desconocimiento del pasado propio por parte de estos pueblos.<sup>43</sup>

Por otra parte, Gómez plantea que esta falta de memoria dentro de los pueblos indígenas se debía a la escasa espiritualidad de los mismos, de manera que:

Entre los indios, la noción de la vida y del cosmos estaba dominada por elementos míticos en torno a fenómenos de la naturaleza, lo cual creó un sentimiento fatalista del porvenir. Los recuerdos más persistentes se referían a catástrofes geológicas: terremotos, inundaciones (...)

El pesimismo de las seudocivilizaciones americanas es una característica advertida uniformemente en todo el Nuevo Mundo. Y, aún hoy día, entre las poblaciones homogéneamente indígenas que subsiste en México, Perú, Bolivia o Ecuador se puede

---

41 Es evidente que este segundo argumento es más fuerte que el primero, ya que es discutible la forma como Gómez Hurtado analiza el estatuto de la escritura aborígen.

42 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 19

43 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 20

observar este triste fatalismo de una raza sin recursos espirituales propios para enfrentarse victoriosamente con la inseguridad de su destino.<sup>44</sup>

En otras palabras, eran pueblos que no contaban con el concepto de “redención” presente en el Cristianismo medieval occidental, con el cual se podía superar la desesperanza del mundo temporal.

Es evidente entonces que en este argumento se ratifica la *función política* del libro de Gómez, puesto que no sólo reafirma la postura de la a-historicidad de los pueblos indígenas, y por ende la incapacidad de que estos sean parte de la historia de América, sino que implícitamente afirma que Occidente tiene un sentido de la espiritualidad mucho más avanzado, en otras palabras, pregona la superioridad del Cristianismo occidental que llegó a América sobre las religiones y cultos autóctonos, contraviniendo de forma frontal la concepción de “Edad Dorada” del indigenismo.

Ahora bien, para Gómez el hecho de que los indígenas carecieran de las características necesarias para ser considerados parte del sentido histórico de América, implica que las tradiciones existentes hoy en día se formaron gracias a un proceso histórico dentro de la historia de Occidente, un proceso histórico donde convergen la Edad Media, el Renacimiento, el Cristianismo y el Barroco<sup>45</sup>, como pilares de la historia americana actual.

---

44 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 20-21

45 Esta afirmación podría llegar a considerarse contradictoria o al menos anacrónica ya que definir la identidad cultural de una región como una convergencia de elementos artísticos y espirituales tan dispares como la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco, implicaría la mezcla de épocas y tendencias en muchos casos contradictorias. Sin embargo, si se analiza con cuidado la obra de Gómez, se verá que dicha afirmación no incurren en contradicción alguna debido a la interpretación particular que de este respecto hace el autor. Para Gómez, el Descubrimiento de América representa el espíritu renacentista en todo su apogeo, puesto que es el fruto de ese deseo del hombre del Renacimiento de ir más allá, de encontrar territorios incógnitos donde realizar las utopías renacentistas de Moro, es el fruto de ese deseo de adquirir nuevos conocimientos, de tratar de entender el mundo en su totalidad, de realizar la gran hazaña humana de crear una nueva civilización lejos de los vicios de la Europa de la época. Sin embargo, Gómez plantea que al establecerse los conquistadores en la América recién descubierta, se vieron imbuidos en un mundo geográficamente hostil y opresivo. Este medio ambiente adverso, sumado al aislamiento de varios miles de kilómetros de la civilización Europea, llevaron a que el espíritu renacentista de descubrimiento, se viera reemplazado por la vuelta hacia ese espíritu medieval de fe recia y capacidad de supervivencia amplia. Ese espíritu que forjó al Imperio Español, de hombres adustos, simples, creyentes y familiares, de hombres con un ideal espiritual cristiano tan arraigado que eran

En este punto, se presenta la segunda gran discusión que Gómez maneja en su libro: aquella que enfrenta el hispanismo americano, con el racionalismo iluminista hijo de la ilustración. Este iluminismo, para Gómez, era una corriente de pensamiento que se consideraba a sí misma “en la aurora de los tiempos y que miraba al pasado como una categoría pretérita y tenebrosa...”<sup>46</sup>, lo cual para el autor era inaceptable debido a que consideraba que:

El mundo colonial mantenía su poderosa estructura interior, moldeada en el siglo XVI y que había adquirido su plena expresión vital en el barroquismo del XVII y primera mitad del XVIII. Pero ese mundo empezaba a alimentarse con las ilusiones foráneas que esparcía el racionalismo, y que sólo retardadamente llegaban, filtradas, a los círculos intelectuales de nuestra América.<sup>47</sup>

De esta manera, el autor incluye el proceso y la tradición histórico-política de Hispanoamérica dentro de Occidente, pero no cualquier Occidente, sino un *occidente hispánico* que se contrapone al racionalismo continental.

En esta tónica, Gómez Hurtado plantea el primer elemento que ubica la tradición americana dentro de este *occidente hispánico*: el Descubrimiento como hazaña renacentista, que se ve claramente representado en la siguiente afirmación:

Esa idea del hombre y de su destino que nos trajeron los españoles a América, y dentro de la cual nacimos como seres históricos, estuvo naturalmente influida por el hecho capital de haberse producido el viaje de Colón en pleno Renacimiento. Entre el Renacimiento y el descubrimiento de América hay una clara interdependencia.<sup>48</sup>

---

capaces de asumir cualquier adversidad como una imposición divina de la cual vendrían frutos postreros. Fue en este ambiente de recogimiento donde el Barroco encontró un nicho ideal para desarrollarse en plenitud, puesto que a diferencia de Europa, el Barroco en América no nació como una corriente contraria a la Reforma, sino que nació como corriente fundadora del acerbo espiritual y artístico de sus pobladores. Debido a esto, para Gómez el Barroco en América no es simplemente una corriente de expresión artística y religiosa, sino que es un talante del hispanoamericano, está arraigado en este de tal manera que sin su presencia no se podría entender su existencia. Como puede verse, la argumentación de Gómez es clara, en cuanto a como elementos tan divergentes como el Barroco, la Edad Media y el Renacimiento pueden converger en la formación de la cultura hispánica de Hispanoamérica.

46 Ver Gómez Hurtado. *Sobre la Significación Histórica de Bolívar*. p.13.

47 Ver Gómez Hurtado. *Sobre la Significación Histórica de Bolívar*. p. 7.

48 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 23



En este sentido, para Gómez el Descubrimiento fue una hazaña típica del espíritu renacentista, una hazaña del humanismo que buscaba expandir sus fronteras ya que el hombre del renacimiento se sentía muy seguro de sí mismo. “El renacentista era, o creía ser, un hombre joven, recién emancipado, en trance de ejercitar por primera vez su madurez mental. Despreciaba el pasado inmediato porque para él solo representaba un cúmulo de formas caducas”<sup>49</sup> y por tanto buscaba más. Buscaba un escenario donde expresar ese optimismo de “todo es posible” que caracterizó a ésta época, y debido a esto “los descubrimientos estuvieron dentro de la tónica de la época; cuadraban admirablemente en aquel ambiente de optimista anhelo de liberación. Complementaron, si se quiere, el cuadro del Renacimiento, agregándole un fondo de fantasías y de promesas”<sup>50</sup> Y América no fue la excepción.

Como puede verse, el hecho de encuadrar el descubrimiento de América dentro del ánimo renacentista es un elemento que le da una increíble fuerza a la presentación de la identidad histórica de América como *hispanica* y por ende occidental, puesto que no existe una época de la cual Occidente se sienta más orgulloso que el Renacimiento. Y si el Descubrimiento fue una hazaña renacentista ¿Cómo es posible pensar que el pasado americano está disgregado del pasado de Occidente?

Ahora bien, a pesar de la contundencia de este argumento, Gómez no se detiene ahí. Para el autor es claro que el Descubrimiento es parte del espíritu renacentista y clara expresión de esto es el auge que tuvo América dentro del pensamiento utópico. Según Gómez hurtado, el Renacimiento veía en el utopismo no sólo una forma de expresión literaria, sino una posibilidad de realización.<sup>51</sup>

Y de esta forma el Nuevo Mundo fue el escenario perfecto donde esta utopía podía realizarse. Un mundo virgen, desconocido y con posibilidades inimaginadas. Así pues:

---

49 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 24

50 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 25

51 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 27

La conquista de América fue una persecución colectiva de la utopía: tanto el aventurero como el héroe que buscaban El Dorado y la fuente de la Juventud, como el misionero que soñaba con la conversión de los infieles, o el gobernante y el estadista que respondían al desafío que les lanzaba un mundo por organizar, todos ellos mostraron tener una recóndita creencia en la posibilidad de alcanzar el mundo maravilloso de la fantasía y de lo inverosímil; creencia que pudo tener en algunos una raigambre intelectual y culterana, pero que en los más fue una manera espontánea y natural de concebir una oportunidad histórica.<sup>52</sup>

En este sentido, para el autor, América dejó de ser algo ajeno a Occidente y pasó a ser un elemento de gran importancia dentro de su cosmovisión, es decir, América entró en el imaginario del europeo como algo que, a pesar de su potencial, necesitaba ser creado. De esta manera “América fue, desde un principio, una entidad histórico-geográfica para ser hecha. No se trataba de apropiársela, ni de mezclarse con ella, ni de influir en su evolución. Todo esto hubiera presupuesto su existencia. De lo que se trató siempre fue de crearla”.<sup>53</sup>

Y en este sentido, si América siempre fue para los conquistadores un proyecto de civilización, si siempre se pensó en crearla, ¿Cómo pretender separarla de la historia de sus creadores? “El hecho de que América naciera precisamente como la realización de una utopía, es lo que hoy permite apreciar el verdadero sentido de la colonización española”<sup>54</sup>.

De esta forma se reafirma nuevamente la *función política* de la reconstrucción histórica gomeziana de la “La Revolución en América” puesto que ¿Qué mejor manera de presentar a América dentro de la historia occidental que afirmar que “la obra realizada por España en América obedeció a la mentalidad continuada de crear una civilización cuyas características estaban ya establecidas con anterioridad y premeditación”<sup>55</sup>. Esto convierte a América en hija de España, y en este sentido, convierte en hispánico ese espíritu que

---

52 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 29

53 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 30

54 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 30

55 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 30

buscaba crear una civilización, es decir que el espíritu hispánico es el que incluye a América dentro de la historia de Occidente.

A pesar de la importancia del espíritu renacentista en la historia de Hispanoamérica, este no es el elemento determinante en la creación de la cultura de esta región. Tal vez, para Gómez el elemento primordial en esta creación de cultura es el elemento medieval de la colonización americana, lo cual se contrapone una vez más a este iluminismo racional de la ilustración, que propone la revolución como fuente cultural y política de América.

Como ya se había señalado anteriormente para entender el comportamiento que tiene un sujeto en la actualidad, hay que tener en cuenta la historia que este ha vivido y que ha configurado su cosmovisión, de manera que sea posible comprender los supuestos que llevan a este sujeto a ser quien es y actuar como actúa. Y el caso del hombre hispanoamericano no es la excepción.

La historia de los colonizadores de América se vio fuertemente sacudida en el momento de su llegada al nuevo continente. El ímpetu fogoso del espíritu renacentista se vio refrenado por el entorno natural de la América inexplorada, de esta forma, el ideal de cambio veloz del aventurero renacentista que representaba al conquistador español, se vio refrenado por la necesidad de supervivencia, gracias a la cual la civilización española en América:

... dio como un salto atrás en busca de las energías tradicionales que le permitieran responder al desafío. El rústico hombre medieval, toscamente vestido, que sabía pasar hambre y dormir a la intemperie, que era ducho en defenderse de las alimañas y hábil para talar fue el que se impuso en el Nuevo Mundo y no el refinado habitante de las ciudades.<sup>56</sup>

Este contexto natural de la América recién descubierta dio la posibilidad a la Edad Media española de encontrar una continuidad en el modo de vida americano. Además, la necesidad de supervivencia no fue el único elemento

---

56 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 33.

que “medievalizó” la cultura americana. Otro elemento de vital importancia fue el aislamiento.

Debido a la lejanía de la metrópoli, todos los elementos artísticos, culturales y sociales traídos de la metrópoli fueron sometidos a una influencia homogeneizante en América, que se desprendía de la necesidad de implantar en el Nuevo Mundo la civilización Cristiana. Además de esto, el aislamiento debido al medio ambiente impuso una unidad sentimental entre los conquistadores de América,<sup>57</sup> de manera que todos los estamentos de la sociedad debieron unirse para vencer las adversidades que los rodeaban.

Esto generó a su vez una soledad en los individuos, los cuales ganaron una gran potencia espiritual al encontrarse incomunicados y perdidos de la metrópoli.<sup>58</sup> De esta forma “lo que pierde (el individuo) en eficacia práctica por su aislamiento lo gana en vida interior, en superación de las fuerzas anímicas, en sentimiento de la vida”<sup>59</sup>. Y fue esta soledad del colono frente a la naturaleza y frente a Dios la que forjó el espíritu de Hispanoamérica, esa capacidad de mirar hacia dentro y hacia Dios más que hacia la razón, todo aquello que la diferencia del racionalismo “frío y ateo” de la ilustración.<sup>60</sup>

Como se ha podido ver a lo largo de este capítulo, Gómez Hurtado presenta la historia de Hispanoamérica de tal forma que cumple la *función política* de insertarla dentro de la historia de Occidente, de un *Occidente hispánico*, mediante la discusión con las teorías indigenistas y las corrientes iluministas que ubican el sentimiento historicista y la cultura de Hispanoamérica dentro de la historia aborígen o de la revolución. Sin embargo, existe un último punto, tal vez la cúspide de la argumentación de Gómez a la hora de encuadrar a Hispanoamérica dentro de un Occidente hispánico: el barroco americano.

---

57 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 34

58 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 34-35

59 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 35

60 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 37

Nuevamente en discusión con el espíritu racionalista de la independencia, Gómez plantea que en América el componente espiritual siempre ha sido de mayor importancia, y el Barroco de América es la fiel muestra de ello. En primer lugar, en Hispanoamérica se llevó a cabo una contrarreforma sin reforma que le dio ímpetu a la cultura católica medieval ya existente en estas tierras. Esto se debió a que

La conquista se hizo con la ayuda de una Iglesia ya reformada por Cisneros, segura de sí misma, porque había logrado superar la crisis bifásica que afligía al cristianismo europeo: la inmoralidad del clero y la indecisión doctrinaria. La descomposición moral que procedió a la Reforma y, en cierto modo, la hizo inevitable fue desconocida en América.<sup>61</sup>

De esta forma, las tendencias católicas ya existentes en España vieron su continuidad en este ambiente americano, donde la contrarreforma no tuvo el mismo carácter defensivo que en Europa, motivo por el cual el Barroco fue en Hispanoamérica fruto de una Contrarreforma de espíritu afirmativo del dogma. En palabras del autor, la Contrarreforma “que en el Viejo Mundo estaba en cierto modo condenada a ser una *antítesis*, en el Nuevo mundo representaba simplemente la *tesis*”<sup>62</sup>.

Lo anterior tuvo como consecuencia la construcción de una civilización americana de profundas raíces católicas, logrando así que el Barroco fuera el único modo de vida estable durante 400 años, en un lugar donde no podía ser decadente, pues era el punto de partida. Por lo tanto “hablar mal del Barroco es hablar mal de lo único realmente nuestro”<sup>63</sup>.

Siguiendo esta lectura de Gómez, se puede afirmar que el barroquismo de América tiene un vigor autóctono y es parte primordial de lo que es Hispanoamérica hoy en día; define nuestro tipo, lo cual se ve claramente reflejado en que el Barroco se adueñó de todo el arte y la cultura de la región,

---

61 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 38

62 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 39

63 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 41

convirtiéndose así en la expresión “típica” de la hispanidad y por tanto de la identidad política.<sup>64</sup>

Parfraseando a Gómez: el Barroco es la suma del arte, la cultura y la religión que hacen del catolicismo americano un temperamento.<sup>65</sup>

De esta manera se puede concluir que Gómez Hurtado, mediante la discusión con la ideología indigenista y las corrientes racionalistas del iluminismo, presenta la historia de Hispanoamérica enmarcada en la de Occidente, pero no de cualquier Occidente, de un Occidente hispánico, medieval, católico y barroco fruto de las vicisitudes del Descubrimiento, la Conquista y la Colonia que definieron su identidad. Esta es su *función política*.

---

64 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 41

65 Comparar: Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 41-42

### 3. LA REVOLUCIÓN EN AMÉRICA COMO EL PROBLEMA POLÍTICO DE LA CONSTRUCCIÓN DE NUESTRA IDENTIDAD HISTÓRICA

En el capítulo anterior se mostró como la *función política* de la propuesta de Gómez es justificar la pertenencia de Hispanoamérica a la historia Occidental, y se había aclarado que no era una pertenencia a cualquier interpretación de Occidente, sino específicamente a un *Occidente Hispánico*, mediante el análisis de del valor de las tres primeras etapas de la historia de Hispanoamérica: el Descubrimiento, la Conquista y la Colonia<sup>66</sup>. En el presente capítulo se ofrecen más elementos para comprender mejor el concepto de *hispanidad* en Gómez Hurtado, pues se pretende analizar la concepción negativa que tiene el autor a cerca del otro fenómeno histórico fundamental en la configuración de Hispanoamérica: la Revolución, nombre que le da el autor a los procesos históricos de la naciente vida republicana hispánica a partir del siglo XIX. Es necesario aclarar que se tratarán tres acepciones de “revolución” en este capítulo, que aunque se encuentran íntimamente relacionadas, es necesario tratarlas de forma individual: la revolución como estado natural de Hispanoamérica (la *revolución* como categoría de interpretación cultural y como *forma de vida*), la revolución de independencia y la revolución progresista.

Iniciando esta discusión con el primer tipo de revolución, Gómez plantea que en Hispanoamérica el fenómeno de la revolución, que normalmente tiene un fin y que suele terminar con la imposición de un nuevo

---

66 En ese capítulo sólo se exponen los argumentos principales relacionados con el descubrimiento, debido a que Gómez utiliza la técnica de explicar la conquista y la colonia a raíz de los procesos históricos y culturales del descubrimiento. En este sentido, para Gómez, lo que sucedió en la conquista y la colonia está en función de lo que sucedió en el descubrimiento.

*status quo*, es ridículo, presuntuoso y carece de toda dignidad, pues lejos de buscar un fin específico, es una cuestión *de moda*. En este sentido, para Gómez

En Hispanoamérica, el estadista, el político, el literato, el pintor, si pretenden <<llegar a ser alguien>>, deben empezar por proponer o hacer algo revolucionario o que pueda invocar su condición de tal. Existe, pues, una manía, una proclividad hacia lo revolucionario que frecuentemente nos coloca ante el abuso de este término, porque se emplea sin discriminación alguna para indicar todo lo que es nuevo, todo lo que es violento todo lo que carece de precedentes.<sup>67</sup>

En este sentido, esta concepción da pie para que cualquier idea pueda ser “revolucionaria” y deba serlo para ser aceptada socialmente, lo que lleva a que Hispanoamérica se encuentre en un constante estado de revolución, en palabras de Gómez, que exista una *revolucionariedad* (sic.) dentro de la idiosincracia del hispanoamericano.

Para explicar este fenómeno de la *revolucionariedad* en Hispanoamérica, Gómez utiliza la teoría de Belloc del número determinante. Esta teoría plantea que cuando un acontecimiento se produce en cantidad suficiente para que tenga un efecto determinante, se habla de que este acontecimiento se presenta en un “número determinante”. Por ejemplo, si en una ciudad hay un terremoto cada diez años y se ve destruida en cada ocasión, a pesar de que es un fenómeno escaso produce un efecto determinante en la vida de los ciudadanos, por lo cual los terremotos en dicha ciudad se producen en número determinante.<sup>68</sup>

Tomando en cuenta esta teoría, Gómez plantea que es posible afirmar que en Hispanoamérica existe un constante ambiente revolucionario, puesto que con toda idea y con toda concepción se pretende hacer revolución.

Este estado de *revolucionariedad* es para Gómez el principal problema de la sociedad hispanoamericana, debido a que la constante revolución tiene como consecuencia la destrucción de sí misma y por ende, de la sociedad donde se lleva a cabo. En palabras de Gómez:

---

67 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 96

68 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 97



Hay fenómenos políticos que en sí mismos son, o por lo menos deberían ser, transitorios. Es decir, que obedeciendo a su propia naturaleza, se agotasen una vez cumplidos. Tal parece que fuera, (...), el fenómeno revolucionario: una vez que la revolución se cumple, deja de ser, se extingue por agotamiento de sus objetivos, porque pierde su razón de existir. (...)

Pero en América, lo que observamos es que el revolucionarismo persiste en la forma contradictoria de sobrevivirse para autoaniquilarse.

De esta forma, si la revolución no termina con el desmonte de las estructuras contra las que luchaba y la implantación de unas nuevas, cae en un círculo vicioso de destrucción, donde ningún tipo de orden ni de identidad puede florecer, pues será destruido por el constante devenir revolucionario. En palabras de Tocqueville, citado por Gómez en su texto, “Después de veinticinco años de revoluciones, de la libertad solo se puede esperar, en estos países, la confusión y el desorden. El vivir en perpetua revolución es el estado normal de la América Española”<sup>69</sup>.

Esta confusión y este desorden del que habla Tocqueville traen como consecuencia la incapacidad del hispanoamericano de definirse como *ser*. Como diría Gómez “La clepsidra de la historia no empezará a gotear sobre nosotros sino a partir del momento en que, agotado lo revolucionario, tengamos que enfrentarnos con la autenticidad irrevocable de nuestra existencia”<sup>70</sup> que para el autor es, a todas luces, hispánica.

Este diálogo con la concepción *revolucionarista* de Hispanoamérica, que Gómez desarrolla en su libro, continúa con la afirmación de que las revoluciones hoy en día en este continente no se hacen contra algo, ni siquiera contra alguien.<sup>71</sup> Son, en fin, revoluciones sin consecuencias que en vez de levantarse contra un estado social dado, se producen en previsión de un futuro incierto, que apenas se atisba: “La revolución hispanoamericana no se ejerce ascensionalmente en un intento de los de abajo para perforar unos estratos sociales que allí carecen de toda resistencia, sino como consecuencia de un

---

69 Ver Tocqueville. *De la Democratie en Amerique*. En. *La Revolución en América*. p. 99.

70 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 100

71 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 100

esfuerzo individual, pero simultáneo para mantenerse a flote en un mundo social anárquico y cambiante”<sup>72</sup>.

Este ambiente de anarquía, para el autor, es la clara muestra de cómo la revolución es el concepto más agresivo de la libertad humana ya que es aquel que preconiza la indeterminación permanente de la personalidad social del individuo.<sup>73</sup>

En este punto se ve claramente la gran crítica del autor a la ideología revolucionaria: la negación de la tradición hispánica de Hispanoamérica en aras de una perpetua revolución sin fines, que solo lleva a su autodestrucción identitaria, cultural y política.

Ahora bien, al hablarse de revolución el elemento político está claramente ligado al término, puesto que la revolución, por defecto, condiciona el clima político donde se desarrolla. En el caso de Hispanoamérica, el ambiente de revolución permanente ha hecho que la revolución se convierta en la materia prima de la política, debido a que:

...nuestra independencia no fue un movimiento conservador y tradicionalista, sino esencialmente iconoclasta y revolucionario. Y no porque tal fuera el propósito de nuestros próceres, sino porque el impacto de la filosofía política liberal aplicada repentinamente a la organización social de la Colonia tenía que producir un grave traumatismo.<sup>74</sup>

Como puede verse, este es el punto de enlace entre los dos primeros tipos de revolución que se mencionaron anteriormente, la revolución como estado natural de Hispanoamérica y la revolución de independencia. Para Gómez, ese estado de *revolucionariedad* de Hispanoamérica comenzó con la imposición a la fuerza de la filosofía política liberal, que se dio con la Independencia, de tal manera que la *hispanidad*, es decir, la herencia española de Hispanoamérica, es mucho más deseable como forma de organización social

---

72 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 101

73 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 102

74 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 103-104

que aquella traída por la revolución de independencia. Esto se ve claramente representado cuando afirma que:

Si analizamos nuestra historia, vemos que hubo un tiempo en el que Hispanoamérica fue un continente pacífico y ordenado. Una vez terminada la Conquista y subyugados los indios, el dilatado imperio español gozó de una paz beatífica y fecunda [...] La turbulencia que hoy se advierte como característica inevitable del modo de ser hispanoamericano, y que solemos atribuir al influjo del clima tropical o al talante de nuestra sangre mestiza -cuando no a las tendencias anárquicas de lo español-, no se advierte por parte alguna en la época del virreinato.

El estado de <<revolución permanente>> en que hemos vivido desde hace siglo y medio, es la consecuencia necesaria del pensamiento surgido con la Independencia, que presupone el choque constante de una ideología contra un modo de ser que le es antagónico.<sup>75</sup>

Siguiendo esta línea, y nuevamente en discusión con ideologías antagónicas a la *hispanidad* como tradición valiosa, es claro que para Gómez esa ideología de la Revolución Francesa, caracterizada por su pragmatismo, su racionalismo y su progresismo cuyo origen fue la Reforma, no tenía cabida en un mundo *hispanico*, colonial, teocéntrico, espiritualista y tradicionalista, que provenía de la Contrarreforma,<sup>76</sup> por lo cual el choque entre estas dos ideologías fue traumático, degenerando en el estado *revolucionarista* de la Hispanoamérica actual.

Si se observan con atención las características de la ideología liberal revolucionaria que impulsó la Independencia y la comparamos con la cosmovisión tradicional hispánica de Hispanoamérica, se puede ver que son claramente antagónicas. Es por esto que Gómez afirma que Hispanoamérica realizó una revolución en contra de su propio *ser*, puesto que no se encontraba

---

75 Ver Gómez Hurtado, Álvaro. *La Revolución en América*. p. 104. Este argumento del autor, va claramente en contra de las tesis deterministas, en particular el determinismo geográfico, tan caro a algunos próceres como Francisco José de Caldas, quien era seguidor del determinismo de Buffon. Este hecho se ve reflejado en el libro de Caldas "Del influjo del clima sobre los seres organizados (1808)". Para mayor información a este respecto, comparar el texto de Alfonso Múnera, "El ilustrado Francisco José de Caldas"

76 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 105

preparada para asimilar las nuevas ideologías provenientes del continente europeo.<sup>77</sup>

Ahora bien, según Gómez, esta revolución de independencia tuvo tres estadios que condujeron al estado *revolucionarista* actual de Hispanoamérica: el institucional, el ideológico y el irracionalista.

El primer estadio hace referencia a la revolución puramente política, que buscaba reemplazar el gobierno español que se desplomaba debido a la invasión napoleónica a España. Este estadio de la revolución fue el que impuso las formas republicanas del liberalismo en Hispanoamérica. “De esta suerte, una sociedad cuyos lineamientos seguían siendo en cierto modo gótico-barrocos, se configuró externamente a través de formas políticas que le eran antagónicas como que pertenecían al neoclasicismo dieciochesco”<sup>78</sup>, dando así inicio al proceso de revolución en América.

El segundo estadio, el ideológico, fue consecuencia directa del primero y fue el inicio de la desintegración social, identitaria y política de Hispanoamérica, debido a que en él sucedió un fenómeno muy particular: la política no se adaptó a la sociedad, sino que obligó a la sociedad a adaptarse a ella, puesto que sus preceptos ideológicos eran diametralmente opuestos a los valores sociales coloniales presentes en Hispanoamérica. De esta forma, la ideología liberal que se había apoderado del campo político “... aprovechó la brecha para tratar de sustituir lo que pudiéramos llamar el humanismo cristiano medieval de la Colonia por el humanismo racionalista de la Europa moderna.”<sup>79</sup> Para el autor, esta etapa de la revolución se prolongó en algunos países de Hispanoamérica hasta las primeras décadas del siglo XX.

El último estadio de la revolución que plantea el autor y que según este se mantiene hasta hoy, es el estadio de la revolución irracionalista. Para Gómez, en este punto la revolución ya no puede ser institucional debido a que ya no quedan instituciones políticas y sociales contra las que valga la pena

---

77 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p.108

78 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 109

79 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 110

hacer revolución, ya que la corriente revolucionaria liberal que se oponía a la monarquía absoluta no se institucionalizó en Hispanoamérica,<sup>80</sup> dejándola en un limbo institucional con gobiernos pseudo-republicanos y pseudo-democráticos. Tampoco, según Gómez, puede hablarse ya de una revolución ideológica debido a que el racionalismo ha sido superado por ese estado *revolucionarista* del que se hablaba anteriormente, donde la dinámica social es rebelarse contra cualquier disciplina doctrinaria, dando paso a ese tercer tipo de revolución de la que se habló al principio de este capítulo, una revolución donde el *progreso* deja de ser una herramienta y pasa a englobar la revolución misma, consumiéndola, en una *revolución progresista*.<sup>81</sup>

En este punto, una vez descrito y entendido el concepto de revolución que el autor maneja en su libro, comienza la verdadera discusión con aquellas corrientes de pensamiento que llevaron a que dicha revolución fuera una realidad.

La primera línea de pensamiento que Gómez ataca es la de la historiografía de la Independencia, ya que para este, un solo criterio ha dominado dicha forma de presentar la historia: el nacionalismo,<sup>82</sup> según el cual “los pueblos americanos, mediante una cruenta guerra internacional librada sobre su propio suelo, lograron emanciparse del imperialismo extranjero”<sup>83</sup>. Este nacionalismo independentista comete, según Gómez, dos errores que desconocen la herencia histórica hispánica de Hispanoamérica, y por ende, desconocen su verdadera identidad, que son el hecho de marcar el inicio de la historicidad colombiana con la revolución y tomar el grito de independencia como mito fundacional de la sociedad hispanoamericana. En palabras de Gómez:

El criterio nacionalista se funda en el supuesto de que los únicos sujetos de la historia son los pueblos constituidos como naciones. Por lo tanto, la adquisición de la soberanía

---

80 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 110

81 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 110

82 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 111

83 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 111

marca para ellos el principio de su historicidad. (...) En consecuencia, se legó a un segundo plano el análisis de los problemas que suscita cualquier visión supranacional de la historia.<sup>84</sup>

Como se puede apreciar, en este punto Gómez refuerza la *función política* de su propuesta mediante la desacreditación de de la historiografía independentista-nacionalista, al considerar que esta está limitada por su propia ceguera, puesto que ha perdido la noción de lo ecuménico, para centrar su atención en el Estado-Nación y aquellos otros Estados que se relacionan con este. Como diría el autor: “Las <<historias nacionales>> de Hispanoamérica, comparadas con la historiografía de la época de la Conquista y la Colonia, resultan en este aspecto deplorablemente provincianas y pedantes”<sup>85</sup>.

La segunda corriente con la cual Gómez discute en este aparte de su libro es el *republicanismo*, que buscaba la puesta en práctica de las ideologías liberales en la forma de una república.

Ante todo fue preciso buscar el sistema de organización política que habría de darse en las nuevas naciones. Las formas monárquicas habrían tenido una última oportunidad si en la corte de Carlos IV, y luego en la de Fernando VII, hubiera habido una mayor comprensión para el problema americano, Pero como nada se hizo para facilitar la creación de un sistema monárquico federal, que lógicamente tenía que ser propuesto por la metrópoli, los prohombres de la Independencia hubieron de aplicar a las formas republicanas, que eran, por otra parte, las que con buen éxito se habían experimentado en las colonias anglosajonas recientemente independizadas.<sup>86</sup>

Sin embargo, para Gómez esta adopción de la república como sistema de gobierno fue una solución de emergencia que, nuevamente, desconoció las raíces históricas de Hispanoamérica.

El elemento republicano y liberal en las colonias anglosajonas no fue más que una afirmación de los principios sociales y culturales que ya existían en estos territorios, por lo cual las bases del sistema político y las bases

---

84 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 111. En este punto, cabe resaltar como para Gómez el concepto de hispanidad es, por supuesto, supranacional motivo por el cual, la historiografía moderna, que basa su estudio en los Estados individuales, encuentra trabajoso entender la complejidad del mismo.

85 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 112

86 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 114-115.

sociales eran las mismas, lo que dio pie a repúblicas bien fundadas y congruentes como los Estados Unidos.<sup>87</sup>

En el caso de Hispanoamérica sucedió todo lo contrario. Como se explicó en el capítulo anterior, para Gómez, Hispanoamérica era hija del barroco, el catolicismo y la Contrarreforma, que acentuaron en ella el elemento medieval, el sistema económico feudal y su sistema político consecuente, la monarquía. Debido a esto, al aplicar un sistema de gobierno republicano hijo del liberalismo inglés “todo era nuevo para aquellas gentes surgidas de la tutelar organización política de la Colonia”<sup>88</sup>.

Esta novedad implicó un choque devastador sobre toda la cultura hispanoamericana debido a que al aplicar el sistema de gobierno republicano, se debieron aplicar también valores sociales opuestos a los que ya existían<sup>89</sup>. Esta importación indiscriminada de formas políticas llevó, según Gómez, a la suplantación del sistema social, siendo la causa “de ese radicalismo revolucionario que se advierte como una constante en la evolución política de Hispanoamérica”<sup>90</sup>.

Este desarrollo argumentativo que lleva a cabo Gómez para resaltar las flaquezas del discurso revolucionario y reafirmar la *función política* hispanista de su libro, llevan a la discusión contra la principal corriente de pensamiento que impulsó la revolución de independencia: el *liberalismo*.

Como se enunció anteriormente, la implantación de un nuevo sistema no se limitó a lo político, sino que los nuevos sistemas llevaron consigo un nuevo bagaje filosófico “que presuponía un concepto diametralmente distinto a lo que debía ser la organización social”<sup>91</sup>. Las nuevas creencias “fueron una síntesis armónica y congruente del pensamiento de hombres tan dispares como Montesquieu, Rousseau, Concordet y Jefferson. Pero el divulgador por

---

87 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 115

88 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 115.

89 Algunos de estos valores son: Individualismo, Estado laico, dinero como medida de todas las cosas, etc.

90 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 116.

91 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 117.

excelencia, sin duda el más leído de todos y el que estaba al alcance de las clases políticas fue Voltaire”<sup>92</sup>.

Voltaire, como principal exponente de este liberalismo revolucionario fue la fuente de inspiración por excelencia, que socavó los valores tradicionales de Hispanoamérica, puesto que su lenguaje y su agudeza lograron dotar a los ideólogos hispanoamericanos de la revolución con las herramientas para destruir discursivamente todo aquello que España representaba: religión, monarquía, espiritualidad, tradición, en resumen, *hispanidad*.

Voltaire decía con desenfado y agresividad lo que ellos apenas empezaban a pensar, y les suministraba, debidamente elaboradas, las ideas que necesitaban para su lucha contra España y contra la tradición de <<fanatismo>> que persistía en el Nuevo Mundo. En sus obras supo extraer y resumir el contenido práctico de los autores más influyentes de su tiempo: expuso la teoría del Pacto Social con mayor sencillez que Locke; fue más ágil que Hume en la elaboración de ese deísmo naturalista contrario a toda revelación, que servía de base a su religiosidad; fue más congruente que Rousseau en la aceptación del estado de Naturaleza. Y en su campaña contra el fanatismo fue más incisivo, más demoledor que ningún otro de sus contemporáneos.<sup>93</sup>

Este discurso liberal revolucionario generó una historiografía provincialista<sup>94</sup> desarrollada como propaganda política y que ignoraba la realidad, que desembocó en ese dualismo anacrónico entre la existencia de unos valores católicos que encarnan fuertes nociones espirituales y la preconización e implantación de una sociedad racionalista privada de todo contenido religioso<sup>95</sup>, es decir, ese dualismo entre la cosmovisión medieval hispánica y la moderna continental<sup>96</sup>.

---

92 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 118.

93 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 118-119.

94 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 122.

95 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 123

96 En este punto cabe aclarar que la discusión de Gómez no es en contra del concepto de “modernidad” en sí mismo, pues es claro que su propuesta es de naturaleza moderna, sino en contra de la “modernidad occidental” hija de la Revolución Francesa, el liberalismo y la democracia. De hecho, si se toman en cuenta ciertas interpretaciones de la filosofía de la historia como la del profesor Enver Joel Torregroza, el hecho del Descubrimiento de América fue en sí un hecho moderno para su época tanto política como culturalmente, motivo por el cual esa *hispanidad* hija del Medioevo y del Barroco que presente en Hispanoamérica puede considerarse como una primera modernidad del continente, que a pesar de ser diametralmente opuesta a la modernidad occidental liberal, demócrata y progresista, no deja por ello de ser moderna en sí misma.



Esta lucha de concepciones del mundo lleva, según Gómez, a ese estado *revolucionarista* que caracteriza a la Hispanoamérica actual y que impide que ésta pueda definir su identidad basándose en su historia.

En este punto converge el tercer tipo de revolución que Gómez plantea en su texto: la revolución progresista. Para el autor, este estado de *revolucionariedad* de Hispanoamérica toma el progreso como herramienta para justificar su eterno afán de cambio, bajo una idea de progreso de *bigger and better*. Esta premisa, aunque en principio puede parecer positiva, para Gómez surge una pregunta clave ¿Más qué? ¿Mejor qué?

Este <<más>> y este <<mejor>> no representan una superación del pasado, sino que son formas de anticipación del futuro. Vienen a ser como dos cabos lanzados hacia adelante, de los que el hombre puede asirse para impulsarse sobre el porvenir: como arponazos clavados en el futuro, en un futuro móvil como un cetáceo desconocido.<sup>97</sup>

En este sentido, es claro que el progreso de la revolución progresista no es un progreso que se basa en el pasado para mejorar el futuro, sino un progreso por el progreso, un cambio por el cambio, una rebeldía hacia la existencia de un *status quo*, hacia la existencia de cualquier institución, una revolución que no busca mejorar, solo *progresar*.<sup>98</sup>

Esta revolución progresista, según Gómez, tiene cuatro características que impiden que Hispanoamérica abrace su verdadera identidad *hispanica*. La primera de ellas es la *irreligiosidad*, ya que a este tipo de revolución no le interesan los valores ultraterrenos, pues le imponen una estabilidad que niega su propia esencia cambiante, en palabras del autor “el hombre [de esta revolución], volcado sobre el aprovechamiento hedonístico de las oportunidades materiales, no tiene ocasión ni lugar para los desarrollos del espíritu”<sup>99</sup>. Así pues, si la identidad de Hispanoamérica es *hispanica*, es decir, barroca, católica y medieval, la revolución progresista es diametralmente

---

97 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 144

98 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p.145

99 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 148

opuesta a dicha identidad, por lo cual para Gómez, si se sigue en esta línea de comportamiento, el continente nunca podrá definir quién es, ni cómo funciona; reafirmandose la necesidad de una reinterpretación de nuestra identidad histórica a partir de la idea de *hispanidad* gomeziana. Aquí se ve cómo la idea de hispanidad cumple una fundamental *función política*.

La segunda característica es la *insolidaridad*, es decir, la exacerbación del individualismo en donde los individuos luchan incesantemente por surgir, mediante el cambio constante, mediante la rebeldía contra su propia existencia, sin lograr nunca realizarse, como diría el autor, “el hombre se abre paso a codazos entre sus semejantes, en una desesperada lucha contra el tiempo y su amenaza de fijación, sin lograr trascender el estrecho ámbito de su angustia individual”<sup>100</sup>. Esta característica nuevamente impide la conformación de la identidad histórica y política de Hispanoamérica, pues niega ese sentimiento de comunidad existente en los, altamente arraigados, valores católicos de esta sociedad.

Esta insolidaridad tiene como consecuencia la tercera característica de la revolución progresista: la *desjerarquización*. La desjerarquización progresista, según Gómez, no se limita a la destrucción de la jerarquía de los valores tradicionales sino a la destrucción de la idea de jerarquía. Esto es consecuencia de esta hiperindividualización de la sociedad, donde el único concepto parecido a la jerarquía es la audacia. En este sentido, la única manera de generar valor social para el revolucionario del progreso, es ser lo suficientemente hábil para triunfar en el momento, para obtener lo que en términos económicos se conoce como una ganancia ocasional, lo que busca la revolución progresista es un hombre con suerte, el hombre que no asciende paso a paso, sino por saltos.<sup>101</sup>

Sin embargo, para el autor “la audacia, como criterio de jerarquización es un contrasentido, porque justamente presupone la perturbación drástica de

---

100 Ver Gómez Hurtado *La Revolución en América*. p. 150

101 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 151

todo orden.”<sup>102</sup> En una sociedad donde cada hombre es un “afortunado en potencia” no pueden existir valores sociales que determinen su funcionamiento, ya que cada cual actúa según su propio criterio y beneficio, lo que hace que el estado de *revolucionariedad* de Hispanoamérica continúe *ad infinitum*.

La última característica de la revolución progresista que expone Gómez es la *inseguridad*. Este estado de cambio permanente produce, según el autor, una sensación de inseguridad general en Hispanoamérica, debido, no tanto a la destrucción sistemática de las instituciones vigentes, sino a la incapacidad de sustituirlas por otras.<sup>103</sup> Esta es la inseguridad que genera el cambio por el cambio, la inseguridad cuando no hay un fin en la revolución, la inseguridad que niega la posibilidad de tener una “categoría de vigencia”<sup>104</sup>, la inseguridad que vuelve a Hispanoamérica incapaz de entender su propia identidad, incapaz de asimilar su *hispanidad*.

Como se puede ver, la discusión de Gómez con las ideas revolucionarias no hace más que afianzar la *función política* de su propuesta, que en este caso sería demostrar la ineficacia de la revolución para definir la identidad histórica de Hispanoamérica, exaltando de esta forma la presentación *hispanista* de dicha identidad en la historia, como la de mayor validez.

Finalmente, la última discusión que se abordará en el presente texto, es aquella que el autor lleva a cabo contra las teorías del mestizaje cultural. Para Gómez, “Es común que los hispanoamericanos aparenten creer en lo mestizo. (...) El hispanoamericano ha hecho —voluntaria o inconscientemente— un mito de su pretendido mestizaje, y se atiende con entusiasmo a las promesas que este elemento desconocido y enigmático parece encerrar en su seno”<sup>105</sup>.

---

102 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 153

103 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 154

104 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 154

105 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 155

El mestizaje cultural, teoría basada en la biología, adaptó los términos de esta rama de la ciencia a terrenos sociológicos y antropológicos, perdiendo con ello su precisión científica.<sup>106</sup>

En su acepción original, el mestizaje era definido como la capacidad genética reproductiva de sujetos híbridos fruto del cruce entre dos tipos de la misma especie. De esta forma, los individuos podían ser heterogénicos u homogénicos, dependiendo si eran infecundos o capaces de reproducirse. Y en caso de que el sujeto fuera grandemente fecundo, se lo denominaba eugenésico.<sup>107</sup>

Gómez plantea que si se acepta la terminología biológica al hablar de una “cultura mestiza”, habría que aceptar que en Hispanoamérica existen elementos de dos o más culturas mezclados entre sí, creando una cultura diferente a sus componentes originales y con una capacidad de creadora, es decir, *eugenésico*.<sup>108</sup>

Teniendo en cuenta que para Gómez la cultura se entiende como “el conjunto de formas de vida de una sociedad, con sus correspondientes creencias, ideas, instituciones y técnicas, en cuanto a su ordenación dentro de una unidad de sentido”,<sup>109</sup> esta cultura mestiza sería el fruto de una hibridación que, por ejemplo, tomaría la lengua de la cultura A, las ideas filosóficas y políticas de la cultura B y las formas políticas de la cultura C.<sup>110</sup>

Al analizar Gómez estos conceptos, surge la pregunta “¿Hubo alguna vez un mestizaje *cultural* entre los elementos de la civilización occidental llevada por los españoles a América y los elementos de las culturas —o seudocivilizaciones— aborígenes?”<sup>111</sup>

Para Gómez la respuesta de esta pregunta es clara; a pesar de un evidente mestizaje *racial*, no hubo, o al menos fue absolutamente irrelevante,

---

106 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 155  
107 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 181  
108 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 182  
109 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 182  
110 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. 184  
111 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 188

un mestizaje *cultural* en Hispanoamérica, como se evidencia cuando afirma que “queremos decir que, como resultado del choque de lo europeo con lo indio, no surgió ni una religión, ni una comprensión del mundo, ni una lengua, ni unas costumbres y, casi tampoco, un arte, que por sus características merezcan llamarse propiamente mestizos”<sup>112</sup>.

Esta afirmación no es fruto del capricho personal del autor, sino de una argumentación histórica bien sustentada. En primer lugar, Gómez plantea que el momento propicio para que se hubiera dado el mestizaje cultural que no se dio fue la Conquista, ya que se presentaban todas las circunstancias que hubieran impulsado este evento, como el hecho de que los conquistadores fueran numéricamente escasos, separados de su país de origen, en un territorio hostil y con medios materiales exigüos, mientras que los indígenas contaban con varios millones de habitantes, se encontraban perfectamente aclimatados y poseían la fuente de sus valores culturales *in situ* pues se encontraban en su territorio.<sup>113</sup>

A pesar de esto, el mestizaje cultural no se dio y la cultura aborígen se vio completamente anonadada ante el avance de los conquistadores españoles, desapareciendo sin tener la capacidad de transculturarse. En palabras del autor:

Del cúmulo de circunstancias favorables a la hibridación de que hemos hecho mención, resultó un mestizaje racial de proporciones extraordinarias. Pero ese resultado no pasó de ser un fenómeno étnico, circunscrito al comercio carnal y, en consecuencia, a la convivencia social de blancos e indios. Pero nada más. Y aún es convivencia se realizó, desde un principio, dentro de las costumbres y formas de vida occidentales.

La verdad, históricamente comprobable, es que entre españoles e indígenas hubo muy escaso *intercambio* cultural. El propósito de la empresa colonial, de trasplantar una cultura, no encontró resistencias.<sup>114</sup>

Este fenómeno de desaparición de la cultura indígena en Hispanoamérica, sin ningún tipo de mestizaje, se dio según Gómez debido a dos razones: en primer lugar, el quebrantamiento vertical de los sistemas

---

112 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 195

113 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 190

114 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 190.

político-sociales indígenas y en segundo lugar, la tremenda desproporción de desarrollo entre las dos culturas enfrentadas.<sup>115</sup>

La primera razón se explica, según el autor, debido a la carencia de historicidad de los pueblos aborígenes, que llevó a que se quedaran sin un elemento aglutinante alrededor del cual montar una defensa ante el ataque español, quedando “reducidos a las más elementales tradiciones del orden tribal”<sup>116</sup> A esto se sumó la despoblación del territorio a causa de la superioridad en la guerra de los españoles, la transmisión de enfermedades de origen europeo como la viruela, que los organismos indígenas no estaban acostumbrados a resistir y sobre todo la pérdida de autonomía en los territorios conquistados, que mermó el valor y e vigor de estas razas americanas.<sup>117</sup>

En cuanto a la segunda causa, la desproporción del desarrollo de las culturas enfrentadas, Gómez plantea que, a pesar de que individualmente y dentro de su contexto deben destacarse los logros de algunas culturas como la azteca o la maya (sistemas de riego, arquitectura u organización social), comparadas con el desarrollo del resto del mundo se encontraban realmente atrasadas.<sup>118</sup> Sumado a lo anterior, se encuentra el hecho de que en la América precolombina no existía una homogeneidad cultural. Como dice Gómez:

La América precolombina no atravesaba toda ella, cuando fue descubierta, por un mismo estrato cultural. Muy por el contrario, pueden señalarse, por lo menos, tres situaciones distintas: las de los pueblos absolutamente primitivos (cazadores y pescadores) aún no completamente *neolitizados*, que, aunque poco numerosos, ocupaban la mayor parte del territorio americano; la de algunas precivilizaciones, como la de los chibchas o muiscas, que vivían en las altiplanicie central de lo que hoy es Colombia, que conocían la agricultura y el manejo de ciertos metales, pero cuyo grado de desarrollo es inferior al que habían alcanzado, por ejemplo, los egipcios en los tiempos predinásticos; por último, tenemos los ejemplos de aquellas civilizaciones o seudocivilizaciones como la inca, la azteca o la maya, que nos sorprenden por sus múltiples adelantos y por el grado de desarrollo que lograron alcanzar en medio del más absoluto aislamiento.<sup>119</sup>

---

115 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 190

116 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 190

117 Comparar: Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 190

118 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 190-191

119 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 191

Como puede verse, para Gómez ninguna de las culturas existentes en la América precolombina, se encontraba siquiera cerca al grado de desarrollo de la española, motivo por el cual ésta última no tenía nada que aprender de ellas, incluso las más avanzadas, puesto que sus técnicas y visiones eran arcaicas al lado de la civilización española occidental. Y es que como dice el autor, estos pueblos “por su inferioridad cultural, estaban condenados a convertirse en material <<etnográfico>> de otros pueblos más avanzados”<sup>120</sup>.

En este punto, es claro una vez más que Gómez reivindica como *hispanica* la presentación de la identidad de Hispanoamérica en la historia, confirmando así su *función política*.

---

120 Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 192

#### 4. CONCLUSIONES. SOBRE LAS IMPLICACIONES DE LA *FUNCIÓN POLÍTICA DE LA HISPANIDAD EN “LA REVOLUCIÓN EN AMÉRICA”*

A través del presente texto, se ha mostrado que la *función política* de la propuesta de “La Revolución en América” de Álvaro Gómez Hurtado, es la de darle un lugar a Hispanoamérica dentro de la historia de Occidente, configurándose la categoría del Occidente *hispanico*.

En este sentido, para Gómez la individualidad histórica de Hispanoamérica, es decir, los hechos que determinaron la *identidad* hispanoamericana están dados por los elementos traídos por el Imperio Español, entre los que se destacan el barroquismo, la influencia medieval y el cristianismo, y por eso al hablar de la *identidad* de Hispanoamérica se puede decir que es *hispanica*, valga la redundancia.

Esto se da como consecuencia de que, siguiendo los conceptos de Lübbe, la identidad no es el resultado de una acción aislada sino el resultado de la historia, y es claro que para Gómez la historia de Hispanoamérica está determinada por el descubrimiento, la conquista y la colonización de América por parte del Imperio Español y por ende, de Occidente.

A raíz de esta afirmación se pueden extraer, en principio, dos conclusiones. En primer lugar, que Hispanoamérica no tiene una identidad *indígena*, en segundo lugar, que tampoco tiene una identidad *mestiza*.

En cuanto al primer punto, el hecho de que la historia hispanoamericana no cuente con una identidad indígena implica que esta pertenece a Occidente plenamente, pues su historia, su cultura, su lengua y su política no están dados por la herencia de las “seudo-civilizaciones” precolombinas<sup>121</sup> que existían originalmente en el continente americano, sino que por el contrario están determinados por la herencia de una de las grandes potencias de la historia de

---

121 Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 20-21



Occidente: España. Muestra de lo anterior es que en Hispanoamérica se hable español, no muisca o quechua, se practique como religión mayoritaria el cristianismo, no el culto a Bachué o Quetzacoatl,<sup>122</sup> y que la forma de organización política sea puramente occidental, un Estado Nación “moderno” y no una organización tribal deista como la existente en la América precolombina.

En cuanto al segundo punto, la afirmación de que Hispanoamérica no cuenta con una *identidad* mestiza tiene una implicación política aún más trascendental ya que no solamente sitúa a Hispanoamérica dentro de la historia de Occidente, sino que la aleja de la condición de “periferia” de esta civilización. ¿A qué se debe esto? Sencillamente al hecho de que Hispanoamérica dejaría de ser un territorio adscrito a Occidente, que se vio influenciado por este, pero que no le pertenece propiamente, y pasaría a ser parte de *Occidente mismo*. De esta manera, la historia de Hispanoamérica pasaría a ser tan importante en la historia de Occidente como la historia de Francia, España o Alemania, al menos en términos de pertenencia, es decir, se situaría en un mismo renglón.

*Políticamente*, esto implicaría que Hispanoamérica dejaría de ser “el tercer mundo” y entraría a ser parte de la lógica universal de Occidente, lo significa un cambio en la posición política de las naciones hispanoamericanas en el mundo, ya que la época en que Gómez escribió el libro, 1958, existía una lógica geopolítica de “primer, segundo y tercer mundo”, determinada por la Guerra Fría, donde la única opción aparente de los países hispanoamericanos residía en pertenecer al “Tercer Mundo”, a los países subdesarrollados, ubicándose en la misma categoría que países como Sudán e India, con quienes se establecían erradas similitudes basadas en sus situaciones de excolonias,

---

122 En este punto es necesario aclarar que, a pesar de la postura de Gómez a este respecto, entendible por el contexto en que se desenvolvía, es claro que si existe cierto mestizaje cultural en el ámbito de la religión, como es el caso de el “Día de Todos los Muertos” o la Virgen de Guadalupe en México, que claramente abrazan tradiciones y fenotipos, respectivamente, de las culturas precolombinas.

similitudes consideradas por Gómez erradas ya que los procesos de colonización de Asia y África fueron completamente distintos a los de Hispanoamérica. De esto se sigue, una crítica a la comprensión del mundo de esa época, lo cual habla mucho del poder de la historia como herramienta política.

Sin embargo, estas implicaciones no terminan en este punto, pues esta pertenencia a Occidente para Gómez está condicionada por la herencia hispánica del continente.

De lo arriba expuesto se sigue que, a pesar de que Hispanoamérica hace parte de Occidente, no hace parte del *Occidente moderno* hijo de la ilustración y el liberalismo, sino que hace parte del *Occidente hispánico* hijo del barroco, el catolicismo y el pensamiento medieval.

Esto trae como consecuencia que las ideologías modernas del liberalismo el republicanismo y por ende sus formas de organización política, democracia, individualismo y progreso, le eran tan ajenas a Hispanoamérica como las organizaciones sociales y culturales indígenas de las que se habló anteriormente, puesto que son diametralmente opuestas a los principios y valores que le son propios tras tres siglos de dominio español en el continente, tales como la espiritualidad católica o el sentido de comunidad medieval de los que habla Gómez en su texto.

En este punto cabe preguntarse ¿Que implicaciones tiene el hecho de que hoy en día se pretenda defender estas ideologías modernas como identidad de Hispanoamérica?

Lo que implica este hecho, en términos de Lübbe, es que, al carecer de una flexibilidad a la hora de construir la presentación de su identidad en la historia, Hispanoamérica sufre de una clara crisis identitaria, que la lleva a lo que Gómez llama el estado “revolucionarista” que caracteriza su existencia actual.

Este estado “revolucionarista” hace que en Hispanoamérica se de una dinámica de cambio por el cambio, de querer progresar por progresar, donde no

se persigue un fin, sino que se persigue el cambio *per se*, ya que el hecho de negar los valores propios y tradicionales hispánicos, genera en los individuos de la sociedad hispanoamericana actual una inseguridad a la hora de adoptar cualquier institución permanente, pues no se encuentra identificado con ninguna.

Claro ejemplo de lo anterior se presenta en países como Colombia, donde en su corta historia de República, unos 200 años, ya cuenta con el extraordinario número de quince constituciones<sup>123</sup>

Siendo la constitución el máximo bastión de los Estados modernos, que enmarca sus valores más sagrados e importantes, de la definición de su encuadramiento legal y jurídico y, en últimas, la definición de su propia identidad, hace que el hecho de que exista esta proliferación constitucional en un país como Colombia, demuestre su incapacidad para *identificarse* a sí mismo, cayendo en el círculo vicioso del cambio por el cambio del que hablaba Gómez en su libro.<sup>124</sup>

---

123 1811: Constitución de Cundinamarca, Constitución de la República de Tunja. 1812: Constitución del Estado de Antioquia, Constitución del Estado de Cartagena de Indias, reforma a la Constitución de la Provincia de Cundinamarca. 1815: Constitución del Estado de Mariquita, Constitución Provisional de la provincia de Antioquia. 1830: Constitución de la República de Colombia. 1832: Constitución del Estado de la Nueva Granada. 1842-1843: Reforma a la Constitución del Estado de la Nueva Granada. 1853: Constitución del Estado de la Nueva Granada, llamada “Liberal”. 1858: Constitución para la Confederación Granadina. 1863: Constitución de los Estados Unidos de Colombia. 1886: Constitución de la República de Colombia y 1991: Constitución de la república de Colombia Esto es sin contar las múltiples reformas que tuvieron cada una de esas constituciones. Para más información ver Pombo, Manuel Antonio y Guerra, José Joaquín. *Constituciones de Colombia*. Tomos I, II, III, IV.

124 En este punto podría llegar a pensarse que Gómez Hurtado traicionó sus principios pues hizo parte de este proceso revolucionarista de cambio de constituciones al ser constituyente en la Constitución de 1991. Sin embargo, esta interpretación está errada puesto que Gómez, al hacer parte de una sociedad republicana participó en la creación del encuadramiento social máximo de la misma en aras de defender sus intereses. A pesar de esto, al tratarse de un proceso democrático de mayorías en el cual Gómez representaba una clara minoría ideológica, este sufrió una derrota que se ve reflejada en la oposición de principios primordiales de la constitución con el de su teoría hispanista, como es el caso de la consideración de Colombia como una sociedad pluricultural y pluriétnica. A pesar de esta derrota, Gómez se mantuvo en sus principios hispanistas, lo cual se puede ver reflejado en las cátedras que él dictó en la Universidad Sergio Arboleda, donde defiende la hispanidad con el mismo ahínco que lo hizo antes de la Asamblea Constituyente de 1991. Para ampliar esta información, consultar: Gómez Hurtado, Álvaro. *Cátedra Universitaria*. Fundación Álvaro Gómez Hurtado, Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, 1999.

Ahora bien, esta crisis de identidad trae como consecuencia que una sociedad no pueda funcionar adecuadamente, generando crisis internas a todo nivel, de tal manera que el mismo mundo al que quieren pertenecer forzosamente pero al que no logran integrarse, considere a países como Colombia y Bolivia como “Estados fallidos” y a el resto de países de Hispanoamérica en al borde de serlo.<sup>125</sup>

Esta categoría de Estados fallidos implica la existencia de un discurso en el Occidente moderno, que nuevamente sitúa a Hispanoamérica como un elemento marginal de la civilización y por ende, incapaz de integrarse a ella de forma satisfactoria.

Estos son sólo algunos de los ejemplos de las implicaciones de negar lo que se es, de ignorar la historia para adaptar un presente forzado, de negar la identidad *hispanica* por la que Gómez aboga con tanto ahínco y por lo cual es importante tener en cuenta la *función política* de su propuesta, puesto que no solo busca identificarse con una postura de pensamiento determinada, sino que Hispanoamérica encaje en la dinámica de un mundo en el cual se desenvuelve de manera errática y anacrónica.

---

125 Comparar “The Failed States Index 2011”. Foreign Policy. Julio 10 de 2011. Consulta electrónica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt. *Identidad*. Buenos Aires. Editorial Losada, Octubre de 2007.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Edited by Conor Cruise O'Brien. England. Penguin Books. 1969.
- Caro, Miguel Antonio. *La Independencia de la raza*. Ideario hispánico. Bogotá. 1952.
- Colom Gonzales, Francisco. *Relatos de Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Editorial Iberoamericana. 2005. Tomo I.
- Colom Gonzales, Francisco. *Relatos de Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Editorial Iberoamericana. 2005. Tomo II.
- Constán, Juan Esteban (et. al). *La llave de las Españas: Estudio sobre tradiciones e identidades políticas hispánicas*. Bogotá. Editorial Universidad del Rosario, 2008.
- Gómez Hurtado, Álvaro. *La Revolución en América*. Barcelona. Editorial AHR., 1958.
- Gómez Hurtado, Álvaro. *Sobre la Significación Histórica de Bolívar*. Bogotá. Editorial Fénix. 1957.
- Harbour, William R. *El pensamiento conservador*. Traducción Juan Carlos Gorlier/ Bibiana Tonnelier. Grupo editorial Latinoamericano. 1982
- Lübbe, Hermann. "Función de la presentación de identidad de la Historia." En: *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*. Barcelona. Editorial Alfa. 1983.

Murillo Toro, Manuel. "Nuestro Origen Español". En: *Manuel Murillo Toro: obras selectas*. Bogotá. 1979.

Pombo, Manuel Antonio y Guerra, José Joaquín. *Constituciones de Colombia*. Biblioteca popular de cultura colombiana. Bogotá. Tomos I, II, III, IV. 1951

Spengler. *Decadencia de Occidente*. Madrid. Espasa Calpe, 1952, II.

Tocqueville. *De la Democratie en Amerique*. Estados Unidos. 1835.

Torregroza, Énver Joel. Ochoa, Pauline. *Formas de Hispanidad*. Bogotá. Editorial Universidad del Rosario, 2010.

Foreign Policy. "The Failed States Index 2011". Consulta realizada en el mes de Julio de 2011. Disponible en la página web: [http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/06/17/2011\\_failed\\_states\\_index\\_interactive\\_map\\_and\\_rankings](http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/06/17/2011_failed_states_index_interactive_map_and_rankings).