

## La polémica a Liévano Aguirre

Escribe: ALFONSO HANSSEN

Se cumplen seis años de la aparición de *Los grandes conflictos socio-económicos de nuestra historia* escritos por Indalecio Liévano Aguirre. Y a pesar de ser esta la primera parte de una obra más ambiciosa, según las pretensiones expresas del historiador, esa concepción sobre nuestro “ser histórico” prevista por la llamada “historia oficial” no es la misma desde entonces y ha cambiado radicalmente para siempre gracias a la discutida y discutible obra.

A Indalecio Liévano se le reconoce el mérito, si lo hay, de haber demolido el mito de una versión laboriosamente amañada de la historia colombiana. Y sin que, hasta ahora, se haya observado dentro del panorama de la crítica intelectual un enfrentamiento maduro, cabal y serio a las interpretaciones de Liévano, lo cierto es que la historia de la Academia ya no funciona sino en la certidumbre de una fracción ideológica, frenética y tímida a la vez, y encolerizada pero en el fondo arrepentida consigo misma.

Liévano Aguirre, en una labor ensañada y solitaria resolvió con los ímpetus de su juventud, que se le esfuma al paso de los últimos y retardados compromisos políticos, socavar las simientes a una empresa que pareció dentro de muchos años incontroversible, esencialmente si se tenía en cuenta la grande avalancha periodística que la reparaba y la promovía.

Primero, en las páginas avaras de “La Nueva Prensa” y, luego, en los *tomitos* de “Tercer Mundo”, la transfiguración fue decididamente total. Y de la magnitud de la epopeya “procera”

se pasó como por arte de magia a la pequeña conspiración. Grandes personajes se convirtieron en "peleles" a lo largo de los plumazos ariscos de Liévano. Y las estatuas se acotaron con su narración dentro de un colapso de hipocresía que develaba el entusiasmo frenético del historiador.

Pero la interpretación histórica de Liévano Aguirre, a pesar de su índole rellevantemente polémica, no configuró, ni puede hacerlo ya, el contorno filosófico previo que se requiere, a fin de asumir los hechos que fundamentaron nuestra vida como nación y como continente. Se trató de producir en un momento de veleidades políticas la versión de algo que debía asentar e incomodar en el pretérito ambiente del oficialismo institucional. Y, personalmente, creo que Liévano fue consciente de ello: de que emprendió su furia contra la historia oficial a sabiendas de que el alcance populista de su crónica no conduciría a más que a enneguecer la dimensión abierta y fácil de "los empolvados filisteos de la academia".

Concebir tal interpretación figuró en el programa "revolucionario" de los tiempos, y el joven biógrafo de Núñez, que había disentido con cierta finez, lo hizo con la mayor socarronería y acerbidad posibles. Así: alentando el fragor de la pequeña burguesía ansiosa de nuevos próceres a la cual se dirigió su movimiento político.

Sin embargo, nunca imaginó Liévano que sus estragos sobrepasarían su imaginación revoltosa. Porque esa interpretación prácticamente aparece hoy como el texto oficial. Y colegios y universidades lo han acogido sin ninguna timidez: unos alegan el carácter cristianizante de la primera parte; otros, devengan la revancha bolivariana y anti-santanderista de la patria boba. Y, aunque cautos y cautivos historiadores de la versión "no oficial" hablan pestes a *sotto voce* del libro de Liévano, no obstante en los diálogos públicos, por mera solidaridad de víctimas, le brindan acogedora bienvenida al travieso cronista. Y nadie, que sepamos, ha madurado una contradicción verdaderamente dialéctica. Ni los marxistas: que capean como los pieles-rojas los humos significantes del esquematismo. Ni los conservadores: que se tranzan a veces por el espíritu jesuítico de Liévano. Ni los liberales tampoco: que no se atreven, hipócritamente, a afirmar el papel de la clase rectora dominante de los movimientos históricos.

Una cierta nostalgia de intelectual, de encariñado por las cuestiones de la filosofía de la historia, me ha movido a escrutar en cada año de estos los aciertos y desaciertos del volumen de Liévano. Y cada vez se me vuelve más urgente la idea de plantear, en primer término, una polémica juiciosa de la obra, sin los frenetismos que inicialmente toda obra de esta índole despier-ta; y, en segundo, la de cohonestar a los críticos de Liévano para que, valientemente, y sin los galanteos ideologistas que los apremian, resuman sus planteamientos en considerables exposiciones de interpretación y de análisis.

Al propio parecer dentro del panorama intelectual de la crítica histórica en Colombia de treinta años atrás no encuentro sugestivo sino un solo libro del mismo género del de Liévano: *La revolución en América* de Alvaro Gómez Hurtado. Una obra densa, ordenada, sistemática, escrita al margen de la pasión inmediata que produce el destierro. Y creo que a Gómez Hurtado le debemos el homenaje de que su libro suscite en el país una mayor polémica de la que se ha sostenido hasta ahora. Seguramente por el temor a la verdad a que él conduce. O por la galantería liberaloide de ciertas personas que se hallan en el deber de hacerlo pero cuya vieja táctica ha sido la de desconocer al enemigo para no empequeñecerse a sí mismo. Porque ese fue un libro definido a la luz de una estructura intelectual de la política pocas veces apareciente en el trópico. Y sobre el cual, quienes trajinamos con estas cosas sabemos que él ganó una mayor proyección en el exterior que aquí, en círculos sensatos de la filosofía de la historia de los Estados Unidos y Europa.

Pero, sobre Liévano... Pues este es el caso.

La primera intentona de revelarlo con un tono de más altivez académica lo dimos hace algunos años en la Universidad de los Andes, cuando tuve el honor de enjuiciarlo en frente de Eduardo Mariño y ante un jurado en el que estuvieron Abelardo Forero Benavides, Fernando Cepeda Ulloa, Jesús Arango Jaramillo, Fernando Lleras Manrique y Jaime Puyana. Y de las pocas cosas que se le salvan a uno de la vida estudiantil fue aquella que retorna a este tiempo para que Liévano Aguirre se nos permita en una ocasión diferente de la fase crítica. De entonces a ahora es posible que no hayamos cambiado fundamentalmente nuestros planteamientos, en esencia, pero sí estamos seguros de

que tenemos un espacio distinto de atracciones intelectuales. Y es en él, precisamente, en donde pretendemos situarlo para la invitación a la controversia futura.

*Los grandes conflictos* inicialmente son un intento de enfocar la historia con el criterio ese de que ella “se mueve” en primera instancia como la consecuencia de una “crisis” del pensamiento del hombre. Y un libro que hizo época sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber —del cual bebieron gran parte de las ideas que movilizan algunos políticos de este siglo, como es el caso del señor López Michelsen— fue la biblia rectora en la aventura literaria de Liévano: el fácil camino a sus planteamientos. Pues de la crisis del pensamiento cristiano en Europa con el Renacimiento, de esa opacidad dialéctica de la escolástica que pretendió ordenar el mundo a la manera del desprecio por todo lo terreno y de la nexitud del hombre en el universo, sonsacó Liévano las consecuencias primordiales que predestinaron los acontecimientos históricos de América.

Esa nostalgia cristiana que en algunos espíritus produce la forma tan feroz e implacable como el protestantismo se impone en el mundo, transitó acosadamente en la intención analítica del libro. Y es por eso que en la introducción al tema, Liévano produce una tormenta en un vaso de agua. Lenín, Cristo, Iñigo de Loyola, lo mesiánico y lo misionero, el apostolado de la concepción cristiana y ciertas versiones a ultranza, todo en uno mismo, se mezclan sin ningún ordenamiento ni claridad, fluídos por la impetuosidad polémica del historiador.

Un tanto congestionado Liévano, dijéramos más bien que contradicho a sí mismo entre la severidad de la educación jesuítica y el libre-pensamiento de sus primíparas jornadas intelectuales, toma con demasiada pasión la textura incisiva de Weber para enjuiciar el fenómeno capitalista. Y con tal de repugnarse de esa impiedad, como es el modo de abrirse del capitalismo en la historia, no ve, por ejemplo, el intento cierto de la ética de Weber, que consiste en concebir la formación de la sociedad civil —que es la capitalista— en el cambio (y no por) de la mentalidad religiosa que se opera en el hombre.

Pero antes de tratar el problema de la influencia es preciso dilucidar el problema de la concepción mundana. Porque Max

Weber lo que quiere demostrar es el avance dialéctico que posibilita la “libre interpretación” protestante. Y explicar desde ahí el paso de una “ciudad” (de una sociedad) ordenada por Dios según la imaginación mesiánica de la Edad Media hacia una “ciudad” ordenada por el hombre mismo que conquista con su fuerza, con la fuerza de la ciencia y del cálculo político, su propia y verdadera dimensión social. El “libre albedrío” construye, para Max Weber, una sociedad demoledora de la ascética y de la mística y permite que el hombre retorne racionalmente a la naturaleza, en donde era lógico que se esfumara toda idea teológica de la creación.

Sobre esto piensa Liévano, como buen discípulo de su formación catequística, que ella es la más terrible y la más diabólica de las conspiraciones de la historia. Y que la incorporación del protestantismo, o mejor, de la ética calvinista, constituye una peste que frustra la graduación mesiánica de la sociedad. Por lo mismo, sus lamentos y sus disgresiones sobre la labor misionera de las órdenes cristianas en Oriente y en el Nuevo Mundo —que entran en pugna, según él, con dicha ética y son derrotadas a debe del maleficio del “materialismo capitalista”— las representa en los símbolos del “dinero”, de la “explotación” y de todos los vicios consecuentes de la “acumulación” europea.

Seguramente en los días en que el joven historiador ascendió las escalas de la sociología de la historia —que eso es lo que es la obra de Weber— no se habían dilucidado aún o, por lo menos, no habían llegado a nuestro pacato medio intelectual los posteriores estudios de filosofía de la historia que conducirían a asumir los planteamientos del pensador alemán con una calma *in extenso* y sin la pasión aparente que su primera lectura despertaba en una existencia animosa.

Aún la razón “herderiana” no había sido puesta en razón. Es decir, que la crítica emprendida a Herder no había presumido los estragos a la concepción unificante de la historia (sociedad-hombre-sociedad); de la que fue víctima posteriormente tanto ella como el propio marxismo denominado “edificante”. La teoría de Max Weber todavía se hallaba enajenada por ese gran cuerpo “pensado” anteriormente por Herder y en donde toda comunicación del hombre era expresión misma de la sociedad y de su *habitat*. Por eso el sentido de la historia no tuvo por qué tener entre nuestros intelectuales el sentido de una “síntesis”

(al estilo sartriano de hoy) que obligara a socavar y a insistir cada vez más en la escisión radical de lo humano y del medio. Y por tal motivo no se entendió nunca el poder reificante de la sociedad capitalista. El marxismo se quedó viendo el “chispero” del hombre alienado. Y el liberalismo “herder-weberiano” de las interpretaciones cómodas vio apenas a la sociedad alienante que devoraba al humanismo pero sin poder explicárselo por qué.

La historia que trató la sociología de Weber como un desenvolvimiento absoluto, fluído y sin los retorcimientos ni los reversos de su desigualdad ecológica, geográfica y cultural, era indispensable que fuera formulada nuevamente en los estudios posteriores desde el hombre y para el hombre mismo. Porque se trataba de ver la contribución del individuo, de su pensamiento y de la noción de lo humano desde el punto de vista racionalista de un hombre totalmente nuevo. La sociedad capitalista tenía el deber de poder explicar al hombre en todas sus manifestaciones posibles: como “mercancía”, como desaparición radical de la onto-teología medieval y, especialmente como “obra de su propio trabajo”: como su hacer pleno y consciente. El hombre era teoría y praxis de sí mismo en el capitalismo y la sociedad no podía ser más que la consecuencia de esto. La Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre debían ser una y la misma en la sociedad capitalista. En la sociedad del hombre. Y entenderlo de este modo significaba entender desde ya la falta del sentido mesiánico pero, sobre todo, la falta del sentido “misionero” de la historia. La obra del hombre iba a escribirse —y de hecho se hacía así— de inmediato, como historia y no como configuración de un acontecer divino en la tierra.

Esa reconciliación tuvo lugar en el seno mismo del cristianismo. Esto permitió que el papel de la concepción cristiana en la historia fuera suficientemente entrevisto. Hasta el punto de que la negación del proceso racionalista por parte de la escolástica se tomara en cuenta por los escritores juiciosos de las últimas décadas. Lutero y Calvino aparecerán a la luz del pensamiento histórico como los más fieles y consecuentes continuadores de ciertas teorías agustinistas y tomistas y su rebelión ya no representa, como a la postre lo irá aceptando sin mayores escrúpulos la evolución natural del catolicismo romano, más que un trago amargo y nada más, por el que debió pasar en su época una institución soporificada por tanto reaccionarismo.

Por lo tanto, es difícil que un historiador como Liévano, entendiera, desde su punto de vista aborígen, la razón de ser de América. De un continente que surgió como uno de los nudos esenciales del abordaje del capitalismo europeo y como el comienzo o la culminación de un proceso al cual se debieron toda una serie de identificaciones con determinado tipo del pensar. Indudablemente que el capitalismo se impuso en el mundo, bajo el aspecto de la rapacidad que le anota Liévano. Pero en esto, Liévano no hace más que repetir unos planteamientos ya acatados insistentemente por la razón pero sin la “rabia” con que quiere demostrárseles.

Era necesario preguntarse a la manera de Gómez Hurtado o de Eugenio de O’Gormann por el “ser de América”. Por su “ser histórico”, a fin de saber mejor de su acontecimiento geográfico y de su genealogía. Si Liévano se hubiese formulado esa pregunta fundamental seguramente no habría caído en tantas ingenuidades, tal como supimos otearlas desde nuestro severo análisis estudiantil.

El problema de “los conflictos” de Liévano no es un problema de subjetivismo histórico como han querido plantearlo, en especial los marxistas colombianos. No es por parte de los lúcidos ensayos que sobre estas cuestiones últimamente han llegado a nuestras manos como nos hemos hecho a las herramientas suficientes para poder afrontar el problema específico de la “subjetividad histórica”, sino por los que leímos con entusiasmo desde aquellos días, las bellas páginas redactadas desde la cárcel por Marc Bloch como *Introducción a la historia*. Desde ya entrevimos la distinción de la historia como “arte” y como “ciencia” y pudimos justificar plenamente las tesis si se quiere “ultrasubjetivistas” de Liévano. No era un revés intelectual lo que nos proponíamos dictaminar. Pensábamos y deseábamos que la cuestión de la historia se planteara correctamente en los términos en que nosotros la hemos vivido.

Cuando la filosofía de la historia nos permitió, ya más cercanamente, establecer el campo de los acontecimientos y sus peculiares límites y nos dejó hablar así de “ciencia de la historia” y de “estética de la historia” como de las dos únicas posibilidades de formación de sí misma, es decir, cuando ya pudimos traer a colación el “hecho” histórico como una “invención objetiva” a la manera del arte propiamente tal —como una invención de la

realidad que no se sale de sí misma porque en ella se ofrecen sus propios elementos de comprobación— entonces el problema de la subjetividad en “los conflictos” pasó a ser para nosotros puramente secundario.

La creación del historiador, creación anterior —en su imagen, en su forma y en su colorido—, es algo inevitable de suyo. “El trabajo del historiador —ha dicho Walsh—, como el del artista, puede considerarse en cierto modo como una expresión de su personalidad, y es admisible que se arguya que esto es de vital importancia... Pues aunque está de moda considerar el arte como una actividad totalmente práctica, siempre queda el hecho de que muchas veces hablamos de él como si en cierto modo fuera también cognoscitivo”.

Pues bien: la historia es en sí algo “práctico” pero, a la misma vez, es también algo “cognoscitivo”. Acumula hechos ciertos, concretos, etc. y los recoge del mismo modo a como cuando el artista se dispone con sus colores y sus pinceles, los ordena previamente y los ofrece en forma de una interpretación de su mundo particular, de un “conocimiento” que es el que le permite apenas tener su proyección psicológica-estética acerca de ellos. Por eso no se puede pretender a la objetividad histórica de la misma manera a como se considera la objetividad científica. El objeto histórico es un objeto particular de la historia. Pero, a pesar de los ingredientes psicológicos de quien escribe la historia, ese objeto está sometido también a la regulación de unas leyes, que las tiene en su dimensión específica tanto el objeto del arte como el objeto de la ciencia. Y tales leyes específicas de la historia son las que la definen o, a lo menos, la presumen.

No todos los historiadores escriben historia. La “historia” de algunos “historiadores” no pasa de ser más que fantasía o un desbarajuste metafórico que supera al “hecho” mismo, que lo reemplaza o lo intuye. El problema de Liévano es éste.

Liévano no considera al “hecho histórico” porque no ha sabido de antemano acerca del tipo de hombre que lo ha concretado, ni mucho menos de su praxis. Y tampoco sabe de la sociedad que ese hombre ha puesto a existir porque no ha podido establecer esa concreción genérica que con la praxis ese hombre ha obtenido. Y es que la objetividad histórica tiene su centro en esta aclaración ontológica.

El primero de los pliegos de cargos que entonces hicimos a Liévano fue el siguiente:

Liévano limita su enfoque histórico cuando reduce toda la problemática social, económica y política de América a la mera descripción de unos conflictos que se presentaron en determinados tipos de personas. El renacimiento para él (el capitalismo) no fue un cambio esencial de la versión cristiana del universo sino la aplicación de unas doctrinas perversas salidas de la mentalidad racionalista. La conquista y la colonización de América —por ende— “que hubiera podido” ser el refugio de la escatología cristiana frente al pudrimiento capitalista del mundo, según Liévano, fue desgraciadamente dirigida por el empeño anglo-sajón de un estado que saliese como producto de la razón, de la propiedad y de la competencia. Liévano hace perder así la continuidad del pensamiento, continuidad sometida imperceptiblemente a todos los cambios inexorables de la *humanitas*. Y a Lutero y a Calvino los presenta Liévano como “una fuerza de choque” del cristianismo y no como la fuerza política necesaria de que carecía éste a fin de revelar el movimiento de la historia.

El segundo de los cargos:

Liévano no permite explicar que estos conflictos puedan expresar una vivencia a la inversa de los mismos conflictos que se desarrollaban en Europa con el surgimiento del capitalismo. Desatendiendo la totalidad histórica —que es totalidad en el sentido de unidad de praxis y de teoría del hombre en una mencionada época ya definida— preestablece que América es una víctima de la lujuria capitalista y no más bien su consecuente y denodada manifestación. En este respecto utiliza una concepción altamente particular para plantear el problema de la colonización. Por ejemplo, a la empresa “misionera” le asigna bastos alcances revolucionarios. Y no observa, pero sí desconoce todo movimiento de avanzada en el proceso social latinoamericano, como si los países que constituyeran este continente no hubiesen tenido mejor futuro que el pálido espejo de una lucha producida como enajenación del viejo mundo sobre el nuevo. Liévano no es capaz de concebir el vacío que se produce en Europa con la apropiación de América. Vacío de las cosas con las cuales aquella va a tener que poblar a ésta. Y, especialmente, vacío que constituirá la esencialidad del proceso de colonización.

El tercero:

Liévano desconoce todo lo producido por la historia: ni las instituciones ni los valores que persisten a través del tiempo histórico se hallan en él determinados por una estructura, sino que son meramente signos “maffiosos” de la clase que les determina el carácter, la intención y el sentido.

El cuarto:

Para Liévano no existe el hombre americano sino el aborigen. No se explica que el hombre americano habrá de ser determinado como un engendro que no puede tener nada diferente que aquello ofrecido por el empalme de dos culturas contradictorias pero inevitablemente unidas en el estrecho de la propiedad y en el exterminio de sí mismas por el “hecho” histórico mismo. El sentido populista de la interpretación de Liévano tiene comienzo en este equívoco: él no habla de clase sino de “oligarquía”; no domina la existencia de un gobierno —a la manera de la sociedad civil establecida y ya manida aquí de un modo peculiar— sino que hace referencia a la “fronda”, al “canapé republicano” y cuanto término extraño le repase sus travesuras y deleites.

El quinto:

La independencia política no es para Liévano la autonomía de una clase sobre el resto de la sociedad, que aspavienta con una gran revolución los desechos de una metrópoli feudal, inconsecuente con su propia política y atravesada ya de la marea capitalista con perjuicio de su perniciosa nobiliaria. Liévano observa en la nueva clase una reconciliación anglosajona y criolla, pero la toma como un cambio de imperio por otro que no admite el principio de transformación capitalista americana. Reduce a Iberoamérica a una inescrupulosa explotación hecha gracias al magín de unos señoritos cortejadores de cortes. La independencia no es aquí un nuevo propósito, el principio de una solución revolucionaria burguesa que desgraciadamente no alcanzó, ni lo podía materialmente, entrar radicalmente a saco de la economía de lujo de los viejos encomenderos de la corona española.

El sexto:

Para Liévano la lucha anticolonial desvanece y se oculta en los intereses de esa “oligarquía criolla” que no es más que nues-

tra débil e insegura burguesía. Liévano no entiende que esta era la verdadera, la única posible revolución de independencia en este continente. Porque Liévano sí ve a las masas y se entusiasma con ellas, pero no puede descubrir qué clase de masas son, ni qué es lo que ellas hacen realmente, ni cuáles son los hechos que con su acción concretan a la historia.

Pero en fin —y repito, apenas como el comienzo de una polémica que debe seguir—, no era Liévano el llamado a resolver dicha problemática. Cometió el error de hacer, de ensayar primero la interpretación para luego montar el escenario de la historia. Así desapareció el *ethos* económico del hombre americano y se negaron las conexiones de la ética económica moderna de la racionalidad con el proceso de colonización y de independencia americanas.

En otra ocasión tendremos la oportunidad de hacer un examen más amplio y detenido de esta cuestión.