

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES
19

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Colegio de Filosofía



SIMON RODRIGUEZ Y LA UTOPIA LATINOAMERICANA

tesis para optar por el grado de

LICENCIADA EN FILOSOFIA

por

MARIA DEL RAYO RAMIREZ FIERRO

México, abril de 1994

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Simón Rodríguez

EL MAESTRO DEL LIBERTADOR

INDICE

Agradecimientos

- 1 *Introducción*
- 14 *Capítulo I*
Exploración del concepto de "utopía"
- 39 *Capítulo II*
La utopía en la historia de nuestra América
- 46 *Capítulo III*
Ensayo y utopía en Simón Rodríguez
- 70 *Capítulo IV*
Las propuestas utópicas de Simón Rodríguez
- 78 *Capítulo V*
De la utopía
- 94 *Capítulo VI*
Utopía y razón
- 105 *Capítulo VII*
Utopía y poder
- 120 *Capítulo VIII*
Estado y utopía
- 126 *Capítulo IX*
Utopía y progreso
- 140 *A manera de conclusión. La utopía hoy*
- 161 *Bibliografía*

Agradecimientos

Por fin, terminado este trabajo que parecía infinito, me avoco en pensar a quién o a qué se lo debo.

Recuperar la disciplina del trabajo académico no es cosa fácil después de algunos años de distancia con este medio, y menos aún cuando lo que se tiene que superar es la angustia de no poder particularizar un tema de investigación de tesis.

Se necesitan interlocutores con quienes compartir el trabajo y a veces la angustia. En 1990 era inminente que los necesitaba, pero sobre todo en los últimos dos años. Tuve la fortuna de compartir con ellos en sus distintos momentos la investigación que culmina en estas páginas.

Primero fueron los amigos de discusión los que prestaron oídos a un proyecto que todavía no tenía límites precisos. Estos viejos amigos de discusión del taller de los sábados que siempre están dispuestos a blandir las armas de la crítica frente a cualquier molino filosófico que se les ponga enfrente.

Después fue la participación desde 1992 en el proyecto de investigación -"El ensayo en América Latina después del positivismo: su fuerza epistémica"- apoyado por la DGAPA y el CCyDEL, especialmente en el Seminario de los viernes, en su primera época, donde desde las más diversas miradas se intentaba avanzar en la discusión de un tema tan escurridizo como el que nos habíamos propuesto. No sólo eran discusiones multidisciplinarias sino multinacionales y mostraron que el trabajo académico no está necesariamente reñido con el humor. Reímos mucho y discutimos más.

Finalmente, parafraseando a Virginia Woolf, la posibilidad de contar con "un cuarto propio" como condición necesaria para abrir la ventana y mirar lo que hay afuera. Un cuarto propio no es sólo un espacio físico y externo, es también el lugar donde se hallan reunidos todos los afectos, todas las apuestas y todas las renunciaciones. En este cuarto propio están todas las personas que quiero, pero especialmente Simón.

Gracias.

INTRODUCCIÓN

Inicialmente -hace dos años aproximadamente- titulaba este trabajo *América Latina en el horizonte utópico de Europa*; sin embargo, a partir de algunas consideraciones realizadas en varias ocasiones por compañeros y amigos de discusión, el problema central, que desde el título mismo del trabajo se orientaba hacia Europa, cambió. Se desplazó hacia Latinoamérica. Pero no sólo quedó ahí sino que se particularizó en el interés por la obra del maestro del Libertador. Trás ardua búsqueda bibliográfica, esta investigación cuajó en estas páginas que llevan por título: **Simón Rodríguez y la utopía latinoamericana.**

Para aclarar este desplazamiento y antes de presentar la estructura interna del trabajo esbozo las razones a partir de las cuales surgió el interés por este tema.

En primer lugar, esta investigación nació como resultado de varias propuestas teóricas, lecturas e inquietudes personales.

Una de las fuentes principales es el pensamiento de Ernst Bloch, especialmente a través de sus obras: *Principio Esperanza*, *Sujeto-Objeto*, *el pensamiento de Hegel* y *Entremundos en la Historia de la Filosofía*. Todas ellas, pero especialmente la primera, cambiaron radicalmente mi concepción de la historia humana, del pensamiento científico y filosófico y de la noción de 'utopía'.

Respecto de América Latina, *Nuestra América* como reclamó Martí, se me presentó toda ella a partir del maravilloso libro de Eduardo Galeano *Las Venas abiertas de América Latina*. Latinoamérica aparecía en cada página como un continente desgarrado, esencialmente por una historia que no eligió, una historia aún agitada por sus luchas internas y contra sus siempre distintos enemigos externos. 1

A lo anterior se suman los estímulos de las cátedras del Dr. Horacio Cerutti y su constante preocupación por entender desde la *filosofía* nuestra realidad o entender desde la *realidad* nuestra filosofía; no sólo sus clases en la Facultad, sino también algunos de sus artículos y conferencias que, de una u otra manera, recorren la historia de las ideas de América Latina y en los que permanentemente se manifiesta la problemática en torno al concepto de utopía. 2

Una conferencia de Fernando Ainsa, para mi sorpresa, reunía el aparato categorial de Bloch y su aplicación en el *redescubrimiento* de la historia de nuestra América. Este trabajo anudó, por así decirlo, todas esas inquietudes que estaban por ahí, gravitando. 3

Fernando Ainsa propuso en este trabajo un programa de investigación cuya finalidad era la reconstrucción de la 'historia imaginaria' de América Latina pues, afirma:

las formulaciones *alternativas* de oposición y resistencia a lo *dado* en los sucesivos enunciados que ha asumido el *deber ser*, son tan importantes (o más) que la *res finita* de la realidad del continente, tal como se ha reflejado en su ser histórico, jalonado de

Según esta propuesta, la historia de América Latina también puede enfocarse como una historia de proyectos, de esperanzas, de utopías sociales, pero -agrega el autor-, de "esperanzas frustradas", de utopías "no realizadas" y apenas esbozadas pero cuya *latencia y tendencia* -en la terminología de Bloch- son indiscutibles.

Pero, ¿para qué reconstruir esa historia de esperanzas frustradas?, ¿cuál es el objeto de reconstruir la configuración de la 'gran enciclopedia de la esperanza americana' y que "otros también suelen llamar *el cementerio de las ideologías*"?

El argumento central de Ainsa es que esa *historia imaginaria* ha acompañado a Nuestra América desde su origen colombino, desde su incorporación al gran escenario de la historia universal. Aquí, sin embargo, se dejan de lado los contenidos utópicos de la historia precolombina de tantas culturas que se hallaban en este subcontinente antes de la llegada de los europeos y que, se quiera o no, han perdurado a pesar de la racionalidad eurocéntrica. Y, por otro lado, se conceptualiza a las utopías en el interior de algo denominado 'historia imaginaria' en la medida que aparecen en la *res finita* (¿historia real?) como esperanzas frustradas o, para citar al autor, como utopías no realizadas. El criterio que subyace en esta argumentación para valorar un proyecto como *utópico* se encuentra en el paradigma positivista de la ciencia, en la medida en que ésta nos arroja directamente a la esfera de la efectividad y que, en tanto esta condición no se cumple, entonces entramos en el terreno de las historias de las

esperanzas frustradas. Aquí se sostiene, por el contrario, que las utopías concretas, es decir, históricas, operan como un detonador que permite que, bajo la presión de dos fuerzas opuestas, la necesidad y la contingencia históricas, los grupos humanos, las sociedades y hasta el individuo, sigan con su andar.

En el caso que nos interesa, continúa Ainsa, las tierras 'americanas', tal como las entendieron en Europa, se incorporaron a la conciencia imaginaria de Occidente marcadas con el signo de lo 'nuevo' , como 'lo otro' de un mundo que se representaba a sí mismo como una entidad cerrada forzada a abrirse y a concebirse de manera diferente. Curiosamente la nueva denominación del mundo descubridor, por oposición a las tierras descubiertas, fue 'viejo'. ¿Tiene este adjetivo que ver algo con la decadencia?

El Nuevo Mundo se convirtió en el horizonte utópico de la conciencia europea, en él se pretendieron implementar proyectos comerciales y religiosos desde allá, desde el viejo mundo.

Sin embargo, se tiene que decir, Europa no puede entenderse como un bloque homogéneo, nunca lo ha sido, desde los datos más antiguos que corresponden a las tribus nómadas hasta la actualidad en la que difícilmente se tiene certeza de los límites geográficos y culturales para determinar el 'mundo' europeo. Es más, como señala René Sedillot en *Europa, esa utopía*, ese viejo continente tiene una larga historia en la construcción de su identidad, es decir, de sus límites; historia que aún no termina y que en la actualidad se hace más difícil esquematizar. 5

América Latina empezó, pues, siendo "expresión de la utopía de los otros" y, por ello, al inicio de la investigación en la que se perfilaba esta tesis, tenía mayor peso el momento de la incorporación del 'nuevo mundo' en la conciencia imaginaria de Europa, en su horizonte utópico. Esta perspectiva implicaba recoger las expresiones occidentales en las cuales América aparecía asociada a un proyecto utópico. Sin embargo, siguiendo a Cerutti, se puede ubicar otro gran momento en la historia de Latinoamérica, cuando ésta reclama "el derecho a su propia utopía". 6

Una de las hipótesis que sostiene este trabajo se refiere a que muestras propias utopías, al parecer muchas de ellas "concretas", establecen relación con la historia; una dialéctica entre lo ideal y lo real, entre el ser y el deber ser a través de una voluntad práctica de realizarlas. Una voluntad que llevó -y sigue llevando- a 'ensayar' en varios momentos y en muchos lugares proyectos encaminados a una vida mejor. Proyectos religiosos como los de Vasco de Quiroga en México y los de los jesuitas en el Paraguay, proyectos socialistas en el siglo XIX desde Texas hasta Argentina, proyectos como los que planteo Simón Rodríguez para la formación de los nuevos estados americanos a través de la educación popular y la colonización de América por los americanos; proyectos como el de la integración latinoamericana propuesto por el Libertador, etc.

Otra de las hipótesis, quizá la más importante, es que las utopías en tanto *latencia, tendencia, función o tensión* en la historia no pueden valorarse con un criterio *a posteriori*, es decir, no pueden juzgarse *exclusivamente* a partir de su facticidad en el futuro porque antes que nada lo utópico es la punta que abre camino a la posibilidad histórica, a la contingencia y, con

ello, sirve de puntal para romper lo que en cada momento histórico aparece o se hace aparecer como necesario.

Por ello, en el contexto del "fin de las ideologías" y de las utopías sociales, tiene especial sentido hablar de la utopía de América Latina o de la *función utópica* que la traspasa a lo largo y a lo ancho de su historia.

Algunos autores parecen señalar que los últimos años de la década de los ochenta marcan una nueva fase en la historia de la humanidad, pues asistimos, -se dice- al nacimiento de un 'nuevo orden mundial' que con la ideología neoliberal va abriéndose camino en todo el mundo. Este 'nuevo' orden mundial que tiene sus antecedentes en el siglo XVII y que se sintetiza en la imagen del *Leviatán*, coloca a la "Utopía" en el mismo saco roto que a las ideologías, al marxismo, al socialismo, al sujeto y a cualquier deseo de hacer posible un nuevo y mejor mundo. Pero ¿realmente la *realidad* corresponde a este diagnóstico o, por el contrario, es una imagen ideológica de la realidad que pretende colocarse como "verdad" de ésta?

Nos interesa colocar el problema de la utopía en la discusión actual de la nueva correlación de fuerzas internacionales, porque en ella se encuentran también las esperanzas del futuro de Nuestra América, su subsistencia, su soberanía, su identidad, la solución de sus problemas más acuciantes, sobre todo cuando en el marco de un Fukuyama panfletario se le asigna una dimensión del tiempo sin historia, cuando en realidad la vemos determinada por una larga tradición en la que lo utópico y las utopías han jugado un papel fundamental. 7

¿Qué se entiende desde el neoliberalismo por 'utopía', cómo se la descalifica, cuál es la argumentación que se presenta para cancelar toda alternativa a su proyecto político y económico? En fin, éstas son algunas de las preguntas que no se pueden eludir en este trabajo y que sin embargo tampoco se podrán contestar en su cabalidad.

Esta investigación presenta varios niveles de análisis. A saber:

- 1) Exploración y problematización del concepto de utopía
- 2) La utopía en la historia de nuestra América
- 3) Análisis del pensamiento utópico de Simón Rodríguez

En el primer nivel de análisis al que corresponde el capítulo I se explora y problematiza filosóficamente el concepto de utopía a través de algunos de sus exponentes como Karl Mannheim, Ernst Bloch, Paul Ricoeur, Franz Hinkelammert, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti. Es central en este capítulo la diferencia de los sentidos implícitos del concepto, como son el uso vulgar del término, la utopía como género literario, la utopía como proyecto histórico y lo utópico como motor de la historia; diferenciar y relacionar a la utopía con la ideología, con la ciencia, con el mito y la revisión de la visión trascendental de la utopía. Todos estos son puntos obligados en este análisis.

La finalidad del segundo capítulo es precisar los diversos sentidos del complejo concepto de utopía y proponer las delimitaciones conceptuales con las que se aborda el análisis del pensamiento de Simón Rodríguez en torno a sus proyectos para América.

En el segundo nivel al que sólo corresponde el capítulo II, se constata la presencia de la *función utópica* y las múltiples maneras en que se ha expresado en la historia de Latinoamérica en general. Hay episodios suficientemente investigados que permiten plantear una línea de continuidad desde el descubrimiento de América hasta este siglo. Esta breve reseña histórica tiene por objeto mostrar que América Latina está marcada por la *tensión o función utópica*.

El tercer nivel de análisis se divide en varios capítulos (del III al IX) y representa el análisis de un caso de los muchos que hay en la tradición utópica latinoamericana. Las razones de hacer el análisis de Simón Rodríguez son varias: en primer lugar está la preocupación explícita del autor por la utopía en América; en segundo, la riqueza de su pensamiento que transita por los linderos de la pedagogía, la filosofía política y la filosofía de la historia; en tercer lugar por la vigencia de sus proyectos en nuestro presente aún movido por las mismas carencias; y, por último, por el terrible desconocimiento de su pensamiento que alumbra con las luces de nuestro siglo XIX latinoamericano un futuro más original y más nuestro frente a los planes trazados por los nuevos imperios.

Para abordar el análisis de este filósofo caraqueño se consideran algunos ejes heurísticos, para sistematizar, de alguna manera, la lectura que proponemos de su obra fundamental.

La obra fundamental que se analiza aquí consiste a la primera parte de las *Sociedades Americanas de 1828* mejor conocida como *Luces y Virtudes Sociales*, editada en Valparaíso en 1840 y a *Sociedades Americanas en*

1828, editada en Lima en el año de 1842. Esta última edición es la que reúne las distintas publicaciones que se hicieron de esta obra (Pródromo, Arequipa, 1828, Introducción o *Luces y Virtudes Sociales*, Concepción de Chile, 1934 y Valparaíso, 1840) y es la obra más acabada del pensamiento de Rodríguez, aunque lamentablemente nunca terminó de imprimirse por dos razones: por las dificultades económicas que enfrentó Simón Rodríguez en la vejez y porque tras su muerte un incendio devoró las páginas que, como decía el autor, guardaban las luces de América.

A lo largo de los siete capítulos dedicados a Simón Rodríguez se diferencia la obra a partir del año de edición y de los nombres. Citaremos la edición 1840 de la "Introducción" a las *Sociedades Americanas en 1828* como *Luces y Virtudes Sociales*, y la edición limeña de 1842 como *Sociedades Americanas de 1828*. Esta aclaración es pertinente en la medida que se sostiene que las ideas de Simón Rodríguez se fueron enriqueciendo a lo largo del tiempo y porque su pensamiento avanza en sucesivas aproximaciones hacia la comprensión de su tiempo.

Los ejes de análisis que se proponen para la lectura de Rodríguez nacieron en gran medida de la discusión teórica actual sobre la "utopía" y son: la relación entre el ejercicio del pensar y del comunicar ensayístico con la utopía en el pensamiento ilustrado-romántico social de Simón Rodríguez, inscrito en el proceso de la formación de los Estados Nacionales Americanos en el siglo XIX (capítulo III); las propuestas utópicas de Rodríguez (capítulo IV); los diferentes sentidos de la utopía y lo utópico en *Sociedades Americanas* de 1840-42 (capítulo V); la relación entre lo utópico, la utopía y la razón que hacen del pensamiento de Rodríguez una

síntesis de la ilustración y del romanticismo social (capítulo VI); la compleja relación entre la utopía, lo utópico y el poder controlado por la razón (capítulo VII); el vínculo entre la utopía y el Estado como agente activo para su realización (capítulo VIII); y, finalmente, la relación entre la utopía, lo utópico y el progreso (capítulo IX).

Para leer a Don Simón Rodríguez se considera aquí el consejo que Gonzalo Picón Febres da a sus lectores:

Para hablar de Rodríguez con referencia a sus ideas innovadoras y de rectificación, preciso es no atenerse a lo que dicen los demás, sino estudiarlo de un modo directo y reflexivo, comparar esas ideas con la práctica viciosa que nos corrompe y nos deprime, y teniendo seriedad, sinceridad y ningún miedo en el hablar, hacer el juicio con imparcialidad y ofrecer las conclusiones del cual se debe. 8

Sin embargo, no nos podemos conformar con la lectura directa de este visionario americano que termina, dicho sea de paso, convirtiéndose en un ejercicio placentero, sino que también se ha tratado de tener conocimiento de los escasos trabajos sobre su vida y su obra que se pudieron conseguir en esta ciudad. Sobre todo porque no se puede echar al olvido la historia de la reconstrucción bio-bibliográfica que tan afanosamente se ha producido desde finales del siglo pasado hasta la actualidad.

Los ejes de análisis que se proponen, no está por demás repetirlo, nacieron en gran medida de la discusión teórica del concepto de utopía (capítulo I), y permiten conectar el análisis de Simón Rodríguez con la condición actual que el neoliberalismo adjudica a la utopía en nuestra América y que por razones de extensión y profundidad revisamos en las conclusiones de este

trabajo.

En ellas se revisan algunas tendencias que en la actualidad intentar dar el *status* de cadáver o de estructura rebasada por la historia a la utopía -o ¿es más bien a lo utópico?-, y justificar con ello una única vía de organización económica y política del género humano. Es en esta coyuntura que se juega el esfuerzo racional de comprensión del futuro de Latinoamérica, y no sólo de ella por cierto. Algunos de los autores que se revisan son Friederich A. von Hayek, Robert Nozick, Franz Hinkelammert, Norbert Lechner y Francis Fukuyama.

En las conclusiones se retoma la discusión teórica y el análisis histórico desde la situación que actualmente se le quiere dar a *lo utópico* y a las *utopías concretas* en América Latina. *Lo utópico* anclado en la historia de nuestra América debe ser el marco que permita entender y abrir con su fuerza el horizonte de futuro.

Las conclusiones de esta investigación se resumen en: 1) la importancia de avanzar en la construcción de una teoría de la utopía, en la medida que los problemas y las dificultades teóricas que emergen al hablar sobre el tema se deben en mucho a la ausencia de una sistematización y precisión en el uso de la terminología, 2) que por la ausencia de dicha teoría en la actualidad el neoliberalismo, rechazando "la Utopía" como modelo de organización económica y social que no se cumplió y que sí tuvo un "costo social" altísimo en este siglo, niega la fuerza utópica que propicia la aparición de lo nuevo en la historia, fuerza que es ejercida por sujetos identificables (individuos, grupos, Estados, etc.); 3) que la revisión de la

tradición utópica latinoamericana, en el sentido del tercer nivel del análisis, es imprescindible para discutir y encontrar respuestas a las encrucijadas del mundo actual porque 4) desde ella, como es el caso del pensamiento de Simón Rodríguez, hay luces que pueden alumbrar el camino del futuro y estimular con ello la creación, la imaginación de nuevos y más apropiados instrumentos para equivocarnos menos: ¡O inventamos o erramos!

NOTAS

1. Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI editores. México, 1978. Este libro que conocí a finales de la década de los setenta en su vigésima edición (la primera fue en 1971) influyó fuertemente en la conciencia de muchos jóvenes e intelectuales que miraban con asombro lo que entonces acontecía en el Cono Sur, en Cuba y en Centro América.
2. Algunos de estos trabajos fueron publicados recientemente por la UNAM-CCyDEL. *Presagio y tóptica del descubrimiento*. México, 1991. Otros me los facilitó el autor personalmente.
3. Esta conferencia aparece en la revista *Prometeo*. Revista Latinoamericana de Filosofía. Año 2/Mayo-Agosto de 1986. pp. 35-44, y fue presentada en el Simposio sobre "Problemas Filosóficos en América Latina", XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, Jal. México, Noviembre de 1985. Hace poco tiempo fue publicado el resultado de este proyecto de investigación como *De la edad de oro a el dorado. Génesis del discurso utópico americano*. FCE. México, 1992.
4. *Ídem*. p. 35.
5. Sédillot, René. *Europa, esa utopía*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1971.
6. Ainsa, Fernando. "La función utópica en América Latina y ..". *Prometeo Op. cit.* p. 36. El "derecho a nuestra propia utopía" es un concepto que Ainsa retoma de Cerutti y se distingue radicalmente del concepto de "la utopía para otros" que designa la primera etapa a la que nos referimos anteriormente.
7. Fukuyama, Francis. "El fin de la historia". *El Día*. Semanario "El Gallo Ilustrado", Domingo 29 de Abril. México, 1990.
8. Picón Febres, Gonzalo. "Don Simón Rodríguez. Escritor. Pensador. Filósofo" en Varios Autores. *Don Simón Rodríguez*. Comisión de Cultura Popular. Caracas, 1953. p. 205.

CAPITULO I

EXPLORACION DEL CONCEPTO DE "UTOPIA".

I

Asistimos en los últimos años a un excesivo uso del término "utopía"; uso en el que se atropellan distintos significados: desde el más común hasta el más especializado: literario, filosófico, político, etc.

Cotidiana o vulgarmente se aplica el concepto a una empresa que de suyo está condenada al fracaso, remite a lo quimérico asociado a lo imposible e inalcanzable; se usa como adjetivo que descalifica no sólo el deseo, el sueño o el proyecto sino también al sujeto o los sujetos que los proponen. Este es el primer y más elemental nivel de significación que hallamos en el lenguaje cotidiano y las más de las veces en los medios masivos de comunicación. Para George Picht en "el sentido habitual de la palabra, se entienden por utopías las imágenes soñadas de mundos irrealizables, o sea, proyecciones de deseos inconscientes, esperanzas ciegas y afanes irracionales". 1

Desde el punto de vista histórico, la bibliografía especializada y extremadamente extensa remite como primera referencia al concepto a 1516, año en el que se publica la obra de Tomás Moro intitulada *Utopia* y cuyas características han permitido definir al género utópico o segundo nivel de significación. 2 El género utópico se aborda como género literario y cuenta, en general, con un autor, una estructura interna formada por un momento crítico, un problema central, un momento propositivo y un concepto específico del espacio y del tiempo. 3 Para Georg Picht, por ejemplo, este nivel que califica como "utopía crítica" sintetiza:

espejos de mundos imaginarios que permiten reconocer o reflejar de manera crítica ciertas situaciones y posibilidades del mundo en que vivimos. 4

Karl Otto Apel llama a este segundo nivel el de la "utopía ficcional literaria" y lo define como:

la representación de un anti-mundo hipotético (o de la representación explorativa de una posibilidad -promisoria o amenazante- que ya está dada en la inconsciente anticipación del futuro por parte del presente). 5

En cuanto al contenido del género utópico hay que señalar que es extremadamente amplio y que su estructura parece invariable. Diremos de paso que por el contenido se pueden apreciar utopías sociales como *La Ciudad del Sol* de Tomasso de Campanella, *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon; religiosas como *De Civitate Dei* de San Agustín; literarias como *La abadía de Teleme* de Francisco de Rabelais, la "isla" de *La Tempestad* de William Shakespeare, etc.; pedagógicas como las de Juan Enrique Pestalozzi y Juan Jacobo Rousseau. También se incluyen en el género utópico las "utopías negativas" o las "antiutopías" como las de Jonatan Swift, Aldous Huxley y George Orwell, entre otros. 6

Más allá del contenido de las utopías del género utópico varios autores llaman la atención sobre su carácter formal o estructural. Así, por ejemplo, Horacio Cerutti nos dice al respecto del nivel formal de la utopía que:

Lo propio de la utopía sería este ejercicio de rechazo/afirmación: de denuncia/anuncio, rechazo y denuncia del orden vigente, afirmación y anuncio del orden alternativo. 7

Se produce un desplazamiento en el interior mismo del género utópico; desplazamiento que caracteriza su existencia entre el "lindero de la literatura y de la filosofía política" 8, en la cual se considera a la utopía ya no como género

literario sino como una condición vital del ser humano. Así, vivir implica el permanente movimiento entre los ideales, los sueños, las expectativas, los propósitos y la fuerza que nace de ellos y los quiere llevar a su realización. La utopía en forma de promesa para un grupo se traduce en objetivos históricos y políticos; en este sentido, las utopías no sólo son necesarias para complementar la realidad social sino para transformarla.

Apel también distingue un nivel orientado en el sentido que antes expusimos, esto es, de la utopía ficcional-literaria distingue otro nivel o una concepción de la utopía-histórico-filosófica donde la función antropológica de la utopía expresada como intención utópica es una condición indispensable e irrenunciable de la condición humana 9.

Previamente a estos autores algunos teóricos de la utopía como Karl Marunheim (*Utopía e Ideología*, 1929) y Paul Ricoeur (*Ideología y Utopía*, 1975) han dedicado largas páginas al análisis del papel que desempeñan o han desempeñado las utopías en la historia social. Sobre todo no se pueden olvidar sus reflexiones en torno a la relación entre la utopía y la ideología; reflexiones que nos han permitido llegar hasta donde se encuentra la teoría de la utopía, como podemos llamar a esta reflexión. No se puede pasar inadvertida en estas apretadas líneas la obra intensamente maravillosa de Ernst Bloch, quien dedicó varios años de su vida al esclarecimiento histórico-filosófico de la "intención utópica" y cuya expresión máxima es *El principio esperanza* (1959). 10

Digamos que la importancia de las propuestas teóricas de estos autores consiste

en una valoración positiva de la dimensión utópica, sobre todo después y en contra del juicio negativo extremadamente difundido por la misma tradición marxista, que a partir de Marx y Engels, pero singularmente de éste último, se le dio al concepto de socialismo *utópico* para distinguirlo del socialismo *científico*.¹¹

Pero también debe considerarse la otra dirección que tomó la reflexión sobre la utopía; aquella que la valora negativamente y que en la actualidad tiende a divulgarse en sectores políticos, académicos y de la comunicación social a través de los medios de comunicación de masas y que preconiza las relecturas de algunos autores del siglo pasado y del corriente. Autores que aisladamente ponían en duda la posibilidad de la realización de la utopía y que ahora se les hace aparecer como una corriente de opinión que cada vez cobra más fuerza. ¹²

Algunos de los autores más sobresalientes en esta especie de "resurrección" de las ideas son A. de Tocqueville, F. Nietzsche, A. Schopenhauer y Burckhardt. Autores de este siglo que pueden colocarse en esta dirección son Friederich von Hayek (*La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, 1988) Karl Popper (*La miseria del historicismo*, 1959; en esta obra señala el autor que poco tiempo después leyó un ensayo semejante en el "seminario del profesor F. von Hayek") y Francis Fukuyama ("El fin de la historia", 1989). Con sus variantes respecto de la línea anterior debemos citar a Franz Hinkelammert (*Crítica de la razón utópica*, 1984) y a Norbert Lechner (*La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, 1986) por la vía del uso límite y trascendental del concepto de utopía y quizá en esta misma dirección las propuestas de Karl Otto Apel

(*Estudios éticos*, 1986).

Pasando a otro orden de ideas, hay que agregar que esta *intención utópica* se expresa en la historia como proyectos de "utopías concretas" que permiten trascender el presente inmediato. Entre ellas se cuentan los grandes proyectos de clases o grupos que orientan su actuar práctico-político hacia la realización de sus ideales. Los movimientos quiliásticos, los ensayos de comunidades cristianas en el Nuevo Mundo de los Padres Jesuitas en el Paraguay o las de Vasco de Quiroga en México; los proyectos surgidos y promovidos por los socialistas utópicos en Europa y que irradian su luz hasta la tierra americana; los planes que forjaron en el siglo XIX algunos anarquistas en varias partes del mundo, etc.

Otros autores como Fernando Ainsa y como Franz Hinkelammert, autor del que más adelante hablaremos, conceptualizan este tercer nivel de la utopía como "paradigma de futuro" el primero, y como utopía "trascendente" en la historia el segundo. 13 George Picht llama a este nivel el de la "utopía esclarecida" o, cito:

la que permite desarrollar imágenes de las situaciones que pueden obtenerse mediante actuaciones conscientes y encaminadas a una meta. 14

La utopía como "paradigma de futuro", como "utopía concreta" en contraposición a la "utopía abstracta"; la utopía como "utopía esclarecida" ya no apunta a lo imposible e irrealizable, sino a lo probable, a lo posible y por ello a lo real. Para decirlo con una sola palabra metafórica, la utopía en este nivel es como la sombra del hombre y de su historia. 15 Pero como una sombra que va siempre por delante y de la cual no puede desprenderse.

Sin embargo, aquí no se llega hasta el fondo en la teoría de la utopía, pues en la bibliografía consultada se puede distinguir un último nivel de significación. El primer autor que lo señala es Franz Hinkelammert en su *Crítica a la razón utópica* (1984). Para entender el significado de esta obra debemos apuntar que en ella se enfrentan dos perspectivas "ingenuas" -como las llama el autor-, de la utopía. Por un lado, la ingenuidad socialista que pretendió realizar la utopía social desde octubre de 1917 y, por el otro, la ingenuidad neoliberal que pretende cancelar toda utopía porque su proyecto, el único pretendidamente eficiente en la historia humana, es el que está destinado a cumplirse en la historia, lo cual también resulta ser utópico, en el sentido vulgar.

En esta obra se aborda la utopía desde la crítica trascendental, en el sentido kantiano del término; crítica a la razón utópica que, por principio, se asume como parte de la estructura general de la razón. Se puede decir que Hinkelammert parte del hecho de que el hombre construye mundos ideales, utópicos (tercer nivel de significación o incluso segundo, tratándose de las utopías ficcionales-literarias), así, afirma:

Esta construcción de mundos imposibles que alumbran a la formación de mundos posibles, no es sólo un problema de hoy sino que pasa visiblemente por toda la historia humana. 16

El problema central para Hinkelammert no radica en imaginar esos mundos imposibles sino en pretender llevarlos a la práctica, realizarlos en la realidad empírica pues una de las más graves consecuencias de ello es el totalitarismo socialista de un lado y la autodestrucción del sistema capitalista por el otro. 17 En la razón utópica, se agrega, se produce una *ilusión*: "la ilusión de que hayan

existido o de que existirán alguna vez en el futuro" tales mundos imaginados o soñados. Así pues,

las sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. 18

Las utopías que pretenden alcanzar su "plenitud" o consumación como meta empírica se convierten, dice el autor, en "utopías estáticas", utopías institucionalizadas, donde "la libertad del sujeto siempre está negada, o por lo menos indiferente, lo que explica el hecho que siempre pueden ser elaboradas o comprendidas en términos de imágenes del terror". 19 Así pues, termina el razonamiento presentado apretadamente aquí, "aparece entonces pura y simplemente la imposibilidad humana de realizar lo humanamente imposible". Pero si es humanamente imposible alcanzar tales ideales de perfección, en el horizonte teológico de la reflexión "aparece Dios como aquél para el cual es posible realizar eso que es humanamente imposible". 20 Dios, es necesario señalar, para la tradición teológica que recoge y en la cual se inscribe el autor, se manifiesta en la relación de los hombres como "sujetos" o para decirlo con sus propias palabras:

El ámbito del reconocimiento entre sujetos es entonces el reino de Dios en la historia donde se obra la presencia de Dios, que no se puede concebir sino como Dios-sujeto. 21

Sin embargo, este nivel teológico está atravesado por la fe, lo cual vuelve mucho más complejo el análisis, y la postura que se toma frente a él, sobre todo cuando de manera generalizada no se vive ese espacio de reconocimiento entre sujetos sino un espacio dominado por el poder y su abuso. Al margen de lo anterior lo que es necesario destacar del autor es la idea trascendental de la utopía como

idea regulativa de la acción humana. Así Norbert Lechner en su obra *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado (1986)*, inscrito en la línea de investigación de Hinkelammert desarrolla en el terreno de la política las mismas tesis. Para él categorías políticas como "consenso", "democracia", "comunidad ideal", son ideas utópicas inalcanzables pero que plantean un programa de acción política. La función de la utopía consiste, para este autor, en la "autocreación de la sociedad como vida colectiva" que se expresa en forma de promesa y que se traduce en objetivos históricos factibles; pero como no todo lo posible es factible se necesita un criterio de selección como discernimiento de la acción: tal es el papel que juegan las utopías en la construcción de la vida política y social. 22

En una línea muy semejante de reflexiones Karl Otto Apel destaca que la utopía, como es el caso de la "ética de la comunidad ideal de la comunicación libre de dominación", funciona como idea regulativa de la acción -comunicativa- pero, otra vez, como idea trascendental, no se puede aspirar a su realización fáctica pues sólo se refiere a ciertas "condiciones normativas" o formales. De aquí ve surgir el autor una antinomia de la razón utópica-ficcional que enuncia como sigue: no debe pensarse un *desarrollo* de la realización utópica del ideal y, al mismo tiempo, tiene que ser pensado necesariamente.

Otra vez, el peligro de la utopía como género radica en su realización que conduce al "terror" de toda postura anarquista y a la "dominación totalitaria". 23 De modo que las utopías, en este último sentido, se convierten *formalmente* en algo imposible de realización. ¿Y no es éste el primer significado del concepto

que expusimos? Parece, con esto, que el *sensido común* goza hoy de perfecta salud.

Se ha subrayado el concepto de "progreso" y "desarrollo" más arriba con el objetivo de recuperarlos el final de esta primera parte. Tales conceptos permiten inscribir el problema de la realización de la utopía ficcional-literaria en el marco de un dualismo filosófico irresoluble. Para decirlo esquemáticamente, pareciera que hay una línea divisoria claramente dibujada entre lo que es "real" y lo que es "empiria" o incluso "historia" y lo que es "ideal". Y en este sentido cualquier intento por alcanzar la "idea" en la realidad o hacerla "terrenal" es imposible por los supuestos de los cuales se ha partido. Y una segunda observación, la explicación en términos de "progreso" y "desarrollo" parece que es insuficiente para explicar la necesidad y la presencia en la historia de utopías concretas y en ellas de lo utópico. En tercer lugar, vale la pena preguntarse si acaso la historia humana y su estructura utópica pueden concebirse, demarcarse o negarse bajo una exigencia formal, o si la historia humana en lugar de pretender realizar ideales no pretende más bien cambiar cada uno de los presentes que la detienen porque se les quiere conservar.

II

En el marco de esta discusión se debe incorporar el trabajo introductorio de Arturo Andrés Roig de la obra que lleva por título *La utopía en el Ecuador*, 1987. Se intentará presentar brevemente su argumentación para poder establecer cierta distancia respecto de sus planteamientos. En primer lugar, hay que señalar que este estudio introductorio es uno de los pocos textos que logra trabajar amplia y seriamente a nivel teórico-filosófico y metodológico el concepto de utopía, pensando fundamentalmente en la producción intelectual latinoamericana.

En segundo lugar, que este trabajo sistematiza los logros de largos años de investigación en el suelo fértil de la historia de las ideas en América Latina y que el mismo autor infatigablemente se ha encargado de promover.

Y, por último, que nadie esperaría encontrarse en un estudio introductorio a una antología de textos un análisis tan rico, complejo y tan ampliamente documentado.

Partamos del siguiente párrafo, que es al mismo tiempo fundamentación y programa de investigación:

Como historiadores de las ideas nos ha interesado siempre la presencia de formas de pensamiento utópico porque pensamos que la utopía o mejor, tal vez, la *función utópica*, juega un significativo papel dentro de la totalidad de los discursos posibles que puedan ser estudiados o valorados en relación con una sociedad dada y un tiempo determinado. 24

Debemos hacer el esfuerzo de percatarnos de la precisión terminológica con la cual intenta trabajar el autor para demarcar los presupuestos y los límites de su análisis. Primeramente, establece que se pueden identificar ciertas "formas de pensamiento utópico" y diferenciarlas de la "función utópica". Esta *función* que tiene un papel específico y es de suma en "la totalidad de los discursos posibles", es decir, en el lenguaje en el más amplio sentido de la palabra; lenguaje articulado con su tiempo y espacio históricos. El término de "forma de pensamiento utópico" se usa como sinónimo de "utopía". Podríamos, entonces, decir que hay dos dimensiones: la de los discursos en los que aparece la "función utópica" o se expresa esa "forma de pensamiento utópico" y la historia. No olvidemos que el análisis se plantea en el marco de la historia de las ideas y que el objetivo de

ésta, tal como puede derivarse aquí, es explicar, en última instancia, la relación entre las ideas y la historia.

Más adelante menciona Arturo Andrés Roig los presupuestos de los cuales parten sus investigaciones sobre "lo utópico", a saber:

primero, que si bien las utopías deben ser señaladas, analizadas y valoradas y ello en relación con las otras *formas discursivas*, interesa más la "función utópica" y el modo como esa función se ha jugado en cada caso; segundo, que esa función es ejercida por parte de un sujeto en el que se da un cierto grado de autoconciencia en cuanto tal... 25

Estas líneas nos permiten plantear una serie de razonamientos. Primero, que las utopías son una determinada *forma discursiva* que se diferencia de otras; segundo, que esta forma discursiva no es equivalente a la "función utópica" que por su parte se expresa de manera diferente en cada forma utópica discursiva; por último, que la función utópica tiene un soporte antropológico-histórico representado por el "sujeto" que "ejerce" esta función. Podríamos relacionar este planteamiento con el que formula Hinkelammert en el sentido de que para éste la *utopización* es resultado de los mecanismos propios de la razón utópica. Observamos un desplazamiento entre los términos de "lo utópico", que opera como concepto equivalente de "función utópica" hacia el propio concepto de utopía o "forma" o "discurso utópico".

Pero antes de continuar con estas conclusiones analicemos lo que para el autor es la "función utópica" que indistintamente llama "lo utópico". Leemos:

tres serían las funciones principales del discurso utópico: una función

crítico-reguladora; una "función liberadora del determinismo de carácter legal" y, por último, una "función anticipadora de futuro".

A estas tres características se agrega una cuarta que el autor retoma de Horacio Cerutti y que tiene que ver con la *función de historicidad*, para seguir en la tónica del lenguaje validado anteriormente y que se contrapone a la función de "deshistorización" del discurso mítico (punto sobre el que hablaremos más adelante). 26

Además, hay que apuntar que la "función utópica" tiene cierta "validez epistemológica que se define en función de los proyectos de liberación elaborados por las clases subordinadas, validez que se contrapone a los intentos de conferir *status* epistémico únicamente a la ciencia y a los conocimientos emanados de ella". Observemos cómo para definir lo que es "la función utópica" se opera un desplazamiento hacia las funciones del "discurso utópico". Pareciera que la función utópica sólo puede expresarse en el ámbito de la *discursividad*.

Para acortar un poco el camino de esta larga presentación diremos que el supuesto de fondo que Arturo Andrés Roig sostiene es un dualismo entre una dialéctica discursiva y una dialéctica real, la de la historia, dualismo que no es fácil sostener. Creemos, sin embargo, que el autor es consciente de las dificultades derivadas de esta posición pero, también, que su propuesta tiene ciertos límites. Al respecto escribe lo siguiente:

Desde otro punto de vista podríamos decir que un texto muestra una dialécticidad que es reflejo siempre de la realidad, pero que puede serlo poniendo en ejercicio dos modos diversos de mediación que hacen que

aquella dialécticidad se quede en el mero plano de lo "discursivo" o se aproxime a lo "real". Siempre nos parece que lo que hemos denominado "dialéctica real" es una meta a la cual podemos aproximarnos, como asimismo que esa aproximación no es fruto de una actividad puramente teórica. La praxis es la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos "niveles de discursividad" en los que se mueve el ejercicio dialéctico, de ir haciendo que podamos establecer la distinción entre "dialéctica discursiva" y "dialéctica real" a nivel discursivo. 27

Se puede observar que básicamente este dualismo se enmarca en la problemática metodológica de la historia de las ideas pero que tiene repercusiones profundas en el ámbito de la Epistemología, de la Filosofía de la Historia y de la Metafísica. Por un lado, tenemos la dialéctica del discurso que es un hecho semiológico, cultural e ideológico y, por otro, una facticidad social o el mundo de los hechos. Sin embargo, no podemos dejar de preguntar sobre los límites que deslindan y distinguen un nivel de otro.

Arturo Andrés Roig propone lo siguiente:

la "dialéctica real" sería, sin más y con las dificultades que acarrea esta afirmación, la de los hechos. Los procesos sociales, en particular las luchas sociales van desmontando universales ideológicos y quebrando su típica circularidad excluyente haciendo que aquella "dialéctica discursiva" se vaya negando a sí misma en sus formulaciones. Ahora bien, como no hay "hechos en bruto", ni posibilidad de aproximarnos a la factibilidad sino por la mediación del lenguaje, esa "dialéctica real" que les sería propia, se juega inevitablemente también a nivel discursivo. Se trata, a pesar de lo dicho, de una "discursividad negativa" cuya razón dialéctica profunda no se encuentra en privilegiar el momento de las totalizaciones. 28

Como se puede ver el problema de las mediaciones se convierte finalmente, y como podemos concluir de los dos párrafos citados, en un asunto que se resuelve:

a) recurriendo a la praxis que b) al diluirse en el concepto de "reflejo" que vincula a los dos polos del dualismo se privilegia, sin embargo, el lado discursivo c), porque ¿de qué otro modo se accede a lo que el autor denomina dialéctica real?

Hay, dice Roig, "una razón dialéctica profunda de la *discursividad negativa* que *no se encuentra en privilegiar* el momento de las totalizaciones" sino en la dialéctica misma, el movimiento, la irrupción. Por ello, agrega:

El poder del pensar utópico se encuentra más en la negación que en la afirmación. La dialéctica propia de lo utópico es la contradialéctica de las totalizaciones". 29

No se trata pues de privilegiar el momento de la afirmación que lleva, irremediablemente, a la totalización. Lo que es más importante para Roig es el momento de la negación, de la crítica, de la ruptura, de la emergencia de lo otro, de *lo utópico* en la función utópica.

En el concepto de *función* se encuentra todo el planteamiento de este autor. La función es, dice, "un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano y que resulta ser, inevitablemente, actividad tanto de la cotidianidad como del lenguaje, entendido primariamente como "lenguaje ordinario". 30

La función utópica aparece entre otras tantas funciones entre las cuales se cuentan:

la función de simbolización que se expresa más nítidamente en el "discurso narrativo", el "impulso de comunicación" que da origen al "discurso misivo"; la

"necesidad de fundamentación" que conlleva al "discurso epistémico" propio de la filosofía y la ciencia; la "justificación por religación" que conduce a "formas discursivas mítico-religiosas".

Así es como cada función responde a un tipo de actividad, impulso o necesidad humana y origina una "forma discursiva" específica. ¿De dónde nace o a raíz de qué se produce el discurso utópico? Obedece, dice Roig, a un "impulso de evasión" que consiste en un,

ansia de "frontera", de "periferia", de "margen" o de "más allá" respecto de todas las formas opresivas que muestra la cotidianidad de determinados grupos sociales dentro de una comunidad. Desde este impulso se generan todas las múltiples formas del "discurso utópico". 31

El "discurso utópico" que nace de la "función utópica", es decir, del "impulso de evasión", está formado a su vez por varias intra-funciones, como ya había quedado asentado: función "crítico-reguladora", función "liberadora del determinismo legal", función "anticipadora de futuro" y, finalmente, función "de historización". Pero, ¿de dónde nacen estas subfunciones? ¿Y, el *impulso* corresponde a la naturaleza humana a-historizada? ¿El impulso que origina la *función* y la función de donde nace el "discurso utópico" son idénticos? ¿Se trata de varios tipos de dialéctica, la discursiva y la real, y de un momento pre-dialéctico referido a los impulsos? Roig resuelve esta problemática dándole al hombre el carácter de sujeto mediador entre discurso y realidad; de sujeto sumido en su cotidianidad y objetivándose en el lenguaje.

Desde la cotidianidad, esto es, desde su vida, el sujeto experimenta una manera particular de asumir la contingencia. Lo que cualifica esta experiencia, es "lo

propriadamente utópico"; la experiencia de la contingencia, añade el autor, no es otra cosa que la experiencia de su historicidad. "La función utópica sería, pues, el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente". 32 Es decir, lo utópico termina por mostrar lo posible como categoría ontológica que se opone a lo necesario.

Sin embargo, al rechazar el autor algún momento de la totalización nos quedamos con un puro devenir a partir del cual sólo se sustenta el cambio, *lo nuevo, lo posible*, pero ¿dónde se queda *lo mejor*? Porque en *lo utópico* de lo que se trata, finalmente no es sólo de cambiar el mundo en abstracto sino de transformarlo para algo que se supone es más bueno o más perfecto.

Como se ha tratado de mostrar, la postura de Arturo Andrés Roig se erige, con todas las precisiones que pueden hacerse al respecto, sobre la base de un dualismo que hemos visto en otros autores y que dificulta el análisis de la utopía. El problema radical de toda esta discusión está en la distinción formal de algo que aparece como ideal desde la esfera de la discursividad y la realidad histórica o dialéctica real. En el hombre como sujeto de acción se juega todo, es el sustento antropológico que da sentido a la función utópica y a los discursos utópicos, pero también a otros discursos basados ¿por qué no? en otras funciones.

Horacio Cerutti ha intentado resolver esta cuestión proponiendo el concepto de *tensión* utópica. No se trata, para él, de privilegiar uno de los polos que se atraen y se repelen en la utopía como género literario, o de privilegiar una dialéctica sobre otra, al modo de Roig. Se trata de la tensión entre diagnóstico y pronóstico, entre ser y deber ser, entre realidad e ideal. En esta tensión se juega lo utópico

que siempre está en la historia; lo utópico "remite a la dimensión utópica de la razón humana, que tiene relación con la dimensión utópica de la realidad histórica". Pero, ¿de qué tipo de relación se trata? La dimensión utópica de la razón humana, agrega el autor, "proporciona conocimiento respecto de la realidad y su estructura valorativa interactúa con la cotidianidad"; la cotidianidad es la historicidad donde se mueve el sujeto que posee, en virtud de la dimensión utópica de la razón "un núcleo activo, especulativo y axiológico". ¿Este planteamiento, se puede suponer, sugiere una ontología, una epistemología y una ética de *lo posible*? 33

III

Una de las preocupaciones que aparece al reflexionar sobre la utopía es la relación y la diferenciación entre mito, ideología y utopía propiamente dicha.

En este lugar estoy entendiendo por *utopía* la fuerza que empuja al ser humano concreto hacia la transgresión propositiva de lo dado; llámense instituciones, orden social o legalidad. No como "discurso utópico" al margen de la realidad sino como una *fuerza* que hace que el hombre no se quede estático en un punto específico de su tiempo y que lo lleva hacia la transgresión propositiva de lo dado, desde lo dado. Es decir, la utopía en su tercer nivel de significación.

El concepto de ideología no sólo refiere una representación deformada de la realidad sino también un conjunto de representaciones y cosmovisiones que tienen una fuerza estructurante de la realidad, y del sujeto; una fuerza con alcances de

proyección política y hasta con alcances de transgresión social, es decir, con cierto núcleo utópico, en el sentido que hemos dicho anteriormente.

¿Y qué se entiende aquí por mito? Antes de pasar a definirlo es necesario hacer ciertas consideraciones. En primer lugar, sabemos que ya es común hablar de la "muerte de las utopías" y también de la "muerte de las ideologías" y que tras este intento se esconde una posición ultraideológica que ha querido justificarse teóricamente, y una visión de futuro como proyecto que se expresa en la idea del "equilibrio perfecto del mercado total". 34

Uno de los núcleos fuertes en la argumentación para definir y para descalificar a la función utópica (es decir, la utopía como función, no como género literario) está asociado al concepto de temporalidad al que remite la realización de los nuevos modelos o proyectos. Así, por ejemplo, en otra se mencionó que el concepto de desarrollo hacia la utopía, el de aproximaciones y el de progreso nos conducen a cancelar su realización desde el punto de vista formal. Para expresarlo en una imagen conocida, pareciera que aspirar a un mundo mejor se parece a la carrera de Aquiles y la Tortuga; metáfora que se vincula con el concepto de "mala infinitud" propuesta por Hayek y al que inevitablemente nos lleva el dualismo entre realidad y proyecto. Este dualismo y esta visión de la temporalidad lineal de la historia, son el punto de partida de algunos errores en los que incurren algunos analistas de la utopía.

Guiados también por la noción de temporalidad ha sido posible diferenciar al mito

de la utopía. Así, la figura del tiempo que se encuentra asociada a los mitos es la de un movimiento circular, cerrado, que gira en torno al origen y cuya imagen del "eterno retorno" se opone a la figura lineal del tiempo de la "racionalidad instrumental" asociada a la seductora y peligrosa idea de progreso.

Arturo Andrés Roig incorpora en su Introducción a *La utopía en el Ecuador*, la distinción entre la temporalidad en el discurso mítico y la temporalidad en el discurso utópico. Al respecto se afirma que mientras en el discurso mítico se niega la historicidad y el acontecer se mueve en un tiempo "cerrado", en el cual no se puede hablar de cambios, pues no está abierto al devenir, en el discurso utópico, se asume la historicidad y el tiempo es, necesariamente, abierto; por ello, "la utopía aspira al cambio efectivo, real, eficiente, justamente en la medida en que la situación presente le resulta intolerable". 35

Ciertamente partimos de esta distinción entre mito y utopía, a sabiendas de que "se puede mitificar la utopía pero, ¿es posible utopizar el mito?

Hay que admitir que la noción de temporalidad "abierta" ha llevado a ideologizar a la utopía, en el sentido de la imposibilidad de su realización. Pues nos parece que bajo esta concepción la utopía aparece como un "no-lugar" hacia adelante o hacia atrás. Digamos que bajo esta concepción del tiempo se mueven y se distinguen los proyectos o ideologías liberales y conservadoras, según la vieja y en este caso útil tipología de Mannheim .36 Así, la utopía conservadora se caracteriza por encontrar un pasado perdido; la utopía liberal, en cambio,

encaminaría sus esfuerzos en mantener un presente al que el pasado ha conducido necesariamente, y cuyo futuro sería el resguardo siempre legítimo de su mantenimiento. La utopía en los dos casos aparece siempre por delante, en un futuro al que se puede uno aproximar a través de la acción política.

Sin embargo, creemos que esta visión de temporalidad lineal es típica de una visión positivista y también de una visión típicamente mecanicista de la historia - incluida, claro está, la visión del marxismo vulgar fuertemente divulgada a lo largo de este siglo-.

Si pensamos en un concepto histórico o, mejor aún, historicista, de la temporalidad humana, tendremos que partir de descartar esta visión lineal y etapista de la historia y suponer que la discontinuidad, la complejidad de redes entre presente, pasado y futuro, en donde las representaciones del futuro como ideas, resultantes siempre de una reconstrucción del presente y del pasado, se entrelaza con el presente y con el pasado que ocupan el lugar del "diagnóstico", para configurar a la *historia*. Por esto se puede afirmar, que no se puede cancelar a la utopía como, en las palabras de Roig, "expresión de la emergencia de la contingencia", es decir, de la historicidad, mediante un argumento formalista.

Respecto de la distinción entre la temporalidad operante en el discurso mítico y en el discurso utópico antes mencionada, es necesario detenemos en la forma en la que se está entendiendo el mito. Así, se dice:

El discurso mítico "mitifica" la realidad, tiende a despojarla de su historicidad. La mitificación produce una deshistorización o pretende impedir la conciencia de historicidad. Por ello, puede hablarse en su caso de una función de ideologización en tanto provoca una naturalización de la realidad cultural e histórica. Naturalización que integra, desde luego, el ámbito histórico- social de las producciones culturales, pero cuya función social es justamente la tergiversación -generalmente inconsciente- de esta realidad. 37

Como se resalta en la cita, el mito se asocia al concepto de "tergiversación" e incluso al de "ideologización", lo cual en ciertos niveles es cierto pensando especialmente en los momentos en los que la organización social, la cohesión y el poder se mezclan.

Sin embargo, se puede definir de otra manera a los mitos. Paul Ricoeur en *Finitud y culpabilidad* expresa que el significado, y tal vez el sentido último del mito, que extrae de la historia de las religiones no se refiere a una "falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas" sino a un "relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo." 38

Estamos movidos a concluir que el mito cumplía una función simbólica-explicativa del lugar del hombre en el mundo o, mejor aún, en su mundo; cumplía la misma función que la conciencia de la historia cumple una vez que se accedió a un nivel diferente en la comprensión del tiempo humano.

Los mitos muchas veces fueron los detonantes para inaugurar nuevas empresas, podríamos decir, nuevas conquistas; pero también mantenían la esperanza de hacerlas realidad, de materializarlas, como dice Buarque de Holanda.³⁹ En este sentido, el mito no sólo *mitifica* sino que también tiene una fuerza que ayuda a avanzar haciendo historia.

NOTAS

1. Picht, George. *Frente a la utopía*. Plaza & Janés. Barcelona, 1974. p. 85.
2. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. F.C.E. México, 1987. Cfr. *Utopías del Renacimiento*. Estudio preliminar de Eugenio Imaz. F.C.E. México, 1980; Fernando Ainsa: "Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica". *Anales de Literatura hispanoamericana*, Num. 13. Universidad Complutense. Madrid, 1984. pp. 13-35.
3. Cfr. Cerutti Guldberg, Horacio. *Ensayos de utopía*. I y II. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1989. "Para una sistemática de la sintomatología utópica". pp. 125-134.
4. Picht, Georg. *Op. cit.* p. 85-86.
5. Apel, Karl Otto. *Estudios éticos*. Alfa. Barcelona, 1986. pp.176- 177.
6. Ainsa, Fernando. "Notas para un estudio de la función de la utopía en la Historia de América Latina", en *Anuario de Estudios Latinoamericanos*. Núm. 16. UNAM. México, 1982. pp. 94-95.
7. Cerutti Guldberg, Horacio en *El descubrimiento de América y su sentido actual*. F.C.E. México, 1989. p. 117.
8. Cerutti Guldberg, Horacio. "Utopía y América Latina" en *La utopía de América*. CCyDEL-UNAM. México, 1991. p. 25.
9. Apel, Karl Otto. *Op. cit.* pp. 178-179.
10. Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Aguilar. Madrid, 1977.
11. Sin embargo, vale la pena agregar que la exaltación del sentido negativo del fenómeno utópico que se asocia frecuentemente con la obra de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*, 1892, no es del todo exacto. Horacio Cerutti propone otra "lectura" de estas páginas desde la cual se pueden extraer algunas conclusiones en torno a la valoración positiva de la utopía y su importancia en la historia. Cfr. Horacio Cerutti Guldberg. *Ensayos de utopía*. *Op. cit.* especialmente el capítulo "Para una comprensión simbólica de las utopías".

pp. 89-108.

12. Cfr. la obra de Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*. Gedisa. Barcelona, 1991.

13. Ainsa, Fernando. "Notas para..." *Op. cit.* p. 99 y Franz Hinkelammert. *Crítica a la razón utópica*. D.E.I. Costa Rica, 1990. El sentido de la utopía como idea que trasciende en el historia se opone al significado de la utopía como "idea trascendental", como idea regulativa de la acción del hombre.

14. Picht, Georg. *Op. cit.* pp. 85-86.

15. Cerutti Guldberg, Horacio utiliza esta metáfora de la utopía en "Utopía en América Latina". *Op. cit.* pp. 26 y 34.

16. Hinkelammert, Franz. *Op. cit.* p. 28.

17. Ambas conclusiones se plantean como resultado del detallado análisis que el autor hace de los marcos categoriales del pensamiento neoliberal y del pensamiento soviético; en el primero, la idea del "equilibrio perfecto del mercado" y en el segundo, la idea de la "economía planificada" juegan el papel de ideas utópicas en el sentido de proyecto histórico concreto.

18. Hinkelammert, Franz. *Idem*. El subrayado es mío.

19. *Ibid.* p. 259.

20. *Ibid.* p. 270.

21. *Ibid.* pp. 272-273.

22. Lechner, Norbert. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1986.

23. Apel, Karl Otto. *Op. cit.* p. 206 y ss.

24. Roig, Arturo Andrés. *La utopía en el Ecuador*. Est. introduc. y selecc. Banco central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito, 1987. p. 13.

25. *Ibid.* p. 20.

26. En el tercer apartado de este capítulo que trata sobre la relación entre utopía, ideología y mito abordaremos ésta cuestión.

27. Roig, Arturo Andrés. *Op. cit.* p. 29.

28. *Ibid.* p. 28.

29. *Ibid.* p. 55

30. *Ibid.* p. 30

31. *Ibid.* p. 31.

32. *Ibid.* p. 43.

33. Cerutti Guldberg, Horacio . "¿Teoría de la Utopía?" Texto inédito que se presentará en el 48º Congreso Internacional de Americanistas. Suecia, Julio de 1994.

34. *Cfr.* Hinkelammert, Franz. *Op. cit.*

35. Roig, Arturo Andrés. *Op. cit.* p. 22.

36. Manheim, Karl. *Ideología y utopía.* Editorial Aguilar. Madrid, 1958.

37. Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad.* Taurus-Humanidades. Argentina, 1991. p. 169.

38. Buarque de Holanda, Sergio. *La visión del paraíso.* Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1987. Que los mitos tengan un soporte utópico no es un elemento exclusivo pues, como señala Roig en el trabajo citado más arriba, las leyendas y las fábulas también poseen una "función utópica".

CAPITULO II

LA UTOPIA EN LA HISTORIA DE NUESTRA AMERICA.

Retomo en este breve capítulo la periodización propuesta por Fernando Ainsa para el estudio de la función de la utopía en América Latina, la cual se divide en los siguientes periodos:

1. En el Descubrimiento de América.
2. En la Colonización de América.
3. En la Independencia de América.
4. En la consolidación de los Nuevos Estados Americanos.
5. En el pensamiento contemporáneo Latinoamericano.

Desde el primero hasta el último periodo se cierra un círculo perfecto. La historia de la función de la utopía en Nuestra América empieza con las utopías de Europa en tierras americanas y culmina con la exigencia de recuperar el "derecho de nuestra propia utopía" desde los días de la Independencia hasta la fecha.

Una apreciación en el camino respecto del punto de partida de la periodización: ¿por qué iniciar la historia de las utopías en América Latina a partir del Descubrimiento? ¿Es sólo por no contar con fuentes que nos permitan ubicar otro punto de referencia para esta historia? Valgan estas dos preguntas como dudas en voz alta y frente a las cuales no tengo respuestas.

Pareciera que con el "descubrimiento" las utopías literario-ficcionales encuentran el *topos* para su concreción. El género utópico, incluso:

se difunde al mismo tiempo que la conquista de América se acelera. Uno y otro se alimentan en un progresivo movimiento pendular entre teoría imaginativa y práctica de la conquista y de la colonización, entre geométricos conceptualizadores de "ciudades ideales" y quienes en América siguen explorando nuevos territorios con una tenacidad no exenta de desesperación. 2

Vale la pena subrayar que en este primer periodo, género literario y utopías concretas se complementan y se estimulan mutuamente. No es el lugar de reseñar cada acontecimiento marcado con el estigma de lo utópico, pero sí de indicar que en ellos, al decir del autor, se expresaron los contenidos utópicos de la tradición clásica y medieval y que muchos de ellos se complementaron o enriquecieron con "leyendas y mitos pre-colombinos". Sería muy importante saber cómo se fundieron ambos mundos imaginarios o cómo se "traducen" de uno a otro, sobre todo por el señalamiento del punto de partida de la periodización.

En la Colonización de América "la imaginación y la realidad se confunden", vale decir en nuestro código: género literario y utopía concreta. Bartolomé de las Casas, los misioneros de las órdenes mendicantes reformadas, Fray Tomás de San Martí, Fray Antonio de Montesinos, Motolinia, Fray Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga y los Jesuitas en las Reducciones en Paraguay, Argentina y Brasil son nombres que se asocian a proyectos concretos de transformación de la dura realidad colonial. 3

Hay que mencionar aquí aunque sea apresuradamente dos libros fundamentales en esta historia de las utopías. El primero es el de Sergio Buarque de Holanda, *La visión del Paraíso*, en el cual se demuestra "hasta dónde, alrededor de la imagen del Paraíso, tal como se difundía en la era de los descubrimiento marítimos, pueden organizarse, en un esquema fecundo, muchos de los factores que presidieron la ocupación Europea del Nuevo Mundo y, en particular, de la América Hispana", y en ella, los que expliquen también el pasado brasileño. 4

El otro libro pertenece a Arturo Andrés Roig y ya nos hemos referido a él. *La utopía en el Ecuador* reúne textos que, tal como lo propone el autor, forman parte del discurso utópico que ha estado presente en la historia intelectual ecuatoriana. Los textos van del siglo XVI al inicio del siglo XX. Sería conveniente hacer aquí una comparación de la periodización que se propone para la utopía en el Ecuador y la que Ainsa propone en términos más generales. 5

La periodización de Roig, justo hay que decirlo, responde a:

momentos aislados de sucesivos estratos discursivos que deberían ser reconstruidos si pretendiéramos que los textos ofrecidos se reintegraran en sus contextos y nos ofrecieran, por lo menos parte de su riqueza significativa. 6

En esta medida la periodización refleja las diversas formas discursivas que poseen características específicas. Como: "Las utopías del pillaje", "*La topía de la utopía lascasiana*", "*La autoafirmación de América desde la topía mítica*", "Las utopías ciudadanas del siglo XVIII", "Las primeras noticias del socialismo utópico", "La perduración de la utopía bolivariana de la unidad continental", "La inversión del discurso utópico en el siglo XIX" y "Liberalismo y utopía".

Esta periodización responde a los planteamientos teóricos del autor respecto de la utopía como "forma discursiva". Esto justifica plenamente el título de su estudio introductorio a este libro: "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana".

En cambio la periodización que Fernando Ainsa propone responde, esta es nuestra hipótesis, a su concepción dualista de la "historia imaginaria" que acompaña a la *res finita* que aparece como la *historia real*. Así, regresando a su propuesta, dice que las guerras de Independencia se convierten en un detonador de una nueva imaginación utópica; con la Ilustración y el Siglo de las Luces, por un lado, y con la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, por el otro, se empiezan a construir "utopías para sí" en oposición a las "utopías de otros". Se trata de la imaginación creativa necesaria para la creación de una América que quiere ser dueña de su propio destino. La lista de nombres que se multiplica y algunas rebeliones de barrios, de comuneros y de grupos marginados expresan esta nueva necesidad de la historia. Los precursores de la Independencia como Simón Bolívar y José Gervasio Artigas, como Miguel Hidalgo y José María Morelos; intelectuales como Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, como Andrés Bello, Sarmiento y Juan Bautista Alberdi; todos ellos y muchos más trabajaron en la construcción de proyectos más "adecuados" para esta América nuestra que estaba naciendo.

Pero este nacimiento este nacimiento fue todo menos un parto rápido y feliz. El caudillismo, los intereses de minorías, la lucha por el poder no tardaron en aparecer. Y tal vez por ello la imaginación utópica sigue pulsando en su interior buscando realización.

Así, asegura Fernando Ainsa, en la consolidación de los nuevos estados americanos aparece una nueva ola de proyectos utópicos desde América del Norte hasta América del Sur. Discípulos de Owen y Fourier fundan comunidades en los Estados Unidos; en Latinoamérica se funda la colonia anarquista "Cecilia" y movimientos saintsimonistas y fourieristas en el Brasil, lo mismo que el "movimiento de los igualitarios" en Chile, las influencias de Considerant y los textos de Plotino Rhodakanaty en México. Las inmigraciones de extranjeros también aparecen como promotoras de sueños para realizar. En este periodo las utopías se descubren de muchas maneras y de diferentes alcances e intereses: desde la idea del Panamericanismo, la de la Integración latinoamericana, hasta la expresión acuñada por Martí de "Nuestra América". Este periodo también nutre a la literatura con lo utópico; en ella se producen obras que recogen los ideales de unificación y libertad en hombres como Rodó en el *Ariel*, Francisco García Calderón en *Las democracias latinas en América* y *La creación de un continente*, Manuel Ugarte en *Patria Grande* y en *El destino de un continente*, José Vasconcelos en *La raza cósmica*. 7

En el pensamiento contemporáneo Alfonso Reyes (*La última Tule*) y Pedro Henríquez Ureña (*La utopía de América*) marcan un nuevo interés por la utopía; interés que crece desde la segunda guerra mundial hasta nuestros días y siempre marcado por las exigencias de los momentos y de los distintos lugares de todo el subcontinente.

Tendríamos que añadir a la periodización propuesta por Fernando Ainsa la particularidad que ha tenido la discusión en torno a la utopía después de la segunda mitad de la década de los ochenta, y particularmente desde 1990.

En estos últimos años la bibliografía en torno al tema ha aumentado considerablemente, en los discursos oficiales y en los extensos medios de comunicación el término aparece recargado de los más diversos contenidos. Algunas posiciones se afanan por enterrar entre los escombros de viejos muros las utopías aún soñadas junto con todas las ideologías; otras se aferran en la contribución colectiva de dar a luz un nuevo mundo contra un orden mundial que dista de ser "nuevo". Hoy, como siempre, las utopías nos permiten identificar lo que deseamos, pero también, desde la posición que se tenga frente a ellas, diferenciar el lugar que tenemos en realidad aquí y ahora o que se tuvo aquí, en Nuestra América, pero antes. Tal es el segundo motivo que nos puede llevar al análisis de las "viejas" utopías, dentro de las cuales son de nuestro particular interés las de Don Simón Rodríguez.



Simón Rodríguez
EL MAESTRO DEL LIBERTADOR

NOTAS

1. Esta periodización la ha expuesto en varios artículos. Por ejemplo "Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica" (*Anales de literatura hispanoamericana*, Madrid, 1984), "La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch" (*Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, México, 1986) y "Notas para un..." Op. cit.
2. Ainsa, Fernando. "Tensión utópica..." *Op. cit.* P. 29-30.
3. *Ibid.* P. 31.
4. Buarque de Holanda, Sergio. *La visión del paraiso*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1987. P. 6
5. Roig, Arturo Andrés. *La Utopía en el Ecuador*, [est. intr. y selecc.]. Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito, 1987.
6. *Ibid.* p. 54
7. Ainsa, Fernando. "Tensión utópica y... *Op. cit.* p. 34.



SOCIEDADES AMERICANAS

EN 1828

**Como serán y como podrian ser
en los siglos venideros**

*En esto han de pensar los americanos
no en pelear unos con otros.*

Primera Parte

LUCES Y VIRTUDES SOCIALES

*El conocimiento de las palabras
es obligacion del que escribe
como del que lee.*

Valparaiso

IMPRESA DEL MERCURIO

1840.

CAPITULO III

ENSAYO Y UTOPIA EN SIMON RODRIGUEZ

América es ya, en sí, un problema, un ensayo de nuevo mundo, algo que tienta, provoca, desafía a la inteligencia.

Nuestra América es un ensayo

Germán Arciniegas

Me seduce la idea de empezar este capítulo con la siguiente afirmación, que parte de la sugestiva tesis de Germán Arciniegas: Nuestra América, ensayo de mundo para sus "descubridores", estigmatizada con el nombre de lo nuevo, y cuyo espacio hemos reclamado como propio desde la Independencia, no sólo ha sido desde entonces un ensayo de nuevo mundo para nosotros, sino que también sus hombres han sido, ensayistas.

Sin embargo, asociar la predilección del ensayo, como forma de expresión, al espacio y a la especificidad histórica latinoamericana, *exclusivamente*, es incurrir en un error; error que bien puede considerarse como "falacia geográfica" o como "falacia del esencialismo latinoamericanista". Ambas posturas, lejos de explicar y de resolver la pregunta acerca de las raíces de la larga tradición ensayística entre nosotros, se convierten en la fuente de equívocos y de lugares comunes.

La relación entre los pensadores latinoamericanos, su forma de expresión a través del ensayo y la realidad latinoamericana, es mucho más compleja de lo que a primera vista se piensa.

Para poder sostener lo anterior sin promover y sin caer en el juicio despreciativo que comúnmente se tiene sobre el tema, es necesario dar un rodeo y reubicar el concepto mismo del ensayo a la luz del análisis de Don Simón Rodríguez.

I. Simón Rodríguez como *ensayista*.

Se inscribe en la importante tradición intelectual ensayística latinoamericana del siglo XIX a Don Simón Rodríguez (1771-1854), que como dice Dardo Cúneo en el Prólogo a la colección de algunos de sus textos publicados en Argentina en 1988, merece ser rescatado de la fábula y del olvido para ingresar en el tiempo y el espacio de nuestra historia. 1

No hay duda alguna en incorporar en la tradición cultural latinoamericana al que no sólo fuera el "preceptor de Bolívar". Pues, siguiendo a José Luis Gómez-Martínez en su Teoría del ensayo, sólo el enlistado de los títulos de las pequeñas obras el pensador caraqueño ya nos permiten ubicarlo en su interior. 2. Por ejemplo: *Reflexiones sobre los defectos que vician la escuela de primeras letras de Caracas y medios de lograr su reforma por un nuevo establecimiento* (1794), *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas, defendidos*

por un amigo de la causa social (Arequipa, 1830), *Luces y Virtudes sociales* (Concepción, 1834 y Valparaíso, 1840), *Sociedades americanas* (Arequipa, 1828 y Lima, 1842), *Extracto sucinto de mi obra sobre la educación republicana* (1848) y *Consejos de amigo, dados al Colegio de Latacunga* (1850-1851).

Sin embargo, no es suficiente reconocer la voluntad crítica, la facultad propositiva, la relación con su época y la afirmación del sujeto, vale decir, del hombre que escribe estos textos, exclusivamente a partir de los títulos, que ya son por sí mismos reveladores y que, por lo demás, están asociados a la "naturaleza" del ensayo.

Arturo Andrés Roig ha ubicado a Simón Rodríguez entre los intelectuales que acompañaron, y no pocas veces promovieron la causa de los movimientos sociales y culturales que aparecieron paralelamente al fenómeno de la construcción nacional latinoamericana en el siglo XIX. Junto a él coloca a los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y a Juan Bautista Alberdi, a los mexicanos Guillermo Prieto y a Manuel Payno, entre muchos otros intelectuales como Francisco Bilbao, Miguel Antonio Caro, Juan Montalvo y José Martí. Para el autor, el género ensayístico proliferó gracias a la posibilidad que abrieron los periódicos de publicar los llamados "artículos de opinión" y, más fundamentalmente, a la necesidad de crear "nuevas formas discursivas" que la misma época demandaba. 3

Contrariamente a lo que afirma José Luis Gómez-Martínez respecto del ensayo literario en España, específicamente a partir de la Generación del 98, como "fenómeno del siglo XX", en América Latina aparece con particularidades específicas como expresión del siglo XIX, según Arturo Andrés Roig.

Aún más, para Gómez-Martínez "el ensayista es el último en aparecer en la historia literaria de un país" porque él no *crea*, en el sentido estricto de la palabra, sino que ordena bellamente lo que ya ha sido "asimilado por los posibles lectores";⁴ en cambio, para nosotros, los ensayistas del siglo pasado, siguiendo a Roig, construyen un nuevo lenguaje.

Podemos afirmar que el ensayo, como forma de expresión en Simón Rodríguez, no sólo construye un nuevo lenguaje, sino que al mismo tiempo edifica un nuevo conocimiento de la realidad, que el ensayo entre sus manos no es otra cosa que un instrumento o una estrategia para representarla más adecuadamente y que, además, propone las pautas para sus posibles lectores e interlocutores.

Gómez-Martínez, en suma, coloca al ensayo entre la didáctica y la poesía; en sus planteamientos, lo didáctico remite a la divulgación del conocimiento, no a su construcción. En Simón Rodríguez el ensayo implica la construcción de nuevas ideas, de una nueva gramática, de una nueva exposición de las ideas y también posee un sentido didáctico. A este respecto no hay que perder de vista la diferencia que establece Rodríguez entre aquellos a los que dedica su obra y aquellos a quienes la dirige.

Por ejemplo, en *Sociedades Americanas*, en la edición de 1840, afirma que este libro "no es para ostentar ciencia con los sabios, sino para instruir a la parte del pueblo que quiere aprender y no tiene quien le enseñe" y más adelante aclara que:

Esta obra se **DEDICA**

á los que conocen ya la Sociedad

á los que tienen	}	para vivir	}	bajo el Gobierno
costumbres formadas		BIEN		monárquico en que nacióron

pero se **DIRIJE**

á los que entran en una Sociedad que no conocen

a los que necesitan formar	}	para vivir	}	bajo un Gobierno
costumbres de otra especie		MEJOR		diferente del que tuvieron sus padres

Bajo esta distinción bien se puede sostener que finalmente la *dedicatoria* de la obra va a los que forman parte de la nueva distribución del poder político en la que devinieron las luchas de independencia del poder español y que para nuestro autor ya no se llaman Monarcas sino Presidentes. Ellos, los Presidentes, son los que deben "felicitar" de que haya alguien que "abogue por la INSTRUCCION GENERAL, *único medio de dar Estabilidad á las INSTITUCIONES LIBERALES*". El proyecto de contribuir a la estabilidad de las nuevas formas de organización de la sociedad es un proyecto que debe articularse desde el Estado; ese Estado que deber protagonizar y encauzar las VIRTUDES SOCIALES entre las cuales, la más importante, es la de "resistir á la Pasión de dominar". 5

En otra línea de reflexión es interesante subrayar el paralelismo entre la madurez del género ensayístico y la construcción de la historia de la literatura nacional en España. Respecto del primer punto, tomo como referencia la propuesta de Gómez-Martínez ya esbozada; y para el segundo, la interpretación que Gutiérrez Girardot hace del tema. Así, este autor afirma, refiriéndose a la historiografía nacional española que:

La de Menéndez y Pelayo, en cambio [comparado con las Historias Literarias de Gervinus y de Sanctis que surgieron en la poca en que Alemania e Italia "buscaban su unidad nacional"], acompañó el derrumbamiento definitivo del Imperio Español y constituye con su fanatismo religioso (Historia de los heterodoxos españoles) un desesperado intento de mantener la unidad perdida. 6

De lo anterior podemos concluir que tanto el ensayo literario como la historiografía literaria española, tienen parámetros temporales iguales, es decir, son fenómenos contemporáneos y ambos están emparentados con el "derrumbamiento del Imperio Español".

Contrariamente a lo anterior, lo que define la aparición del ensayo en Nuestra América del siglo XIX es la construcción de los Estados Nacionales, la producción de la literatura nacionalista y, además, como dice Germán Colmenares en *Las conversiones contra la cultura*, se origina, contemporáneamente nuestra historiografía de corte nacionalista. 7

Lo único que podemos concluir de esta digresión es que, junto a ambos fenómenos, aquí y en España, se vivía una época de cambios profundos. Sin embargo no se encuentran elementos suficientes para poder retomar la consideración del ensayo en España, como "la forma de expresión literaria por excelencia", como "producto último", al ensayista como "el último en aparecer en la historia literaria de un país, 8 y aplicarla en una lectura del fenómeno del ensayo en Latinoamérica. Más bien se puede considerar que sus características y nuestra tradición historiográfica y literaria de cuño nacionalista, asociado, todo esto, a la dolorosa formación de los Estados Nacionales, son el verdadero origen de nuestra conciencia histórica y de nuestra tarea intelectual, entre cuyas expresiones se encuentra el ensayo.

II. El ensayo como *forma discursiva* en el siglo XIX.

Arturo Andrés Roig propone una explicación del fenómeno ensayístico Latinoamericano a partir de dos categorías básicas: la construcción de los estados nacionales y la formación de "nuevas formas discursivas". Ambas categorías permiten entender dentro de una misma racionalidad histórica otros tantos fenómenos que merecen ser enunciados.

1. La revaloración de la vida cotidiana y de su "multiplicidad de formas coexistentes". En el caso de nuestro autor es muy claro cómo elige hablar por determinados sujetos sociales cuando exclama que:

Todos huyen de los **POBRES**
los desprecian o los maltratan
alguien ha de pedir la Palabra por ellos 9

Ciertamente hay en la base de esta afirmación una postura ética y política que define y que permite erigir como proyecto social lo que Rodríguez denomina educación republicana, o educación popular. Sin embargo, Don Simón no puede esconder detrás de la ambigüedad del término de los **POBRES**, que coloca en mayúsculas y en negritas, la complejidad del tejido social que constituye a la realidad latinoamericana. Por ejemplo, en *Luces y Virtudes Sociales* afirma que "en América hay muchas castas, y en *Sociedades Americanas* 1842 (Lima) detalla la diversidad de las formas sociales coexistentes. Así, invitando al lector a "ver" la AMERICA, afirma:

de la INGLATERRA tomamos la ARISTOCRACIA DE NACIMIENTO=

hai, entre nosotros, Familias Enteras!

que en nada ceden a los Lores ni a la Ladies:

de los ESTADOS UNIDOS tomamos la ARISTOCRACIA MERCANTIL=

hai, entre nosotros , negociantes!

que no se rozarian con menestrales por todos los tesoros del mundo

de la FRANCIA tomamos la CLASE MEDIA

a esta, llevamos muchas ventajas!

a mas de la JENTUZA, ocupada en oficios BAJOS

tenemos

Huasos, Chinos i Bárbaros
Gauchos, Cholos i Huachinangos
Negros, Prietos i Jentiles
Serranos, Calentanos, Indíjenas
Jente de Color i de Ruana
Morenos, Mulatos i Zambos
Blancos porfiados i Patas amarillas
i una CHUSMA de Cruzados
Tercerones, Cuarterones, Quinterones,
i Salta-atras
que hace, como en botánica,
una familia de CRIPTÓGAMOS 10

2. Arturo Andrés Roig propone que otro de los fenómenos que concurren en este proceso radica en el propósito, muchas veces consciente, por lo menos en Don Simón Rodríguez, de crear un nuevo modo de "captación de la realidad social" en sucesivas aproximaciones tanto en la forma como en el contenido de su pensamiento.

Así, en la "ADVERTENCIA sobre la publicación" de *Sociedades Americanas en 1828*, realizada en Lima en 1842, edición que puede considerarse como la más acabada, se aclara la manera en que ha sido publicada fragmentariamente la obra para que el lector pueda hacer su propio libro y también cómo ha sido aumentada en las sucesivas ediciones.

Para Roig, el "ensayo" o "artículo de opinión" constituye una de las formas expresivas fundamentales del siglo XIX; forma que proliferó fundamentalmente entre 1830 y 1870. Las obras de Don Simón Rodríguez se editan en Arequipa, 1828, el Pródromo; en Chile, en 1834 la Introducción al tratado de *Luces y Virtudes Sociales*; en 1840 en Valparaíso, la misma introducción con adiciones y en 1842, en Lima, "toda la obra". Además hay que recordar las otras obras ya mencionadas al inicio de este apartado y los contados artículos y los extractos de la "Defensa de Bolívar" y de "Sociedades Americanas" publicados en El Mercurio de Valparaíso en 1840, las publicaciones periódicas de la "Crítica de las Providencias del Gobierno" en Lima, 1843, y el "Extracto sucinto de mi obra sobre la Educación Republicana", aparecido en El Neo-Granadino, en Bogotá, 1849, en varios números. 11

Sin embargo, dejemos hablar al propio Rodríguez sobre las ventajas de publicar por partes "las obras voluminosas".

1.ª VENTAJA

en favor del gasto .

Lo que se da por un libro es perdido , si el libro no interesa. Las obras *conocidas* se compran, aunque cuesten mucho, porque se necesitan: las *nuevas* tienen que acreditarse, a costa de los primeros lectores. Si ESTOS pudieran tomar una muestra, *a prueba*, arriesgarían menos : to-

marian mas , si les agradase ; o suspenderian si nó: i podrian , con un pequeño gasto , hacer muchos favores -prestando la muestra para que no la comprasen .

2.^{da} VENTAJA

en favor de la lectura .

Si la obra interesa , la lectura no puede ser seguida : por eso se dividen los escritos en Párrafos , Artículos i Capítulos, que son *reposos de la atención*. PENSAMOS como COMEMOS --tomando tiempo para decir . No es posible estar, todo un día , leyendo sin cesar, ni , por espacio de una hora, pensando sin distraerse: los ojos se cansan de descifrar, y la mente de comprender. Segun la materia es el trabajo -los asuntos públicos tienen *muchos cabos que atar*, i las doctrinas *muchos hilos que seguir* . La lectura de pocas horas, pide algunos dias de reflexion, a las personas poco acostumbradas a estudiar ; y tal vez mas, a las que se proponen impugnar . Con leer el titulo basta, para despreciar una obra : en pocos minutos se recorre un volumen, si la intencion es disputar. 12

Tendríamos que añadir que a pesar del carácter fragmentario y de la admiración que despierta la manera jocosa en que Rodríguez enfrenta las innumerables peripecias y desavenencias hacia su voluntad de propagador de ideas innovadoras, que "no hay nada en él que sea resultado de improvisaciones", como lo asegura Arturo Usler Pietri, gran estudioso de su pensamiento, en el Prólogo a los *Escritos* de nuestro autor, en la edición Conmemorativa del Centenario de su muerte.

La fragmentación de la publicación de sus obras no implica pues, la fragmentariedad de su pensamiento. Llamemos la atención sobre el encabezado de sus *Sociedades Americanas* en donde se concibe como un TRATADO. Curiosa contradicción, pues se asocia comúnmente el carácter fragmentario del ensayo con el pensamiento incompleto, caprichoso, no sistemático. Pero en nuestro autor esto no puede aplicarse. Sus publicaciones son fragmentadas, como ya lo vimos, pero no por ello menos sistemáticas.

3. Otra de las características que Roig plantea es sobre el papel de los intelectuales en el siglo XIX, especialmente entre 1830 y 1870. La participación de los intelectuales se aproxima a la caracterización gramsciana de los "intelectuales orgánicos", en la medida que ellos mismos se adjudicaban la participación en las grandes tareas sociales como era la formación de los Estados Nacionales. Este hecho le permite a Roig relacionar a Simón Rodríguez con el "romanticismo social" latinoamericano y nos permite a nosotros establecer el vínculo existente entre las obras de Don Simón, obras que son ensayos, obras que ensayan, proponen o prueban sucesivamente nuevas formas de expresión y el

ensayo social al que están remitiendo todo el tiempo y que se sintetiza en la siguiente idea que es a la vez proyecto: las REPUBLICAS no puede hacerse sin la formación de CIUDADANOS a través de la EDUCACION POPULAR.

Gómez-Martínez relaciona el ensayo español del siglo XIX con el movimiento romántico, pues era a través de éste que los autores expresaron sus "reacciones ante la sociedad y ante la naturaleza". 13 Pero entre nosotros el romanticismo adquirió dimensiones sociales que lo acercan al romanticismo social francés que Roger Picard caracteriza no como un estilo literario sino como "un hecho permanente", como un estado que "representa ciertas formas de la sensibilidad, ciertos poderes de la imaginación reproductiva o creadora, ciertos impulsos morales que tienden hacia el amor universal" y que, de ser verdad Simón Rodríguez conoció de cerca durante su largo exilio en el ambiente intelectual en el cual se desarrolló en Europa. 14 Hemos de recordar aquí, que hizo la traducción en 1801 de Atala o los amores de dos salvajes en el desierto de Chautebriand, durante su estancia en París y que su proyecto educativo, desde entonces, tenía la fuerza de una finalidad política y social trazada con materiales de utopista. 15

Gómez-Martínez logra ver atinadamente esta dimensión utópica del ensayo y dice que:

El ensayista, en su diálogo con el lector o consigo mismo, reflexiona sobre el presente, apoyado en la sólida base del pasado y con el implícito deseo de anticipar el futuro por medio de la comprensión del momento actual. 16

Nosotros agregamos a esto que en Rodríguez es clarísima la intención de rebasar lo puramente literario para proyectarse en lo social y que esto no sería posible sin la presencia de la crítica a lo largo y a lo ancho de sus obras. Es muy importante detenemos un poco en este punto. Por un lado, lo utópico de los escritos de Rodríguez, esa anticipación del futuro, no sólo tiene que ver con su proyecto que, en general, es el que se juzgaría de utópico; sino más bien con la manera en que Don Simón asume la historicidad latinoamericana. Aclaremos esto. Cuando Rodríguez decide presentar su obra a la imprenta en 1840 escribe en la portada:

SOCIEDADES AMERICANAS

EN 1828

Como serán y como podrían ser

en los siglos venideros

En esto han de pensar los americanos

nó en pelear unos con otros.

Aquí, en estas escasas líneas aparece: a) una visión de futuro, de 1828 hacia adelante; b) frente a un futuro lineal, producto de las condiciones imperantes, se plantea la posibilidad de cambiarlo no sólo en la inmediatez sino a largo plazo; c) al afirmar "como podrían ser" las sociedades americanas se abre la historia de latinoamérica al cambio, a lo diferente, a la contingencia desde la cual se contempla lo posible; d) con la incorporación de la contingencia histórica se

incorpora el futuro. En esta incorporación de lo posible, en la tarea que como imperativo moral se incorpora en la vida de los americanos que gastando su tiempo en pelear unos con otros se estaban peleando anárquicamente; así, la tarea de la construcción del futuro se impone sobre la lucha por el poder.

De aquí podemos concluir que las utopías como productos discursivos y proyecto de una clase o grupo no pueden pensarse bajo el horizonte de la temporalidad lineal hacia el futuro. En los proyectos utópicos concretos o, mejor aún, en la tensión utópica se anuda el presente, el pasado y el futuro de una manera inextricable y, citando las palabras de Arturo Andrés Roig, "la función utópica sería pues, el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente". 17 Añadimos a esto que la asunción de la historicidad sólo es posible, gracias a esa voluntad de visión totalizadora de la historia de nuestra América en la que se anudan pasado, presente y futuro.

Por otro lado, hay que señalar el importante papel que juega la crítica en el ensayo, en general, y en el pensamiento de Don Simón en particular. Para él "todo lo bueno que hay en Sociedad se debe , o mejor dicho, la Sociedad existe por la crítica", y la crítica es esa capacidad de discernimiento con criterio; criticar es juzgar con rectitud frente a la crisis que es "el caso o el momento de juzgar con acierto". 18 La crítica en Rodríguez es demoledora, es irónica y a veces hasta mordaz, pero la esgrime siempre frente a sus detractores, a sus opositores, con la distancia adecuada que le permite colocarse en un horizonte que abre su pensamiento a la entera libertad de expresión y de creación. Estamos obligados a

admitir al lado de la dimensión utópica del ensayo y de la importancia de la crítica, un horizonte de verdad que lo hace tener un alcance epistémico que va de la opinión acertada, del juicio verdadero o diagnóstico de la sociedad de su tiempo al proyecto social que se apuntala desde el centro de la república hasta sus últimos ciudadanos. Así, dice casi a guisa de conclusión que "si la opinión del autor parece bien declarada, por ello debe entreverse su proyecto". No en vano se esforzó en cultivar su opinión durante toda su vida y en enseñar en todos los lugares a los que llegaba, como diría Lezama Lima, "como esos encantadores de serpientes, con sus grandes cajas" a través de las cuales se vislumbraba el milagro del futuro de América.

Para profundizar más en la relación entre el horizonte utópico del ensayo y el ensayo social traemos una muestra, tal vez la más elocuente -aunque Simón Rodríguez siempre lo es- para ilustrar la disposición entera por sostener el ensayo social. Nuevamente, de la obra más completa, la de 1842, leemos una pequeña digresión sobre el "amor propio". En ella Rodríguez compara el "amor propio" de Napoleón y el de Bolívar, y dibuja:

Napoleon

Bolívar

queria gobernar al jénero humano:

queria que se gobernara por sí

i YO

quiero que aprenda a gobernarse...

[este sí que es AMOR PROPIO!!]

pues todavia quiero mas

quiero que venga a APRENDER A MI ESCUELA...

[ya esto no es nada, porque pasa de raya]

pero puede tomarse un sesgo,

sin perder Yo mi lugar

entre

NAPOLEON i BOLÍVAR

DENSEME LOS MUCHACHOS POBRES 19

Simón Rodríguez se considera innovador de ideas, por eso se aventura a publicar el Prólogo de 1828 "temiendo que otro se apareciese primero, en público, con ellas", pues ya las había divulgado oralmente desde 1823; se sabe visionario, diríamos hoy, utopista, en el mejor y tal vez, en el más complejo sentido de la palabra, porque supone que *las cosas irían de otro modo si se procediese de otro modo con ellas*, es decir en el sentido de permitir que la contingencia irrumpa en su pensamiento para proponerse como proyectista social de una AMÉRICA ORIGINAL. De una América que a diferencia de EUROPA que se ha hecho a pedazos y sin plan alguno, "estállamada por las circunstancias" a realizar la verdadera República. Así por ejemplo, leemos una página previa de donde se extrajo la cita anterior, en términos de confesión, lo siguiente:

La suerte de mis *compatriotas*

me llevó al PATRIOTISMO

el Patriotismo a NAPOLEON

Napoleon a BOLIVAR

Bolívar a Venezuela:

de allí volví a ver la *América*

i en la América hallo las Repúblicas,

que son las que me atormentan

El ensayo social fue lo que en esencia lo trajo de nuevo a América, haciéndolo abandonar su piel de otro nombre para recobrar el suyo propio, después de 26 años de exilio. Así lo confiesa en la carta a Bolívar del 7 de Enero de 1825; en ella se lee:

Amigo: yo no he venido a la América porque nací en ella, sino porque tratan sus habitantes ahora de una cosa que me agrada, y me agrada porque es buena, porque el lugar es propio para las conferencias y para los ensayos y porque es usted el que ha suscitado y sostenido la idea. 20

En su exilio voluntario o forzado, Don Simón recorrió tantos países como su suerte lo empujaba y en ellos se percató de lo que después en América quiso ser proyecto. En Europa, decía, para todo hay escuelas y en ninguna parte se oye hablar de Escuela Social; 21 aquí se acotó el destino de sus ideales que transportaba en su baúl y que más tarde, en Guayaquil en 1896, consumieran las llamas.

III. La propuesta de expresión discursiva de Simón Rodríguez.

Al abrir cualquiera de las pocas obras de Don Simón Rodríguez que se han podido rescatar, inmediatamente llama la atención su manera peculiar de organización de las páginas. Esta elección no pertenece al capricho de un viejo maniático, sino al hombre que con su eterna vocación de maestro de América vislumbraba cada página como una estrategia para aniquilar a la ignorancia.

En esa quijotesca labor empeñó sus conocimientos de tipógrafo y exigió a los editores que le respetaran sus suaves matizaciones para "pintar" cada una de sus páginas.

Arturo Guevara, en *Espejo de justicia* describe lo que debió ser para Rodríguez este oficio que desempeñó en Baltimore:

Eran los tiempos de la antigua imprenta, morosa, meticulosa y fatigante en eso de tener al cajista, las más de las veces de pie, horas y horas frente al plano inclinado de los chibaletes, picoteando en las casillas cuadrilaterales de la fuente, tipo a tipo, la carga del componedor. Ahí el abecedario distribuido y cien veces repetido en los cajetines del tablero de trabajo; las livianas láminas de metal, pulidas, angostas, débiles, amontónanse, horizontales, oblicuas, al revés, al derecho, tal cayeron, al azar, en la distribución..... ¿Copista él, que nació para escritor? 22

Ser maestro y aprender el oficio de tipógrafo, con seguridad hicieron una extraña mezcla que le condujo al estilo inconfundible de sus obras. Las argumentaciones para justificar esta disposición son numerosas y van desde la valoración del sentido estético, las sesudas teorías gramaticales y la que defiende una revolución semiológica basada en motivos políticos. Esto último significaba para él que la independencia de España implicaba la creación de una especie de lengua *insurrecta*. En este sentido leemos en la obra de 1840 aludiendo a esos momentos vertiginosos en los que los americanos estaban envueltos, tiempos en los que "no se ha de andar jugando á la Pelota con los hombres y con las palabras" lo que se exigía era realizar una "verdadera POLITICA y [una] verdadera GRAMATICA". Y en las *Sociedades Americanas* hablando de su reforma educativa dice:

Los maestros serán Españoles, que hablen bien,, porque en América no hai rejion ni lugar a donde ir a aprender el Castellano. Si la lengua se hace INSURJENTE, no hai qué esperar de la España reconocimiento de Independencia; aunque se lo *suplicára*, de rodillas la Francia o se lo *mandára* la Inglaterra. *Que busquen madre que los envuelva* [dirá la Academia], i no habrá sino los Bolivianos que se entiendan con sus Padres en Quichua, i-i-i gracias a los conquistadores que dejáron unos pocos, para trabajar las minas,, con encargo de ir castellanizándolos; pero Dios los ha castigado como castigó a los Babelinos. 23

Hay que pensar también que las pequeñas obras que lograron ver la luz se hicieron bajo grandes dificultades económicas y, sin embargo, nunca se escatimó un solo recurso para abreviarlas o facilitar sus ediciones. Decía, por ejemplo, con cierta candidez que en las partituras musicales cada nota, cada signo expresaba las acotaciones más importantes para que la obra fuera bien ejecutada y el compositor bien entendido y que en el caso de sus obras, cada llave, cada negrita, cada mayúscula o cada minúscula expresaba el ánimo y la lógica del razonamiento; el lenguaje escrito, para Don Simón, reproduce esa dinámica del pensar con pasión, porque sentir y pensar no pueden deslindarse en el lenguaje.

Simón Rodríguez es tan generoso en sus obras que nos brinda los códigos para poder leerlas. Por ejemplo, respecto del discurso escrito afirma:

el Tamaño y	}	de los caracteres, indican los TONOS
la Variedad		
la separacion y	}	de las frases, indican las PAUSAS
el aislamiento		

La *Separacion* se pinta
poniendo la palabra ó la frase *entre puntos*

El *aislamiento* se pinta

poniendo	{	la palabra ó	}	<i>enmedio de la pájina</i>
		la Frase	}	poniendo un punto
Las <i>Elipsis</i> se pintan		}		debajo de la palabra omitida

Los Guiones indican la RELACION

Las Llaves . . . la CONEXION

Para *ejecutar* esto es menester SENTIR

nadie *aprende* á Sentir, y

de cualquier modo expresa cada uno *sus* sentimientos

pero debe <i>aprender</i>	{	á expresar los <i>ajenos</i>
		que excitan los <i>suyos</i> 24

En suma, cada página es como un paisaje que el lector puede abarcar con una sola mirada en su totalidad y en la que puede detenerse en sus detalles. El sentido es ayudar al lector y a su comprensión pues ya sabemos hacia quienes quieren dirigirse estas obras. Por ello es también que Rodríguez pasa por alto las reglas gramaticales "académicas" y escribe como se habla comúnmente, sin la diferencia entre las "íes" griega o latina, sin "ges" porque igual suena la "jota", etc.

En otro nivel de argumentación Don Simón ensaya en sus *Luces y Virtudes Sociales* el efecto de escribir en prosa las ideas que están como dispersas y en medio de las páginas de la Introducción. Hay que decir que este experimento de cotejar ambas formas de expresión y que ha sido propuesto por el mismo autor, exige un lector altamente activo, no sólo para seguir el consejo de Rodríguez y comparar las dos formas de exposición, sino porque nos obliga a brincar los linderos del discurso e irrumpir en el ámbito de su metadiscurso, cuya pauta se pone en el discurso mismo.

Pintar las ideas como se pinta un cuadro, responde a la intención de grabar en la memoria de sus lectores con facilidad y método las ideas que darían estabilidad política a las recientes naciones latinoamericanas; involucrarse en ello le exigía a Simón Rodríguez suponer sus lectores como sujetos activos que se van filtrando entre los argumentos, las críticas, las ironías y las autocríticas, como el otro que forma parte del discurso y que está obligado a "resucitar" las ideas, a operar el milagro de renovar los espíritus enterrados por los avatares de la historia.

NOTAS

1. Rodríguez, Simón. *Inventamos o erramos*. [Pról. Dardo Cúneo]. Monte Ávila Editores. Venezuela, 1988.
2. Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría del ensayo*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca, 1991.
3. Roig, Arturo Andrés. "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas" en *El pensamiento Latinoamericano en el siglo XIX*. IPGH. México, 1986. pp. 127-140.
4. Gómez-Martínez, José Luis. *Op. cit.* p. 37.
5. Rodríguez, Simón. "Luces y virtudes sociales"(Valparaíso, 1840) y "Sociedades Americanas en 1828" (Lima, 1842). Edición facsimilar editado en el *Libro-Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. p. 42.
6. Gutiérrez Girardot, Rafael. *Aproximaciones*. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. Bogotá, 1986. Cap. I: "Revisión de la historiografía literaria latinoamericana". P. 14.
7. Colmenares, Germán. *Las convensiones contra la cultura*. Tercer Mundo Editores. Bogotá, 1986.
8. Gómez-Martínez, José Luis. *Op. cit.* p. 37 y ss.
9. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales". *Op. cit.* p. 39.
10. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas en 1828". *Op. cit.* p. 24.
11. Pérez Vila, Manuel. "Prólogo Bibliográfico. Contribución a la Bibliografía de Simón Rodríguez". En Simón Rodríguez. *Obras Completas*. T. II. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, 1975. p. IX-XX.
12. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas". *Op. cit.* p.4.

13. Gómez-Martínez, José Luis. *Op. Cit.* p. 29.
14. *Cfr.* Picard, Roger. *El romanticismo social*. F.C.E. México, 1986. p. 20. En esta obra se precisa como el romanticismo social "que era todo Istitima por los humildes y deseos de reorganizar la sociedad, iba a tener su origen en las repetidas pruebas de la miseria y de los sufrimientos del pueblo"; también se analiza el papel de la imaginación que llevó a los románticos sociales a concebir utopías" que acentuaban el "entusiasmo popular". p. 43.
15. Pérez Vila, Manuel. *Op. Cit.* p. IX-X.
16. Gómez-Martínez, José Luis. *Op. Cit.* p. 30.
17. Roig, Arturo Andrés. *La utopía en el Ecuador*. [est. intr. y selecc.]. Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito, 1987. p. 42-43.
18. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas". *Op. cit.* p. 37.
19. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales". *Op. cit.* p. 17.
20. Rodríguez, Simón. Cartas en *Obras Completas*. T. II [ed. Alfonso Rumazo González; comp. Pedro Grases]. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, 1975. p. 504.
21. Simón Rodríguez. "Luces y Virtudes Sociales" *Op. cit.* p. 67.
22. Guevara, Arturo. *Especjo de justicia. Esbozo psiquiátrico-social de don Simón Rodríguez*. Imprenta Nacional. Caracas, 1954. pp. 141 y 145.
23. Simón Rodríguez. "Luces y ..." *Op. cit.* p. 76 y "Sociedades Americanas" *Op. cit.* p. 106.
24. Simón Rodríguez. "Luces y ..." *Op. cit.* p. 55.

SIMON RODRIGUEZ

SOCIEDADES AMERICANAS

IMPRENTA DEL COMERCIO
LIMA, 1842

CAPITULO IV

LAS PROPLESTAS UTÓPICAS DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Simón Rodríguez vive un tiempo de profundos cambios históricos. Comúnmente aparece asociado a la figura del Libertador de América, Simón Bolívar y no hay duda en señalarlo como inspirador y base fecunda en su "formación política e histórica". 1

Su importancia actual es más que evidente: ¿cómo pasar por alto en esta época de tanta oscuridad y de tanto ir a tientas entre ella a las ideas que en otro tiempo dieron luz?, ¿cómo soslayar una tradición utópica latinoamericana (en cuanto a producción del género, pero también en cuanto a fuerza que empuja la historia misma) y que aún no ha sido valorada en todas sus significaciones, sobre todo en razón a un futuro que aún no nos pertenece?, ¿cómo dejar en el olvido a un intelectual y reformador social latinoamericano que escribió una consigna, y con ella un diagnóstico y un proyecto, y me atrevería a decir, una obligación moral para los americanos, los de acá, desde luego? O **inventamos** o **erramos**: encierra un diagnóstico y un pronóstico a la vez.

¿Qué significa inventar en Nuestra América? Inventar provoca a la inteligencia para ensayar respuestas, no sólo para pensarlas como mero ejercicio intelectual sino para arribar a la realidad de las instituciones y transformarlas.

Un "inventor" es ya un transgresor de lo fáctico; "un inventor social" hace su viaje, es decir, se mueve para ensayar sus propuestas. Simón Rodríguez, por los datos biográficos que conocemos, viajó incansablemente desde que en 1797 tiene que conocer el exilio y sus dolorosas lecciones. Pasó el Atlántico con el nombre de Samuel Róbinson, al parecer costumbre difundida en la época y resguardo de la verdadera e íntima personalidad. Con este nombre se hacía llamar en Europa y abandonó en su regreso a América un cuarto de siglo después. Viajó en 1825 al corazón de Sudamérica, a Bolivia, atendiendo el llamado de Bolívar para realizar sus propuestas pedagógicas con las que contribuiría a la formación de las nuevas generaciones de americanos: cholos y cholos, sujetos de las "nuevas naciones".

Hacia donde apuntaban sus proyectos era hacia "la sociedad eutópica, feliz, sociedad hacedera en unos cien años, cuando gobiernos libres y escuelas gratuitas (cosa impensada por entonces) produzcan cambios técnicos verdaderos".
2 En la actualidad en muchos lugares de latinoamérica esto sigue siendo todavía una *utopía concreta*. En América se encuentra el fin y también los medios para lograrlo. Aquí se encuentra, para nuestro filósofo caraqueño la *utopía*, no como un no-lugar en el espacio, pues el ensayo se hizo en Chuquisaca, sino tal vez en el tiempo, cien años, acaso varias generaciones.

La utopía como posibilidad real se encontraba en esta América, pues según Don Simón, América era "el lugar propio para los ensayos".³ La utopía antes que ser un "género literario" era un proyecto y una *filosofía*; así podemos leer:

no es sueño ni delirio, sino filosofía...; ni el lugar donde esto se haga será

imaginario, como el que se figuró el canciller Tomas Morus: su Utopía será, en realidad, la América. 4

Hay que subrayar la afirmación de que realizar o trabajar para la utopía no es "sueño ni delirio" sino *filosofía*, pero así como se expresa en la cita seguramente la filosofía no es sino un saber orientado y orientador de la práctica que coloca a Don Simón más allá de la utopía como género literario.

Para Daniel Prieto Castillo la concepción utópica de Rodríguez implicaba un conjunto de condiciones demasiado claras, a saber:

1. Abandonar un sistema de vida para acceder a otro;
2. Enunciar con toda fuerza los vicios del sistema a superar;
3. Conocer a los seres con los cuales se fundaría el nuevo sistema;
4. Denunciar los falsos caminos;
5. Perfilar gente nueva y la nueva sociedad;
6. Conocer los medios para capacitar a quienes tendrían la tarea de fundar el nuevo orden de cosas. 5

Y nosotros agregaríamos una séptima condición que se deriva del estudio de este autor:

7. Replantear el problema de la comunicación y con ello del lenguaje.

Profundizaremos en cada uno de los puntos indicados.

1. Don Simón Rodríguez tuvo certeza de la necesidad de los cambios sociales desde 1794, año en que elabora un diagnóstico de la educación caraqueña en *Reflexiones sobre los defectos que vician la escuela de primeras letras en Caracas, y medio de lograr su reforma por un nuevo establecimiento*. que no fue escuchado; y más tarde, en 1797 porque, como ya lo dijimos, tiene que salir de América al descubrirse una conspiración contra la Corona Española en la cual participaba. Así, Rodríguez conoció las miserias americanas pero también las europeas.

2. Algunos de los vicios que denunciaba del sistema imperante se pueden expresar con sus propias palabras:

La enfermedad del siglo es

una sed insaciable de riqueza, que se declara por 3

especies de delirio

traficomanía

colonomanía

i cultomanía

Con el concepto de "traficomanía" Rodríguez elabora una crítica al comercio de artículos de lujo que poco tenían que ver con nuestras necesidades y raíces; con el de "colonomanía" critica dos frentes, por un lado la aceptación de la llegada de colonos europeos para "poblar" la América y, por el otro, depender de las ideas coloniales -colonialistas- para enfrentar un futuro inmediato. Así, por ejemplo en *Luces y virtudes sociales* de 1840 afirma:

la sabiduría de la Europa
y la prosperidad de los Estados- Unidos
son dos enemigos de la libertad de pensar
...en América... 6

Esta crítica a la "importación" de ideas extranjeras lo lleva al reconocimiento de que las nuevas naciones americanas tienen que esforzarse por encontrar sus propias y adecuadas soluciones. Por lo menos esto se puede concluir del siguiente texto:

¿Dónde irémos a buscar modelos? ...

-La América Española es *orijinal*= ORLJNALES han de ser
sus Instituciones i su Gobierno= i ORLJNALES los medios de
fundar uno i otro.

o Inventamos o Erramos. 7

El tercer *gran mal* de las sociedades americanas es la "cultomanía" con la cual se expresa un severo rechazo a la llegada vertiginosa de nuevos cultos, impulsados por la caída de la Corona y por la actitud liberalista de algunos gobiernos.

3. Respecto a los seres que debían fundar el nuevo sistema Don Simón siempre, desde 1794 hasta 1851, tres años antes de su muerte, pensó en las cholos y cholos, en los pardos y morenos, los hijos de los dueños de la tierra, los trabajadores; pensó en los "señoritos de los salones" previamente educados y convertidos de monárquicos a republicanos; pensó en los sacerdotes como promotores del cambio, pero sólo pensó en los "sacerdotes comprometidos" que

podían ser reeducados y convertidos en educadores. 8

4. Los malos caminos que Rodríguez criticó fueron, por un lado, la ilusión del "progreso" de Norteamérica que se expresaba en la "traficomanía", por otro la "anarquía", el desorden, la monarquía, cualquiera que ésta sea y, finalmente, la ignorancia.

5. El papel de la educación es fundamental, puesto que sólo a través de ella se podía formar a los nuevos ciudadanos. Digamos que Simón Rodríguez tiene una confianza absoluta en la razón para construir la nueva sociedad, pero de una razón vinculada a la práctica, al trabajo. Por ello propone que en las escuelas se dedique el mismo tiempo para las letras y para los oficios de albañilería, carpintería y herrería. Su proyecto educativo más de una vez se expuso como educación popular en la que no debían enseñarse "modelos" a los alumnos sino que debía enseñárseles a "aprender" para que ellos inventaran sus propios modelos. 9

6. Entre los medios adecuados para la capacitación de los nuevos ciudadanos además de la revolución en la educación Don Simón Rodríguez pensaba en la necesidad de hacer una revolución económica que debía empezar por los campos, pasar por los talleres y llegar a las ciudades. 10 El sentido inverso era un error. Don Simón formuló más detalladamente esta propuesta en el Proyecto de Ley que aparece al final de *Sociedades Americanas de 1928* y en ella se destaca:

- 1) colonizar al país con sus propios habitantes,
- 2) descentralizar el poder en las provincias y comunidades autosuficientes pero que aportarían económicamente al Estado,
- 3) abrir caminos al desierto en la frontera con los indios sin exterminarlos,
- 4) crear comunidades para niños pobres abiertas a los extranjeros,
- 5) recibir artesanos extranjeros dispuestos a vivir en las mismas condiciones que los oriundos de América,
- 6) las Colonias tendrían su milicia para resguardar su seguridad contra los intrusos, etc. 11

7. Revolución económica, educación popular, autogestión, modelos derivados de nuestras tradiciones y necesidades fundamentales (alimentación, vestido, alojamiento, salud, educación y esparcimiento), todo ello cruzado de lado a lado por una revolución en la comunicación y el lenguaje. 12 Las obras de Simón Rodríguez expresan la permanente preocupación no sólo por proponer teóricamente un proyecto sino por empezar a ensayar respuestas. En este caso sus conocimientos de linotopista le permitieron diseñar sus propias páginas y desde la forma misma proponer una revolución en la comunicación y en la gramática.

Hasta aquí, sin embargo, dejaremos esta exposición tan abstracta de las ideas ¿utópicas? de Simón Rodríguez. En los siguientes capítulos se profundizará en ellas.

NOTAS

1. Vargas Martínez, Gustavo. *Bolívar y el poder*. UNAM-CCYDEL. México, 1991. p. 57. *Cfr.* también Acosta Saignes, Miguel. (Selecc. de Textos y Present.) *Antología de Simón Bolívar*. UNAM. México, 1981. Introducción.
2. *Ibid.* p. 132.
3. Citado en *ibid.* p. 170.
4. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales" (Valparaíso, 1840). Edición facsimilar publicada en el *Libro-Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. p. 28
5. Prieto Castillo, Daniel. *Utopía y comunicación en Simón Rodríguez*. Librería-Editorial-"Popular". La Paz-Bolivia, 1988. p. 16.
6. Rodríguez, Simón. *Inventamos o erramos*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1988. p. 90.
7. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas en 1828" en *Libro-Homenaje a la memoria de .. Op. cit.* p. 47.
8. Prieto Castillo, Daniel. *Op. cit.* pp. 27-34.
9. *Ibid.* p. 59-69.
10. *Ibid.* p. 47.
11. *Ibid.* p. 48.
12. Rodríguez, Simón. *Inventamos o erramos. Op. cit.* p. 177.



Simón Rodríguez

EL MAESTRO DEL LIBERTADOR

CAPITULO V DE LA UTOPIA

En este apartado nos interesa resaltar la concepción de la utopía que Simón Rodríguez expresa sobre todo en sus *Lucas y Virtudes Sociales* de 1840 y en *Sociedades Americanas* de 1842. Por un lado analizaremos el uso que hace de este concepto, y por el otro las ideas que lo delimitan. Tenemos que recordar aquí algunas de las diferencias conceptuales subyacen en este concepto y que en otro capítulo ya analizamos con mayor rigor.

Cederemos un largo espacio al propio Simón Rodríguez para poder centrar este tema en su pensamiento. Así dice:

La filosofía está, donde quiera que se piensa sin prevención; y consiste en *conocer las cosas, para reglar nuestra conducta con ellas, segun sus propiedades*. Los preceptos sociales son pocos, y sus aplicaciones.... muchas: pretender que se enseñe lo poco que se debe saber, para nó errar en los muchos casos que ocurren cada día.... es filosofía: -esperar que, si *todos* saben sus obligaciones, y conocen el interes que tienen en cumplir con ellas, *todos* vivirán de acuerdo, porque obrarán por principios.... no es sueño ni delirio, sino filosofía...., ni el lugar donde esto se haga será imaginario, como el que se figuró el canciller Tomas Morus: su Utopía será, en realidad, la América. Sueño, es tomar las cosas por lo que no son.... *durmiendo*: delirio, es hacer lo mismo.... *despierto* -Querer que las cosas sean lo que no son, ó hagan lo que no pueden hacer (porque nos conviene ó porque nos figuramos conveniencia) no es ni sueño ni delirio, sino simpleza.... efecto de la ignorancia. 1

Esta larga cita exige detenemos en varios puntos. El primero, que sin ser el tema central de este apartado sin embargo aparece como idea vinculada desde su raíz a la noción de utopía, en su tercer nivel de significación, en nuestro autor. Esta es la concepción sobre la filosofía que el viejo Simón tiene.

Para él la filosofía es un conocimiento de "las cosas", pero un conocimiento que no se agota en sí mismo sino que trasciende y obliga al sujeto a trascenderlo con la acción. Nuestra vida debe regularse a partir de la naturaleza de las "cosas" y, también, debe corregir sus errores a partir de ella. No es aventurado suponer que en Rodríguez está implícita una concepción de la filosofía como saber para la vida o bien, si se quiere, como una filosofía práctica donde la acción está controlada por la razón humana.

Para él la sociedad es lo más importante y el hombre debe conocerla, puesto que vive en ella. El conocimiento de las obligaciones sociales es el objetivo central de la propuesta pedagógica de Don Simón: quería formar ciudadanos, no letrados. Este conocimiento no es -dice- sueño ni delirio, sino filosofía. Tanto el sueño como el delirio nos hacen tomar las cosas por lo que no son, es un problema de la percepción de las cosas o de su conocimiento y no de su naturaleza. Esto es una cuestión estrictamente epistemológica y no ontológica. Tomarlas en su correcto sentido, eso es filosofía y orientar la vida social desde ese conocimiento es hacer la utopía realidad.

Don Samuel conoció la Utopía de Tomás Moro, pero sólo la cita una vez y lo hace para distanciarse tanto de la obra como de su autor. La utopía clásica de Moro está en un lugar imaginario, no en un *topos* real; podríamos concluir que la concibe como género literario. Simón da una vuelta de tuerca a la imaginación y le da un suelo, un territorio, un continente: la América. Dos pueden ser los argumentos para elegir este sitio frente a tantos otros lugares que este filósofo dromomano conoció. El primero basado en el proceso de luchas de Independencia de la corona española y cuya máxima figura encierra el Simón joven. Recordemos aquí los motivos de su auto exilio y de su regreso. Y ¿por qué no?, quizá influido por sus inquietudes de investigador naturalista y por las resonancias de los científicos europeos del siglo de las luces con los que en algún tiempo convivió en tertulias literarias que se afanaban en el conocimiento de la novedad americana. Quizá esto también lo movió a concluir que en América se presentaba la inmensa posibilidad de lo nuevo. Es decir, miró la inmadurez telúrica de las cordilleras, del altiplano, de las costas, desde la perspectiva positiva, optimista como siempre, y miró al hombre americano como un ser para el futuro. En este sentido, leemos en las *Sociedades Americanas* de 1842 una breve descripción del lugar en donde propone realizar sus ideas: "Dispersa, por pequeños grupos, en un Vasto Continente, erizado de altas montañas, i cruzado por rios caudalosos, que atraviesan anchas llanuras i bosques impenetrables". Sin embargo al lugar le acompaña la situación de los hombres que están contenidos en él. Esta situación es descrita de la siguiente manera: "Los Grupos, separados por las distancias i aislados por los obstáculos, viven casi ignorados unos de otros = por consiguiente, privados de los auxilios que deberian prestarse, i de los socorros que podrian darse". 2

De cualquier modo esta geografía hace que se opere un deslizamiento de lo que en otro capítulo llamamos "género utópico" al proyecto político, del lugar imaginario al lugar delimitado espacio-temporalmente, del canciller italiano al militar, político concreto y entrañablemente cercano a sus afectos, de la lectura de la *Utopía* a las dos magnas propuestas: la educación popular y la colonización de América con los americanos, y con ello, como ya establecimos, también se abre la puerta de la contingencia histórica, esto es, del futuro estigmatizado con lo nuevo, lo posible.

Según nuestro incansable viajero "las cosas no existen sin lugar" y América es el lugar para "hacer una nueva sociedad". Ni siquiera Francia donde se fraguó la Revolución más importante de su tiempo tiene, él supone, la posibilidad de construir una verdadera República.

Simón Bolívar se encarga de ratificar lo anterior en la hermosa carta que le manda a su maestro desde Pativilca en 1824 cuando ya está enterado de su regreso: "Amigo de la naturaleza, venga Vmd. a preguntarle su edad, su vida y su esencia primitivas; Vmd. no ha visto en ese mundo caduco más que las reliquias y los desechos de la pródiga Madre. Allá está encorvada con el peso de los años, de las enfermedades y del hálito pestífero de los hombres; aquí está la doncella, inmaculada, hermosa, adornada por la mano misma del Creador. No, el tacto profano del hombre, todavía no ha marchitado sus divinos atractivos, sus gracias maravillosas, sus virtudes intactas". 3

América es entonces el lugar para hacer realidad la utopía como proyecto *posible* para hacer una nueva sociedad. Sin embargo, Rodríguez cuida

mucho de identificar la utopía concreta con el sueño, ni siquiera asocia a la utopía el carácter de sueño diurno. La utopía para Rodríguez está indisolublemente unida al trabajo de la razón, al conocimiento correcto de las cosas. Pretender vivir como en sueños tiene solamente una causa, la ignorancia.

Rodríguez no es un teórico de las ideologías, pero sus aseveraciones acerca del sueño y del delirio se aproximan a cierta concepción de la ideología como falsa conciencia; "actuar según nos conviene o porque suponemos nos conviene" esconde el mantenimiento del interés, de la propiedad, del orden no establecido, sino del que se quería establecer en el proceso de construcción de las naciones americanas.

De la carta escrita a Bolívar el 30 de septiembre de 1827, esto es, después del fracaso de los proyectos educativos en Chuquisaca, leemos lo que sigue:

Pueda ser que la fortuna me ayude al fin (y usted ha de ser mi reina de España). De Cristóbal Colón se burlaron, porque prometió una nueva tierra; por deshacerse de él, le dieron unos barcos viejos; después los europeos se disputaron el honor del descubrimiento; y ahora matan a los americanos por quitarles lo que antes llamaron sueño. Quién sabe si después que yo haya presentado a los congresos de América, los rumbos de una libertad que andan buscando en vano, no sale por ahí un Vespucio dando su nombre a mi nuevo mundo...! 4

Rodríguez sabe, y por eso vuelve, que sólo Bolívar podía ser quien , en el lugar de la reina, esto es, desde el poder, podía creer en los "sueños" que el maestro quería realizar. Las joyas como medios para la consumación del proyecto eran imprescindibles.

Hay una diferencia casi sutil en el empleo del concepto de sueño en las dos citas donde se usa este término. En el primer texto, el sueño aparece asociado al delirio, y los dos a un error epistemológico. En el segundo caso, el sueño se asocia a un proyecto que, por principio, implica un acierto válido por lo menos para el que lo sueña. Interpretamos esta segunda manera de emplear el término en un nivel muy cercano al concepto de utopía esclarecida (Picht), de sueño razonado, como sueño de lo posible. Simón Rodríguez sabía que su sueño, en este segundo sentido, necesitaba, como Colón, de unas joyas y alguien que se las pusiera en las manos. Lamentablemente el destino no quiso que Bolívar pudiera corregir lo que por decreto parecía cobrar realidad en Bolivia en 1825 -recordemos que muere el 17 de diciembre de 1830- y que el sano sentido común se encargó de destruir. Así, nos dice Germán Carrera Damas respecto al espíritu crítico y propositivo que caracterizaba a Rodríguez:

Los riesgos no podían ser otros que el verse calificado benévolamente, en un primer momento, de iluso, de constructor de utopías, para ser luego tildado de excéntrico y hasta de loco y, por último, relegado sistemáticamente, condenado al silencio y reducido al olvido. 5

Ciertamente constatamos que a pesar de ser reconocido como un hombre preparado y bueno de carácter, su perseverancia en realizar sus proyectos largamente fraguados llevaba a considerarlo *un poco loco*. Antonio José de Sucre, por ejemplo, no escapa a esta consideración cuando le escribe al Libertador, tras los conflictos de Chuquisaca que:

Al describir a usted todas las locuras de este caballero tendría que ser muy largo. Usted pensará que yo estoy muy enfadado con él, y no es así. Considero a don Samuel un hombre muy instruido, benéfico cual nadie, desinteresado hasta lo sumo y bueno por carácter y por sistema; pero lo considero también con una *cabeza alborotada con ideas extravagantes*. 6

Podemos percibir la manera en que en y desde la cotidianidad el utopista es descalificado como soñador, en el segundo sentido que expusimos, sus ideas o proyectos son calificados como extravagantes para su tiempo, él es considerado como iluso y hasta como loco. No es casual que algunos estudiosos le asignen una psicología de "tipo mixto", cuya psique se encuentra en el equilibrio que produce el movimiento que va de la cordura a la irracionalidad. Así por ejemplo, Arturo Guevara, en su excelente trabajo sobre don Simón, concluye sus observaciones detenidas de médico e historiador afirmando que "el tipo mixto: es la cepa morfológica de Simón Rodríguez". 7 El "tipo mixto" que se le atribuye a nuestro autor, esclarece J. A. Cova, "no es la inteligencia sana, en constante equilibrio del hombre normal, ni tampoco la inteligencia perturbada en desequilibrio. Esa categoría mental...zona intermedia entre la inteligencia sana y la inteligencia perturbada, es una rara convivencia del genio y la locura". 8

En un trabajo de 1891 de Aristides Rojas sobre los dos Simones se observa probablemente el inicio de la tendencia generalizada de los analistas de Rodríguez por intentar explicar su obra en relación con su personalidad. Así afirma:

Bolívar llevó a remate su bello ideal: fue una obra que necesitó de las fuerzas y virtudes del genio: fundó la República. Don Simón, a pesar de su talento y de su constancia, no pudo pasar de la introducción. Quiso cambiar la faz de la sociedad moderna, formar ciudadanos, y fué cogido con sus propias redes. El uno fué genio, visionario, profeta -el otro fué utopista, soñador, monomaniaco. 9

Simón Rodríguez nos hace pensar mucho en ese refrán que dice que *de músico, poeta y loco... todos tenemos un poco*. Tendremos que agregar sin embargo que junto a todo eso también se es soñador, es decir, utopista.

El propio Rodríguez no pudo pasar inadvertidas estas conclusiones. En Sociedades Americanas de 1840 escribe:

La novedad de estas observaciones
como la orijinalidad de pretender
que *no debe* haber....
POPULACHO en las **REPUBLICAS**
hacen pasar al autor de este tratado por **LOCO**

déjesele transmitir **SUS LOCURAS**
á los *Padres* que están *por nacer*.

Ellos las leerán y juzgarán lo que quieran
sin preguntar quien las escribió

Los Padres actuales, que tengan ya su plan, ins-
truyan á sus hijos en él, y escribanlo paraque no se les
olvide ponerlo en práctica

hagan mas
búrlense de los desatinos del LOCO
paraque sus descendientes los desprecien
Ellos harán lo que les parezca...
Para ellos será, tal vez, CUERDO el loco

O

ni de LOCOS ni de CUERDOS harán caso
y harán
(como nosotros estamos haciendo)
lo que les dé *su mui sobrada gana* . 10

Róbinson vivió en carne propia los efectos del sano sentido común que lo calificaba como loco, pero él estaba seguro que sus ideas eran para el futuro. Se sabía incomprendido por los hombres de su tiempo, o como dice J. A. Cova, intuyó que tanto su obra como la de Bolívar en su tiempo representaba "arar en el mar", en el mar revuelto de su presente. Escribió al respecto que "Hay ideas que no son del tiempo presente, aunque sean modernas: ni de moda, aunque sean nuevas; por querer enseñar más de lo que todos saben, pocos me han entendido, muchos me han despreciado y algunos se han tomado el trabajo de perseguirme". 11

Pero, ¿en qué consisten esas locuras de Rodríguez? En 1840 escribe que su obra se **DIRIJE** "á los que necesitan formar costumbres de otra especie para vivir **MEJOR** bajo un Gobierno diferente del que tuviéron sus padres". 12 Vivir **MEJOR**. sintetiza el fin máximo de sus proyectos utópicos. El cree que aunque estemos de paso en esta vida, bien vale la pena tratar de mejorar las condiciones .

Luis Antonio Van del Heyl dejó testimonio en su diario de su entrevista con Rodríguez en Valparaíso en 1840. En ella el viajero francés pregunta al filósofo sobre la analogía entre sus planteamientos y los de los socialistas utópicos, como se les llama, a Fourier y Saint Simon. Tras contestarle que no conocía sus obras y que se le hacían poco familiares esos nombres siguió:

-Sin duda alguna, aquellos que piensan de otro modo se asemejan a las gentes que oyendo a un viajero pedirles una buena cama, le contestan: ¿Qué necesidad tiene de un lecho y de unas mantas, en nuestra casa, Ud. que parte mañana...? No...! Por poco que sea el tiempo que se deba permanecer en esta posada de la tierra, sea un año o un día, queremos vivir bien, comer en buena mesa y acostarse en buena cama. La brevedad del tránsito no es razón para estar incómodo, apara estar mal, cuando uno podría no estarlo. 13

Vivir mejor y un saber para la buena vida son el cimiento del pensamiento ético, político y utópico (en su tercer sentido) del trotamundos. La vida humana se sustenta en la satisfacción de las necesidades más imperiosas a saber: alimentarse, vestirse, alojarse, curarse y distraerse y del respeto

irrestricto a la vida, a la propiedad y a la reputación. Estas 5 necesidades y 3 respetos fundamentan el derecho natural que debería regir los lazos que los hombres establecen en la sociedad, porque del incumplimiento de éstos dos factores están:

manando centenares de pleitos al día, =en el mercado, en la cocina, en la despensa, en la mesa,, por la comida -en el campo, por las cosechas -en las calles con las lecheras, i con sus aparceros los aguadores -con tenderos, sastres i costureras, i con sus procuradoras las lavanderas,, por el vestido -Con los amos de casa, con los vecinos i la policía,, por el alojamiento -con los médicos por Visitas, con los boticarios por cuentas de recetas,, en las enfermedades -i por distraerse.. con cuanto hai,, porque todo puede ser objeto de diversion... 14

Resulta fascinate para el somero análisis del pensamiento de este americano octogenario la manera en que eleva su razonamiento hasta establecer conceptos generales pero simples y el modo como demuestra en la vida práctica, de su cotidianidad, la complejidad en que se dan aquéllos. Tenemos que recordar, en este sentido, que sus obras tenían una consciente dirección pedagógica que incluía muy seriamente la dimensión de la comunicación. 15

La estancia del hombre en el mundo, aunque pasajera, merece una acción infatigable para su mejoramiento. Así deja escrita, sellada como verdad inamovible la sentencia: "Los hombres no están en el mundo para entredestruirse, sino para entreayudarse". Este "hombre" no es, desde luego, aquel con el que se tropezaba todos los días, sino el que formaría

como resultado de una correcta educación social. Este hombre que se entreyuda se encuentra como meta a la que hay que llegar en el futuro desde un presente que empuja *necesariamente* a él. Démosle a Don Simón un largo espacio para expresar esto a su manera. Refiriéndose a los asuntos de los que tratan las *Sociedades Americanas* de 1842 dibuja:

Acaba con el siguiente FINAL,

compuesto de las atenciones del día } atenciones del *Presente*
 } atenciones de *Futuro*

Atenciones del Presente { Pan
 } Justicia
 } Enseñanza i
 } Moderación

Atenciones del Futuro { Educación Popular i
 } Colonización

En lugar de pensar { en Comercio } pensemos en tener { Pan
 } en Colonias } Justicia
 } en Cultos i } Enseñanza i
 } en Reyes } Moderación 16

Es necesario detenemos un poco en esta página, porque creemos que hay varios puntos interesantes para la discusión. En primer lugar, la obra que daba por tercera vez a la publicación atiende dos dimensiones del tiempo, esto es, el presente y el futuro, un solo diagnóstico y dos terapias para remediar la enfermedad. El autor propone el primer remedio, la educación popular y la colonización son el medio para remediar la situación del

presente. Esta es, según se ha visto, una propuesta racional, una propuesta filosófica. El segundo diagnóstico está equivocado, porque nace de un conocimiento incorrecto de las cosas, del delirio diría Rodríguez, del cuidado del interés como concluimos nosotros, que finalmente no aliviaría la enfermedad sino a entorpecerla.

En este punto confirmamos lo que Horacio Cerutti plantea como la estructura del género utópico: existe un diagnóstico de la sociedad y una propuesta para curarla. Y aún más, sostenemos que don Simón estaba conciente de ello y se enfrenta a los otros remedios que se estaban aplicando para mejorar la situación, pero que no partían de un conocimiento adecuado de la realidad.

Pero también en nuestro autor aparece el sentido más profundo de la utopía, esto es, la utopía como apertura de la contingencia histórica, como fundamento de lo posible. Preferimos citar al Róbinson americano:

Mal profeta sería el que esperase los acontecimientos, para predecirlos; aunque muchos tienen por Magos, en Política, a los que *adivinan lo que ven..* i por Visionarios, a los que aseguran que-

las cosas irían de otro modo

si se procediese de otro modo con ellas.

Para predecir lo que las cosas SERÁN, basta tener Ojos i Experiencia : para pronosticar lo que PODRÍAN SER, es menester estar acostumbrado a combinar experiencias-

juzgando } por la naturaleza de los movimientos, i
 } por la . . . de las cosas en que se emplean. 17

Él, queda claro, no se concibe como mal Profeta, porque no está esperando que los acontecimientos se den para poderlos predecir, ni tampoco como buen Profeta que no tendría que esperar que los acontecimientos se den para predecirlos, sobre todo tratándose de un asunto de fe y de verdades reveladas. Tampoco se podría identificar con el Mago. Más bien se identifica con el Visionario. El profeta presupone lo que las cosas son y serán según una necesidad trazada de antemano. El visionario presupone la necesidad nacida del conocimiento de las cosas pero al mismo tiempo presupone lo que podrían ser. ¿Se trata de una ontología donde el ser se halla abierto a nuevas posibilidades? A esta base ontológica le sigue una consecuencia ética. Es decir, como las cosas *podrían ser* otro modo *deberíamos* proceder de otro modo con ellas. El ser, no sólo es ser, sino que también podría ser de otro modo. Sobre este principio ontológico se levante el deber-ser, y no a la inversa. Esto resume el sentido de la vida de nuestro Simón Rodríguez.

NOTAS

1. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales" de 1840 en *Libro Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. Facsímil, p. 28
2. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas" de 1842. en *Libro Homenaje a ... Op. Cit.* p. 38.
3. Acosta Saignes, Miguel. *Antología de Simón Bolívar*. UNAM. México, 1981. p. 260.
4. Cova, J. A. *Don Simón Rodríguez. Maestro y filósofo revolucionario. Primer socialista americano*. Editorial Venezuela. Buenos Aires, 1947. p. 87.
5. Carrera Damas, Germán. "Simón Rodríguez. Hombre de tres siglos. Prólogo al *Libro Homenaje a la memoria de .. Op. cit.* p. VIII.
6. Uslar Pietri, Arturo. "Simón Rodríguez, el americano". Prólogo a los *Escritos* de Simón Rodríguez. T. I. Imprenta Nacional. Caracas, 1954. p. XXXII.
7. Guevara, Arturo. *Espejo de justicia. Esbozo psiquiátrico-social de don Simón Rodríguez*. Imprenta Nacional. Caracas. 1954. p. 228.
8. Cova, J. A. Prólogo a las "Sociedades Americanas" de 1842, en el *Libro Homenaje a la ... Op. cit.* p. XIV.
9. Rojas, Aristides. "Homonomia singular" en Varios autores. *Don Simón Rodríguez*. Comisión de Cultura Popular. Caracas, 1953. p. 231.
10. Rodríguez, Simón "Luces y Virtudes Sociales" de 1840 en. *Libro Homenaje a la memoria de... Op. cit.* p. 58.

11. Cova, J. A. Prólogo a las "Sociedades Americanas" de 1842 en el *Libro Homenaje a la memoria de... Op. cit.* p. XXIV.
12. Simón Rodríguez. "Luces y Virtudes Sociales" *Op. cit.* p. 64.
13. Cova, J. A. Prólogo a las "Sociedades Americanas" *Op. cit.* p. XXIX.
14. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas" de 1842. *Op. cit.* pp. 83 y 102.
15. En este sentido *cf.* la obra de Prieto Castillo, Daniel. *Utopía y comunicación en Simón Rodríguez*. 2ª. ed. Librería-Editorial "Popular". La Paz-Bolivia, 1988.
16. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas" de 1842. *Op. cit.* p. 96.
17. *Ibid.* p. 5.

CAPITULO VIII

ESTADO Y UTOPIA

Ni el bien ni el mal pueden ser efectivos, sin el concurso de *alguien* o de *algo* que sea el sujeto de la acción.

Simón Rodríguez

Parece una paradoja iniciar este capítulo con tal epígrafe. Sobre todo después que en el capítulo anterior hablamos de que la necesidad de los acontecimientos, para nuestro autor, se impone por encima de las voluntades. Sin embargo, creemos que no existe tal paradoja y es lo que se intentará demostrar aquí.

La relación entre el Estado y la utopía se deriva en cierta medida de los otros puntos que elegimos como ejes de la lectura de Don Simón Rodríguez. Es, pues, irremediable, dedicarle aunque sea unas breves líneas a este tema.

En otros lugares ya quedó asentado que Rodríguez pensaba que su Plan debía articularse desde el Estado. Esto podría entenderse como una postura oportunista respecto del papel que su discípulo estaba jugando en la

CAPITULO VI

UTOPIA Y RAZON

En el capítulo anterior empezamos el análisis de los distintos niveles de significación del término utopía en Simón Rodríguez. Ahí quedó establecida *in nuce* la estrecha relación entre la utopía y la razón. Toca a este apartado profundizar en este punto. Para eso se recogen algunas consideraciones que ya quedaron asentadas.

La primera consiste es el sentido que nuestro autor le da a la Filosofía. La Filosofía es, recordemos, un saber para la vida en general, para la vida social. De este modo, y para entrar directamente al tema que nos ocupa citamos a Don Simón:

la INSTRUCCION PUBLICA
en el siglo 19
pide MUCHA FILOSOFIA
que
el INTERES JENERAL
está clamando por una REFORMA
y que
la AMERICA está llamada
por las circunstancias, á emprenderla
atrevida paradoja parecerá...
....no importa....
los acontecimientos irán probando,
que es una verdad muy obvia
la América no debe IMITAR servilmente
sinó ser ORIJINAL. 1

Queremos hacer caso a la llamada de atención que las inmensas negritas de este cuadro nos hacen. Ya sabemos que Robinson había trabajado afanosamente durante casi un cuarto de siglo en un Plan para contribuir a la obra que su discípulo le había prometido y que estaba realizando todavía cuando Rodríguez volvía de su largo peregrinar por Europa. Debemos considerar que aunque la edición de las *Luces y Virtudes Sociales* o *Introducción a las Sociedades Americanas en 1828* que estamos analizando se imprimió en 1840, ya se habían anticipado otras ediciones (el *Pródromo* se imprimió en Arequipa, 1828 y otra *Introducción* en el año de 1834 en Chile) y que desde 1823 la empezó a divulgar verbalmente. Tenemos que tenerlo presente, porque el pensamiento de Rodríguez, como ya lo mencionamos en el capítulo dedicado al ensayo y la utopía, avanza por sucesivas aproximaciones.

La filosofía de la que nos habla Don Simón es un instrumento para la ejecución de las reformas políticas y económicas que planteaba. La originalidad a la que América estaba llamada era a la especificidad de las instituciones y de los caminos que se debían apartar de los dos paradigmas sociales más importantes en su tiempo: Inglaterra y los Estados Unidos por un lado, y Francia por el otro.

La construcción de los nuevos Estados americanos y de su originalidad debía realizarse según un Plan, a diferencia de Europa que "se ha fabricado a retazos". Ese Plan que nuestro autor plantea es, para él, una verdad obvia pero algo que la experiencia debía ir probando. Esto implica que él llegó racionalmente a la formulación del Plan y que éste estaba en un grado de evidencia tal que no necesitaba de la experiencia -en el sentido más lato-

para proponerlo. Pero, además quiere decir que el Plan no entraba en contradicción con la realidad, con la experiencia por así decirlo.

En otro lugar Simón Rodríguez vuelve sobre lo mismo. Así, escribe:

no hay LIBERTAD donde hay AMOS
ni PROPERIDAD donde la CASUALIDAD
dispone
de la Suerte Social
Ha llegado el tiempo de Pensar
en la UNION y en la LOJICA
en ORGANIZAR y en INSTRUIR
en la SOCIEDAD y en la ENSEÑANZA
no ha de haber
OCIOSIDAD ni IGNORANCIA 2

El plan político basado en la filosofía pretende que se avance en las reformas sociales no según la casualidad sino según la necesidad nacida del conocimiento racional de la sociedad. La filosofía, como ejercicio de la razón, llevó a Rodríguez a concebir su proyecto y en la medida en que nacía de ella estaba sellada por el carácter de verdad, de la opinión cierta y no de la opinión a secas. Así lo deducimos al leer la frase que cierra la edición de 1840 de *Luces y Virtudes Sociales*:

Pocos ignorarán (á lo menos así debe suponerse)
la diferencia que hay entre

opinion y proyecto

Si la *opinion* del autor parece bien declarada, por
ella debe entreverse su *proyecto*.

La opinión "bien declarada" justifica el proyecto. Esto significa que éste no ha nacido del capricho o de la imaginación subjetiva y desbocada, sino del conocimiento de su presente, en el sentido más amplio, y de la historia de América y de Europa.

Razón y utopía es un duplo conceptual que no puede separarse. Se entiende por utopía en este lugar en su tercer sentido, esto es, en el sentido de proyecto social que expresa el puente entre éste y la presencia de lo utópico como punta de lanza que permite abrir las puertas de los cambios históricos.

Sin embargo, aunque Rodríguez no espera que la experiencia le de la razón a sus ideas anticipatorias, sabe que la experiencia ayuda al hombre a corregir sus errores. En la edición de 1842 dice que "La Naturaleza no se desmiente en sus obras: los hombres son sus Agentes; i si les permite errar, es para que la experiencia los corrija = la prueba es que se corrijen...". Los errores radican, según esto, en el agente, en el hombre, en su conocimiento incierto de la realidad o en el interés de no actuar según la naturaleza de las cosas lo cual implica violentarla.

La tendencia del pensamiento a acertar en sus juicios es una propiedad natural en el hombre así como, dice Rodríguez, engañarse para errar. La verdad, concluye nuestro filósofo, es sólo una y nos lleva a remediar los errores cometidos.

... El Hombre sensato, confesando sus yerros, pone su amor propio en saber conocerlos i en ser capaz de enmendarlos: a este amor propio NOBLE se deben las reformas-

su distintivo es
un ardiente deseo de ACERTAR
el del amor propio vulgar es
una pueril mania de PREVALECER. 3

El error asociado con la *mania* nos conecta con una tendencia irracional del hombre. Tiene que ver, baste con mencionarlo aquí, no con lo que conviene según la naturaleza sino con *lo que conviene* a algunos hombres. Los errores se derivan, decíamos, de haber faltado el orden y de no actuar según conviene a ese orden. El hombre aparece así como un agente que tiene el poder tanto de actuar adecuándose a la realidad como no adecuándose a ella. La diferencia está en el uso racional y moral de esa posibilidad.

Hay otro nivel de lo que nuestro autor entiende por experiencia: "la *experiencia* -dice- [que llamamos Luces del Siglo] enseña lo que debe hacerse, para que los hombres gocen de las comodidades de la vida, *sin deber destruirse para proporcionárselas*". 4

Esta es, creemos, una experiencia depurada, no aquella que víctima de la inmediatez nos hace perder la cordura en los juicios. Las Luces del Siglo significan por un lado el uso de la razón para el conocimiento de la sociedad (el diagnóstico) y la propuesta para remediar las equivocaciones que han violentado su naturaleza (los medios) para vivir conforme a la naturaleza. Por ello Rodríguez, con la seguridad pasmante del razonar profundo, tiene por verdaderas sus ideas. Dice:

Las VERDADERAS ideas sociales
no están por *formar*, sino por *poner en práctica* 5

Los conocimientos de la sociedad basados en el ejercicio de la razón implican una fuerza que los empuja a la acción. Su parte estaba hecha, pero faltó quiénes, además de Bolívar, las llevaran a la práctica. Su plan era sólo, repetimos, un medio, un método; la razón la encontraba en las cosas, en la naturaleza de la sociedad.

El correcto ejercicio de la razón se opone a un uso inadecuado que forcejea con a la realidad apoyado en el uso del poder. La equivocación puede estar en el diagnóstico de la realidad como en el método que se propone para arreglarla. Así lo vimos en el capítulo sobre la Utopía, cuando comparamos las dos propuestas que Rodríguez analiza: una era la adecuada, la de él desde luego, y la otra equivocada. Veámoslo nuevamente:

Atenciones de Futuro	}	Educación Popular i
		Colonización
En lugar de pensar	}	en Comercio
		en Colonias
		en Cultos i
		en Reyes

La segunda propuesta ejemplifica un uso inadecuado de la razón, porque no está fundada en un correcto conocimiento de la naturaleza de los problemas y, por tanto, pone en duda la veracidad de los medios para corregirlos. ¿Pero qué si el hombre *por naturaleza* busca el juicio acertado se deje cautivar por los laberintos de la equivocación? A la razón se opone el deseo. El deseo que representa la sinrazón, la dimensión salvajemente

humana por fincarse en la individualidad y no en la sociabilidad. Leamos directamente a nuestro autor:

El hombre sociable *querría... desearía* todo para sí; pero no lo pretende porque ve que no tendría quien lo ayudase a gozar. El que no lo es, lo pretende porque lo *desea*, y nada más. 6

Es de sumo interés en este planteamiento cómo Rodríguez coloca al gozo como el sentido último que limita y contiene los deseos nacidos en el terreno exclusivamente individual. En otro lugar dejamos asentado que Simón Rodríguez propone como fin de la sociedad el autoayudarse de los hombres. Aquí podemos agregar que la meta de esta ayuda mutua es la felicidad que sale de los límites estrechos de una postura ética y política solipsistas. El uso adecuado de la razón no es un fin en sí mismo, sino un medio que tiene como fin algo que lo desborda hacia el *deber ser*, hacia el *horizonte Social*.

La propiedad de las VERDADERAS Luces
es progresar *lentamente*

La aparición no es repentina sino para el que no observa el *horizonte Social* 7

Antes de proseguir queremos subrayar las diferentes comotaciones que nuestro autor le da a la experiencia. Por un lado su plan alude a la experiencia del siglo XIX, (sociedad y pensamiento social). Por otro lado Don Samuel no considera necesaria a la experiencia para saber que sus propuestas son lógicamente posibles (lo cual le exigían de uno u otro modo los que creían en él, como por ejemplo Sucre y no así Bolívar). Y, por último, su Plan no estaba peleado con la confrontación empírica porque

ésta demostraría *post factum* su veracidad. La autenticidad de sus razonamientos, sin embargo, se finca en el horizonte social que contiene tanto el *ser* como el *deber ser*.

No podemos dejar de mencionar en este capítulo algunas ideas en torno al sujeto que asume como tarea alumbrar, esto es, construir y divulgar las Luces Sociales. Simón Rodríguez empezó a ser considerado filósofo en América, en primerísimo lugar, por Bolívar y por algunas personas que lograron tener un trato directo con él, incluidos algunos de sus discípulos (Van del Heyl, Paul Marcoy, Andrés Bello, O'Leary, Antonio José de Sucre, Pedro Cruzat, Manuel Gómez, etc.). En la carta que el Libertador envía a Francisco de Paula Santander a Bogotá, donde se encuentra el ahora nuevamente Simón Rodríguez (fecha el 9 de diciembre de 1823) escribe: "He sabido que ha llegado de París un amigo mío, don Simón Rodríguez.; si es verdad haga usted cuanto merece un sabio y un amigo mío que adoro. Es un filósofo consumado y un patriota sin igual; es el Sócrates de Caracas". 8

Nosotros queremos recuperar el sentido clásico del concepto que define al filósofo como el "amigo de mirar" el mundo, como aquél que ve y observa el mundo como "teatro" y que hace "teoría" ('filo-theamón': amigo de contemplar el mundo y todas las cosas cual espectáculo teatral; theatron, theamón, theoria, teatro). Por estas razones Juan David García Bacca no duda en parangonar a Don Simón con Sócrates por su dedicación a erradicar la ignorancia, con Diógenes de Sínope por su cosmopolitismo más radical en cuanto implica en nuestro autor el cosmopolitismo

geográfico y lingüístico y con Aristóteles al educar a un político y mititar de la calidad de Bolívar. 9

Los filósofos según nuestro autor tienen que sobreponer a sus intereses la búsqueda de la verdad y de la sensatez.

Solo los **FILOSOFOS** saben anteponer

el mérito de las cosas } á sus gustos
 } á sus afectos
 } y á sus pasiones
 porque su JENIO es la EXACTITUD
Solo de ellos se DEBE esperar justicia
de los demas se PUEDE 10

La vida desprendida de Don Simón como su dedicación para realizar sus ideas ejemplifican su actitud como filósofo. En este sentido recordamos a Platón y sus tres viajes a Siracusa para intentar llevar a cabo su Estado ideal. 11

El último punto de este capítulo, se relaciona con el modo específico que Rodríguez concibe a la razón. Son varios los lugares de las dos obras que se vienen analizando donde se habla del tema. Partimos de lo que afirma en la edición de 1842:

La Ignorancia es la causa
de todos los males que el hombre se hace i hace a otros,
i esto es inevitable,,
porque la omniciencia no cabe en un hombre:
puede caber, hasta cierto punto, en una Sociedad - 12

Hay que suponer que la ignorancia no es el estado normal del hombre, se concibe como un mal, como una enfermedad que requiere de una terapia o una estrategia para ser erradicada. Recordemos los tres delirios que marcan el estado de la sociedad. Dice por ejemplo:

la ENFERMEDAD DEL SIGLO es
una sed insaciable de riqueza, que se declara por 3 especies de delirio

traficomanía
colonomanía
i cultomanía

El delirio, repetimos, es la actitud del hombre de tomar las cosas por lo que no son durante la vigilia, a diferencia de cómo hacemos lo mismo cuando dormimos. El delirio implica vivir engañados. Más adelante afirma:

el Siglo tiene su *enfermedad*; pero también su *Jenio*:
hai *fuerzas* en el Sujeto, i estas consisten en sus LUCES

ORDEN Y CONVENIENCIA 13

Las enfermedades de la sociedad quedan enmarcadas entre el afán de enriquecimiento y la ignorancia. Pero, siguiendo con la metáfora del cuerpo (social) enfermo, se apunta la posibilidad de que por sí mismo, según su naturaleza, posee fuerzas que lo ayudan a curarse. El cuerpo sano emplea las Luces adecuadamente, la ignorancia es el padecimiento de la razón que la hace pasar por "loca", pero el hombre tiene la virtud de ejercer una acción que lleve al cuerpo social hacia su curación. En este caso, y para completar la metáfora e la enfermedad y de la curación, Don Simón se identifica con el médico que hace el diagnóstico, receta la medicina y da un paso adelante de los malestares con el pronóstico.

NOTAS

1. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales", ed. de 1840, en el *Libro Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. p. 7.
2. *Ibid.* p. 75.
3. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas de 1828". ed. de 1842. En el *Libro-Homenaje a la memoria de ... Op. cit.* p. 44.
4. *Ibid.* p. 93.
5. García Bacca, Juan David. *Simón Rodríguez. Pensador para América*. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas, 1978. p. 60.
6. *Ibid.* p. 71.
7. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales". *Op. cit.* p. 73.
8. Citada en Morales, Fabio. "Cronología" que acompaña la edición de las *Sociedades Americanas* de Simón Rodríguez. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1990. p. 319.
9. *Cfr.* García Bacca, Juan David. *Op. cit.* p. 27.
10. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales". *Op. cit.* p. 61.
11. Bloch, Ernst. *Entremundos en la historia de la filosofía*. Taurus ediciones. Madrid, 1977. pp. 29-32.
12. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas..". *Op. cit.* p. 33.
13. *Ibid.* p. 59. Errata, en el original dice "ORDEM".

CAPITULO VIII

UTOPIA Y PODER

Para satisfacer a usted y por satisfacerme a mi mismo me separé de usted en Bolivia... ¡qué mal hizo usted en dejarme! ¡y yo en no seguirlo! La obra que yo iba a emprender, exigía la presencia de usted y usted para conservar la suya necesitaba de mí.

¡Jactancia.... estúpida presunción, tal vez, parecerá el decir, que la emancipación del mediodía de América depende, para consolidarse, de la influencia de un hombre tan oscuro como yo..!

(Carta a Bolívar, 30 de septiembre de 1827)

Simón Rodríguez

Bien pudimos titular este capítulo "El encuentro de los dos Simones", porque alude a lo que juzgamos conveniente presentar aquí. Nos referimos especialmente al momento que Bolívar y Rodríguez se vuelven a reunir tras muchos años de distancia. Desde 1805 en el que se da el "Juramento del Monte Sacro" del que sabemos, por un recuerdo de Rodríguez, que Bolívar le dijo: "juro delante de usted, juro por el Dios de mis padres; juro por ellos; juro por mi honor, y juro por la patria, que no daré descanso a mi brazo, ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español". Desde esta promesa, decíamos, en 1805 hasta 1825 en que Bolívar lo recibe en Lima. 1

Las relaciones entre la utopía y el poder sugieren varios puntos a tratar. El primero de ellos es la necesidad que siente Rodríguez de Bolívar cuando le escribe la sobrecogedora carta que citamos como epígrafe. Estaba



LOS SIMONES
JURAMENTO EN EL MONTE SACRO

*(Relieve del monumento al Libertador en
Guayaquil, 1889. Escultura de Anderlino).*

convencido que sólo Bolívar podía dar a sus ideas "su verdadero valor" para que éstas tocaran suelo firme. Esta es la misma carta donde el maestro identificaba metafóricamente a Bolívar con su reina de España. Pero aún sin él, es decir, antes y después de ese su único encuentro, siempre buscó la manera de echar a andar sus ideas. Hubo otras "Reinas de España" que en su momento le confiaran algunas cuantas joyas. Pero, de alguna manera sus proyectos fracasaban. Este punto ha sido de interés para los especialistas en el pensamiento de Rodríguez. Citaremos aquí algunas de las respuestas que se han dado al respecto.

Para poder ubicar el momento y las diversas situaciones implicadas en ello nos detendremos un poco en precisar algunos datos históricos.

Los dos Simones se encuentran durante los primeros meses de 1825 en Lima, donde Bolívar lo nombra "Encargado de la Instrucción" de algunas escuelas que fundó. Viajan juntos hacia el sur de Perú; en Arequipa fundan escuelas públicas y mixtas. Don Simón es nombrado Director General. Para el mes de septiembre Rodríguez está con Bolívar y Sucre en la Paz entre otras cosas porque el 6 de Agosto se declara la independencia del Alto Perú y la constitución de un nuevo estado con el nombre de Bolivia; allí conmemoran juntos la Independencia de América (5 de Octubre) y luego llegan juntos a Chuquisaca (hoy Sucre).

En Chuquisaca es nombrado "Director Genaral de Enseñanza Pública, de Ciencias Físicas, Matemáticas y Artes" de Bolivia. Allí mismo Bolívar expide varios decretos relacionados con la educación. Bolívar parte hacia Lima el 4 de Abril de 1826 y cede el Poder Supremo a Antonio José de

Sucre. Hacia Junio Don Simón entrega su renuncia a los cargos que Bolívar le había otorgado. 2

Bastaron unos cuantos meses para que el gran proyecto de la "Escuela Modelo" se viniera abajo. Curiosa paradoja por cuanto en dos meses el esatablecimiento de Chuquisaca había reunido más de 200 niños, cerca de 50 pobres y 20 jóvenes que se iban a encargar de divulgar los métodos del Director General. 3

El fracaso se ha explicado a través de varias causas. J. A. Cova menciona cuatro situaciones adversas: 1) la oposición de los padres de familia "que no querían ver a sus hijos convertidos en humildes artesanos, sino en literatos, doctores, escritores y tribunos"; 2) el clero que "comenzó a escandalizarse y hasta hubo sacerdotes que predicaron en los templos 'que se consideraba pecado asistir a los nuevos establecimientos de enseñanza'." 4 Aunque, agrega el autor, era conocida la antipatía de Rodríguez respecto de los frailes, había nombrado a muchos de ellos rectores y catedráticos.

Es necesario hacer una acotación al segundo punto. En Chuquisaca existía la Universidad que reunía a los más altos exponentes de la cultura intelectual. En Chuquisaca -nos dice Vicente Terán- "dominaban por entonces dos tendencias: los frailes tomistas en filosofía, monárquicos en política y de aquellos que invocaban el derecho divino de los reyes y los de la Academia rodeados de estudiantes, hábiles para construcciones silogísticas, enciclopedistas y 'roussonianos' en filosofía, medio jacobinos, convencidos republicanos en política". 5 Pero a pesar de ello, 300 años de

colonialismo sostenían las creencias y los usos que se oponían a las ideas novedosas. Para J. A. Cova esta es la tercer causa del fracaso del proyecto de Rodríguez: "la educación que administraba estaba muy lejos de conformarse a las creencias, usos, moralidad y urbanidad... Eso esterilizaba los esfuerzos del reformador" que se devaluaban por 4) su extravagancia que se hacía notar más. En otro lugar J. A. Cova agrega al respecto:

Con tantas innovaciones en una sociedad tan conservadora y que a pesar de la independencia conservaba intactas entre sus clases dirigentes, todos los prejuicios y privilegios heredados del régimen colonial, los proyectos de don Simón Rodríguez tendientes a socializar todo el país, por medio de la escuela, no podían prosperar "y tenían que chocar -como apunta el boliviano Arguedas-, con la gazañería del medio y la prudencia del mismo Sucre". 6

Emilio Vázquez es más puntual cuando escribe que "ni el mundo de las personas llamada cultas, ni los altos dirigentes del Estado, estaban lo suficientemente preparados para aceptar primero e impulsar después la educación del pueblo". 7

Germán Carrera Damas nos explica lo ocurrido diciendo que:

Era el de entonces, en efecto, un momento decisivo en la vida de las sociedades latinoamericanas. La guerra no debía ser otra cosa que un terrible instrumento para abrir la brecha por la cual avanzaran esas sociedades hacia nuevos y más elevados niveles de realización. No podía ser la guerra un fin en sí mismo. No fue Simón Rodríguez,

ni podía serlo, el único en comprenderlo así. Pero su soledad fue creciendo hasta hacerse casi absoluta al ponerse de evidencia que para los factores de poder en las sociedades americanas ese avance hacia nuevos y más elevados niveles de realización se volvía cada vez más hueca retórica, destinada a encubrir afanosos trabajos para impedir que las tradicionales relaciones de poder resultasen afectadas, comprometiendo con esto posiciones de preminencia social. 8

Creemos que finalmente fueron esos 'factores de poder' que Don Simón no había considerado los que enraizados en viejas posiciones y nuevos intereses de clase impidieron no sólo en Chuquisaca, por cierto, que sus Luces se propagaran como debían y querían propagarse. Para Augusto Orrego Luco, Don Simón había incurrido en dos errores; el primero que se separa en dos consideraciones: A) apelar a la prensa de su tiempo, derivó en dos inconvenientes, el primero, olvidar que la fuerza de la prensa deriva de la opinión pública y que B) donde esa opinión pública no existe, esa fuerza es "una palanca que se apoya en el vacío"; y 2) apelando a la prensa también, "incurría Don Simón en el generoso error de los que creen que basta demostrar la verdad de una doctrina para hacerla prevalecer en las costumbres". 9

Mientras Bolívar vivió, Rodríguez tenía la esperanza de que sus proyectos cuajaran y se generalizaran pero desde 1830 exclamaba: "¡Murió Bolívar! Desde entonces yo vivo vagando en el olvido. ¡Murió Bolívar! y el proyecto de república se sepultó con él". Pensaba que sólo Bolívar le daba justo valor a sus ideas. Juan David García Bacca en su singularísimo

estudio sobre Samuel Róbinson nos trae a colación una frase que encierra toda la confianza que Rodríguez depositaba en Bolívar. "Aquí -dice- soy un cero llenando el vacío; al lado de Usted, haría una función importante, porque Usted valdría por 10". 10 Pero, ¿por qué Simón Rodríguez tenía tanta fe en que a través de Bolívar sus ideales se llevarían a la práctica? Aquí sostenemos la hipótesis de que esto fue así porque el maestro vió la gloria del Libertador de América, lo vió en el punto más alto de su carrera militar y política, sabía que influía en la voluntad para fundar nuevos espacios y nuevas instituciones *ad hoc* a los tiempos de América. Por ello le escribe:

Si Ud. continúa influyendo en los negocios públicos soy capaz de hacer, y deseo hacer, lo que ninguno sea quien fuere, por el bien de la causa y por honor de Ud... y si por desgracia de la América tuviese Ud. que retirarse a algún Santa Helena, lo seguiría gustosísimo. Más honor habría en desterrarse con un héroe que no quiso ser Rey, que con un hombre que, por hacerse Rey, dejó de ser héroe. 11

Otra hipótesis consiste en considerar que este hombre tan *oscuro* tenía razones de fondo que lo empujaban a ver en el poder político de Bolívar el medio para hacer las Naciones Republicanas. Para ello debemos dejar que las *Luces y Virtudes Sociales* alumbren por sí solas. De la edición de 1840 podemos deducir que la relación Rodríguez-Bolívar tiene como finalidad lograr la estabilidad de las "instituciones liberales". Puesto que un hombre no puede desempeñar solo todas las funciones sociales es necesario dividir su voluntad a través de instituciones que vayan dirigidas hacia ese fin.

Rescatamos en este punto lo que Arturo Andrés Roig registra como parte de la formación de las nuevas naciones americanas y que ya hemos mencionado en el capítulo del ensayo y la utopía de Simón Rodríguez (Capítulo III). El largo proceso de institucionalización de las nuevas formas para entender la vida social y política era un factor de suma importancia para romper con las viejas estructuras coloniales. Esta institucionalización se operó siempre desde arriba, es decir, desde las estructuras de poder que se montaron tras las luchas de la independencia.

Ya no les es permitido optar

entre la IGNORANCIA y las LUCES
entre la SERVIDUMBRE y la LIBERTAD

Han de entender BIEN lo que es *civilización*
y hacer uso de su libertad para perfeccionar sus Insti-
tuciones

Han de conocer la Sociedad para saber vivir en ella
en breves términos

han de SABER y han de ser LIBRES

El *Curso natural* de las cosas es un torrente
que *arrastra* con lo que *encuentra*
y *vuelca* lo que se le *opone*

Esta fuerza es la que hace las revoluciones
los hombres que figuran en ellas
son instrumentos de la necesidad 12

La guerra, movida por la necesidad de la sociedad, de los pueblos que ya no podían permanecer subyugados por el coloniaje, representaba la primera

parte de la libertad; ésta estaba prácticamente hecha pero seguiría por mucho tiempo terminándose de hacer. Había que dar estabilidad a las instituciones generadas a lo largo de esa lucha. Era la única manera de dar durabilidad a la gran empresa que América se había propuesto. Y también era necesario perfeccionarlas. Sin embargo, Bolívar, el gran militar y político, el entrañable amigo del maestro, también él era, podemos inferir, un instrumento de la necesidad histórica que Rodríguez conocía gracias a las Luces que lo habían empujado a observar "el horizonte social". Con todo, creemos que esto no le resta importancia a la gran labor del Libertador, lo coloca, sí, inmerso en el curso natural de la historia, en la torrente que arrastró y volcó todo lo que se le opuso.

ERRAR y PADECER

hasta que haya quien conozca que

la NECESIDAD no consulta VOLUNTADES 13

Así declara en otro lugar de las *Luces y Virtudes Sociales*. Con esta base teórica, que implica *in nuce* una filosofía de la historia, se puede entender de manera un tanto diferente la relación de los dos Simones.

El vínculo entre la utopía y el poder tiene otra vertiente de análisis. En la primera, expuesta líneas más arriba, tratamos de establecer las dificultades de Rodríguez por llevar a cabo sus proyectos a pesar de los decretos de Bolívar. Los factores de poder son los que, siguiendo a Germán Carrera Damas, impidieron la realización de una América original para su tiempo. ¿Cuántos otros proyectos se habrán quedado olvidados por ahí?

Germán Carrera Damas afirma que Don Simón, ese corredor de media Europa y de media América (recordemos que conoció de cerca los Estados Unidos cuando se ganó el pan a pulso de tipógrafo en Baltimore y algo del Caribe), "subestimó los factores de poder". Pero, ¿hasta qué punto ocurrió esto? En el capítulo III, Ensayo y utopía en Simón Rodríguez, hablamos de la virtud que más recomendaba nuestro autor a los nuevas clases políticas. Repetiremos aquí la cita:

UNOS HOMBRES
que se dicen - ó que son, en efecto,
REPUBLICANOS
deben afectar - si, en efecto, no las tienen
las **VIRTUDES REPUBLICANAS**
y, la más *recomendable*, entre ellas, es
resistir á la Pasion de dominar 14

Relacionar el poder con la pasión, con un estado de arrobamiento, alude a una pérdida del control y de la voluntad; nos empuja a considerar que esta pasión está muy lejos de un uso racional de las potencialidades humanas de lo que implica tener entre las manos el destino de un sociedad. Sobre todo, cuando ese destino siempre se manejó desde el otro lado del mar. La pasión de dominar se contrapone a la razón que aconseja resistir a ella. "El fin de la sociedad -dice- es oponerse al abuso de la fuerza física", es oponerse, decimos nosotros, al abuso del poder.

Poner límites al poder es un punto de suma importancia en el análisis de nuestro autor y también del otro Simón. Sólo así se puede entender el proyecto del *Cuarto Poder* que Bolívar propuso en el Congreso Constituyente de Bolivia en 1826 y de lo que más adelante hablaremos. La

oposición entre el saber y el abuso del poder lleva a Rodríguez a establecer la siguiente conclusión: "el RESPETO se debe a los conocimientos, i el MIEDO se debe al poder", pero a ese poder nacido de la pasión de dominar. 15

En otro lugar Don Simón profundiza en este punto y se vislumbra frente al uso irracional del poder nacido, como ya vimos, de la pasión, otro tipo de poder, el positivo o el adecuado.

Para tratar del importante negocio del ORDEN, nos
ponemos al frente de la nacion., i para entendemos, lla-
mamos a consejo a sus Próceres. Las Luces del Siglo no
quieren que los Gobiernos se Gobiernen por sus Luces Solas. 16

Simón Rodríguez apela a un criterio que está por encima de los individuos: Las Luces del Siglo, el conocimiento racional de la realidad social, la *experiencia* depurada del siglo XIX, a esto se deben someter los líderes nacidos de la lucha armada. Es otro momento del proceso de liberación de nuestros pueblos. Pero es tan importante como el que le dió la posibilidad de realizarse: la guerra.

El *Poder Moral* o el *Cuarto Poder* tiene la intención de contribuir a la organización de la sociedad. Y aunque no hay una relación explícita entre los dos Simones a este respecto, se infiere que el maestro pudo haber influido decididamente en la concepción de este revolucionario poder. Recordemos que se reencuentran en 1825 y que Bolívar parte en abril de 1826. Un mes después, el 25 de mayo, el Libertador envía un mensaje al Congreso Constituyente de Bolivia en el que propone una nueva instancia

constitucional que se añadiría a los tres poderes conocidos: el Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial. Este nuevo poder se llamaría el Poder Moral. Sin embargo, Según Armando Rojas, este Cuarto Poder ya se había delineado desde 1819 en el Congreso de Angostura. Pensamos que, sin embargo, el encuentro de los dos Simones permitió delinear a cabalidad este proyecto.

Varios son los puntos de contacto entre los dos Simones, nacidos de la propuesta del *Cuarto Poder*: 1) dotar a la América de instituciones originales es; 2) entre las obligaciones de este poder moral se encontraba el cuidado de la educación moral y la instrucción pública generalizada.

Armando Rojas en *Ideas Educativas de Simón Bolívar*, recuerda que el Libertador quería dotar a las nuevas naciones de leyes adecuadas a la naturaleza de cada región, basadas en el conocimiento de los antecedentes históricos de los pueblos americanos entre los cuales se cuenta la estructura del Poder Moral en la tradición del Gobierno de los Incas. 17

Rojas alude en este punto al famoso estudio de Marius André, *Bolívar y la democracia*, en el que el autor, citando a Garcilaso de la Vega refiere un artículo de la ley del Imperio Inca que "ordenaba dejar las puertas abiertas durante las comidas a fin de que los agentes de la justicia pudieran entrar a inspeccionar las moradas". 18 Había jueces que estaban destinados a ejercer esta tarea y se llamaban *llactacamayn*.

En cierto sentido esta hipótesis nos recuerda la afirmación de José Lezama Lima en "La expresión americana" cuando vincula los proyectos de Rodríguez con el Incanato. Citamos sus palabras:

La historia política cultural americana, en su dimensión de expresividad, aún con más razones que en el mundo occidental, hay que apreciarla como una totalidad. En el americano que quiera adquirir un sentido morfológico de una integración, tiene que partir de ese punto en el que aún es viviente la cultura incaica. La idea del incanato está poderosamente vivaz en las mentes de Simón Rodríguez, Francisco de Miranda y Simón Bolívar. 19

Miranda, Rodríguez y Bolívar. Tremenda unidad de pensamientos y de vidas dedicadas a una sola causa: la liberación de América de las cadenas españolas. Si tomamos en serio estas bellas palabras de Lezama Lima, la idea del gran Imperio Inca gravitaba en el aire de la Independencia y sostenía en la memoria histórica de muchos siglos una Patria de futuro. En esa historia en la que cotidianamente los hombres y mujeres, niños y viejos se saludaban con las siguientes palabras quechuás que muestran el importante papel que jugaba su código moral: "*Ama sua. Ama llulla. Anma k'hella*", que significa "No seas ladrón. No seas flojo. No seas mentiroso".

Nos seduce concluir afirmativamente sobre las hipótesis de que el incanato estaba como *hunos* en el horizonte histórico que esos tres hombres estaban diseñando en sus proyectos para América. Pero creemos que esto, a pesar de lo que nos dice Lezama Lima y con lo que estamos de acuerdo, tendría que investigarse a profundidad. En esa dirección apuntamos dos hipótesis. La primera, que entre los Incas, el trabajo era una obligación social y

Rodríguez incluye en su proyecto educativo el manejo obligatorio de tres oficios: la albañilería, la carpintería y la herrería. Con estos tres oficios, decía, los alumnos en cinco o seis años habrían pagado los gastos que el Gobierno invirtió en ellos y contribuido a la formación de nuevas generaciones y saldría siendo productivamente útiles para la sociedad. La segunda se relaciona con las características del Presidente Vitalicio, las cuales nos recuerdan a la organización derivada de la nobleza incaica en que el poder del rey tenía un origen divino y era, por ello, inalterable.

Regresando a la importancia del cuarto poder, concluimos que la articulación desde el Estado con el Poder Moral que se encargaría de la educación moral y la educación popular, a través de los proyectos de Rodríguez que se sintetizan en los Talleres-Escuelas y la crítica permanente de los "censores" hacia el uso y el abuso de los otros tres poderes, dan una idea bastante redonda de lo que los dos Simones y Miranda, militar al que tanto debe Bolívar, se traían entre mentes.

NOTAS

1. Morales, Fabio. "Cronología" de la vida y obra de Simón Rodríguez. Publicado en Simón Rodríguez. *Sociedades Americanas*. [prol. Juan David García Bacca]. Biblioteca Ayacucho, 150. Caracas, 1990. p. 317 y 319.
2. *Ibid.* p. 321.
3. *Ibid.* p. 322.
4. Cova, J. A. Don Simón Rodríguez. *Maestro y filósofo revolucionario. Primer socialista americano. Vida y obra del gran civilizador*. Editorial Venezuela. Buenos Aires, 1947. p. 72.
5. Terán, Vicente. "Simón Rodríguez. Precursor de la Escuela Activa". Varios Autores. *Don Simón Rodríguez*. Comisión de Cultura Popular. Caracas, 1953. pp. 266-267.
6. Cova, J. A. "Simón Rodríguez y Sociedades Americanas". Varios Autores. *Don Simón Rodríguez. Ibid.* p. 87.
7. Vázquez, Emilio. "La pedagogía de Rodríguez". Varios Autores. *Don Simón Rodríguez. Ibid.* p. 281.
8. Carrera Damas, Germán. "Simón Rodríguez. Hombre de tres siglos". Prólogo al *Libro Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. p. IX.
9. Orrego Luco, Augusto. "Don Simón Rodríguez". Varios Autores. *Don Simón Rodríguez. Op. Cit.* p. 193.
10. García Bacca, Juan David. *Simón Rodríguez. Pensador para América*. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas, 1978. p. 75.
11. Cova, J. A. *Don Simón Rodríguez. Maestro y filósofo... Op. cit.* p. 92.

12. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales" en *Libro Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. pp. 73-74.
13. *Ibid.* p. 39.
14. *Ibid.* p. 42
15. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas de 1828" en *Libro Homenaje a la Memoria de Don Op. cit.* p. 105.
16. *Ibid.* p. 110.
17. Rojas, Armando. *Ideas educativas de Simón Bolívar*. Plaza & Jones. Barcelona, 1972. p. 157.
18. *Idem.*
19. Lezama Lima, José. *Obras Completas*. T. II. "La expresión americana". Editorial Aguilar. México, 1977. p. 343.

CAPITULO VIII

ESTADO Y UTOPIA

Ni el bien ni el mal pueden ser efectivos, sin el concurso de *alguien* o de *algo* que sea el sujeto de la acción.

Simón Rodríguez

Parece una paradoja iniciar este capítulo con tal epigrafe. Sobre todo después que en el capítulo anterior hablamos de que la necesidad de los acontecimientos, para nuestro autor, se impone por encima de las voluntades. Sin embargo, creemos que no existe tal paradoja y es lo que se intentará demostrar aquí.

La relación entre el Estado y la utopía se deriva en cierta medida de los otros puntos que elegimos como ejes de la lectura de Don Simón Rodríguez. Es, pues, irremediable, dedicarle aunque sea unas breves líneas a este tema.

En otros lugares ya quedó asentado que Rodríguez pensaba que su Plan debía articularse desde el Estado. Esto podría entenderse como una postura oportunista respecto del papel que su discípulo estaba jugando en la

constitución y los intentos de consolidación de las nuevas naciones. Pero, podemos recordar, también, que antes y después de que los dos Simones se encontraran, Samuel Róbinson no dejó que las múltiples adversidades lo desviaran de su cometido. Más allá de Bolívar como representante de un poder político y militar está su concepción del Estado. Entremos de lleno a las *Sociedades Americanas*:

ASUMA el GOBIERNO las funciones
de PADRE COMUN en la educación
GENERALICE la instrucción
*y el arte social progresará, como progresan todas las
artes que se cultivan con esmero 1*

Rodríguez suponía que el Gobierno como representante de un nuevo Estado debía asumir y propagar los cambios que se produjeron tras las guerras de Independencia. Hay, como resalta, una visión paternalista del Estado que como padre común tiene el deber de cuidar de todos y de dar la línea que la sociedad entera debía seguir. Pero ¿de cuál gobierno nos está hablando? No era, por cierto, cualquiera sino del Gobierno Liberal. Decía:

La Misión de un gobernante *liberal* ... LIBERAL, se entiende...
es cuidar de *todos* los hombres, en la Infancia...
de TODOS... de TODOS, sin excepción,, para que cuiden de

Se trata entonces de un Gobierno Liberal que ejercería el papel de Padre Común mientras la sociedad, diríamos, llegara a la mayoría de edad. Rodríguez estaba convencido de que los frutos de sus dos proyectos más importantes, la educación popular y la colonización de América con los americanos a mediano plazo se manifestarían y que, a largo plazo, los hombres aprenderían a gobernarse por sí solos.

De cualquier modo, en ambas etapas aparece el hombre como sujeto o agente de los cambios de la sociedad, de su mantenimiento y, lo más importante, de su perfeccionamiento. Se trata de un sujeto racional -y también pasional, como ya vimos- pero que en última instancia podía encaminar la vida social según un proyecto filosóficamente concebido. Mientras tanto las obligaciones de la sociedad no sólo consistían en "poner a la disposición de todos la Instrucción, sino de dar medios de adquirirla, tiempo para adquirirla, i *obligar* a adquirirla". 3

El proyecto debía impulsarse desde arriba, desde la cúpula del poder. Pero ya sabemos que el Gobierno debía tener por encima de sí mismo un criterio general: Las Luces y Virtudes Sociales. Sin ese criterio el Plan no tendría sentido. El Gobierno debía ponerse en un estado pasajero. Su función no siempre debía igual, debía "declarar la nación en noviciado para poder realizar esa profunda y enérgica transformación". 4

Rodríguez sabía también que el camino no estaba libre de escollos, sobre todo porque no había un modelo adecuado a las condiciones americanas digno de seguir. Decía, y ésta es quizá la idea más conocida de nuestro autor:

Donde irémos a buscar modelos?...

- La América Española es *original* = ORIJNALES han de ser sus Instituciones i su Gobierno = i ORIJNALES los medios de fundar uno i otro.

o Inventamos o Erramos. 5

Errar tiene para nuestro autor varios significados: no dar con el punto o con el fin, no tener lugar fijo, desviarse, vagar y falso concepto. Todo ello expresa la contraparte de la posibilidad de que el hombre americano se asumiera como agente de su futuro.

Una de las propuestas originales para la edificación de las instituciones americanas fue el sistema de gobierno que "ni pueden ser monárquicos, como lo era, ni republicanos, como se pretende que lo sean". Este sistema nos dice José Gil Fortoul, Bolívar lo quiso "a veces practicar con la imposición de un régimen mezclado de autocracia y democracia, o más

bien una especie de tutela legal conferida al hombre más eminente de la patria". 6 Y cuyo cargo era vitalicio.

Sin duda alguna Rodríguez piensa que el Estado tiene una papel fundamental en la época de constitución de la vida nacional tan necesaria después de las guerras de Independencia.

NOTAS

1. Rodríguez, Simón. "Lucas y Virtudes Sociales", ed. de 1840 en *Libro Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. p. 17.
2. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas de 1828". ed. de 1842 en *Libro Homenaje a... Op. Cit.* edición de 1842. p. 37
3. *Ibid.* p. 45.
4. Uslar Pietri, Arturo. "Simón Rodríguez, el americano" en *Escritos de Simón Rodríguez*. T. I. Imprenta Nacional, Caracas, 1954. p. XXXV.
5. Rodríguez, Simón. "Sociedades Americanas ..." *Op. Cit.* p. 47.
6. Gil Fortoul, José. "Simón Rodríguez" en Varios Autores. *Don Simón Rodríguez*. Comisión de Cultura Popular. Caracas, 1953. p. 109.

CAPITULO IX

UTOPIA Y PROGRESO

"El camino de la perfección se compone de
modificaciones favorables"

Simón Rodríguez

Las utopías concretas, como proyectos de una clase o grupo sociales, que se afanan por su realización o desarrollo, no se pueden subsumir, sin más, en las utopías ficcionales literarias o del género utópico.

Los conceptos de realización y progreso son insuficientes para explicar cómo un movimiento social también está sostenido por una tensión utópica, por una fuerza que promueve la emergencia de la contingencia frente a la necesidad; lo utópico como fuerza propiciadora de la discontinuidad frente a la continuidad histórica.

Actualmente, sin embargo, en la tradición occidental, los conceptos de desarrollo y progreso son cuestionados en función de los pocos beneficios que siempre se habían esperado en las diferentes concepciones que los preconizaban. Por estas razones es imprescindible revisar la relación entre la utopía y el progreso en el interior de la tradición intelectual latinoamericana.

¿Tenemos que incorporar en la vertiente de la *fe* en el progreso al autor que analizamos?1 Probablemente no, sino en la vertiente de la confianza nacida de la seguridad del que le ha dado muchas vueltas a lo mismo . Esta confianza no sólo le nació de las lecturas e "influencias" de la Ilustración, de los socialistas utópicos y románticos franceses, sino también y más fundamentalmente de su vocación y práctica docente y del caudal de experiencias acumuladas que le han hecho merecedor a ser considerado "ciudadano del mundo".

Sólo a partir de lo anterior podemos entender que haya concebido el correcto ejercicio de la razón como el instrumento para lograr sus fines: contribuir después de la guerra, a través de la educación, a la formación de las verdaderas Repúblicas con la creación racional de sus ciudadanos o, para decirlo de un plumazo, para hacer menos penosa la vida.

Germán Carrera Damas señala que una de las fuentes y de las razones de peso por las que Simón Rodríguez afirmaba y defendía sus ideales hasta la muerte fue:

una confianza tal en la fuerza de la razón que al cabo le condujo a la desesperación y al desaliento, por cuanto significó subestimación de los factores de poder que regían la situación" . 2

La compleja relación antitética entre la razón y el poder es lo que parece delineó sus últimos años de vida. Recordemos que Don Simón incluía una

extensa gama de grupos sociales en su proyecto educativo y que de hecho sus obras iban dirigidas a todos los americanos que como *familia de criptógamos* habitaban las vastas extensiones territoriales de esa parte de América y no sólo a los "criollos" que fueron los que finalmente se disputaron el poder de las nacientes repúblicas.

Se sabe también que desde 1824 en Colombia, casi inmediatamente después de volver a América, hasta 1851 en Latacunga, se empeñó casi obsesivamente en impulsar sus métodos didácticos. En esto se tiene certeza en comparación de la ignorancia respecto de los años que Rodríguez pasó en Europa haciendo y ensayando su pensamiento.

Simón, el viejo, se educó en la tradición iluminista y apostó todo a la eficacia de la razón y a la progresiva realización, a mediano y a largo plazo, de sus ideas.

No se puede dejar de subrayar, aunque sea de paso, el influjo de Rousseau en nuestro caraqueño. En el prólogo de Dardo Cúneo a la edición de Monte Avila de *Inventamos o erramos*, en contraposición a las tendencias comunes de entender el despliegue del pensamiento americano en términos de filiación directa a escuelas europeas y que esconde, a juicio del autor, un hábito colonial, que se aplica sin ton ni son a los intelectuales de Latinoamérica, leemos las siguientes líneas:

Podemos derivar, desde ya, que el Juan Jacobo Rousseau que mejor se avecina a Simón Rodríguez no sería el del *Emilio*, sino el crítico inquiridor del origen de las desigualdades entre los hombres y el legislador de *El contrato social*. Esta vecindad - vecino de poca- no comprometía a acatamiento en quien se preocupó en fijar diferencias entre adoptar y adaptar. 3

Baste apuntar que en torno a Simón Rodríguez no ha habido menoscabo alguno en nombrarlo el "Rousseau americano" o incluso el "Rousseau tropical" y que a Bolívar, el Simón joven, lo parangonaron con Napoleón . Hecho que, en 1828 en los momentos más altos y críticos de la carrera política y militar de Bolívar, encendió los impulsos literarios del viejo Simón y lo llevaron a la redacción y publicación manuscrita de *El libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*; obra en la que haciendo gala de su múltiples cualidades de crítico social, de tipógrafo, de corredor de media Europa, de analista e innovador de la comprensión semiótica del lenguaje político y cotidiano, del discurso diríamos hoy, hace justamente el balance de la ligereza del juicio de las mentes flojas que se obstinaban en devaluar la originalidad de Bolívar. ¿No es curioso cómo a los dos *Simones* les haya alcanzado casi la misma suerte en la historia?

No es objetivo de esta investigación el encontrar las diferencias que apartan a Don Simón Rodríguez, a su pensamiento, de la tradición intelectual europea. Sin embargo, es necesario detenemos en la relación

entre Rodríguez y Rousseau por la vía del binomio utopía-progreso.

Para Robert Nisbet "No hay pensador más partidario de la igualdad en toda la historia" y por consiguiente más *utópico* que Rousseau, como trata de demostrar con las siguientes líneas extraídas del capítulo nombrado "El legislador":

El que se atreva a emprender la creación de las instituciones de un pueblo debe sentirse capaz, por decirlo así, de cambiar la naturaleza humana, de transformar a cada uno de los individuos, que son todos ellos completos y solitarios por si solos, en parte de un todo más amplio...En una palabra, debe quitarle al hombre sus propios recursos para darle otros nuevos extraños a él, y que no puedan ser utilizados sin ayuda de los demás. 4

Obviamente, Robert Nisbet relaciona este ideal *utópico* con la idea de progreso y también con las de orden y poder. Así, sigue argumentando el autor, lo que Rousseau recomendó verdaderamente para enfrentar la desigualdad entre los hombres "fue la reconstitución completa de la sociedad política como medio para reconstruir toda la cultura y la naturaleza humana de cabo a rabo"; la desigualdad expresada en términos de esclavitud y de miseria tiene su origen en la propiedad privada, lo mismo que los vicios morales como la avaricia, la codicia y la explotación.

El problema consiste en encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza del conjunto de los hombres la

persona y los bienes de cada miembro de esa comunidad, y en la que cada individuo, unido a todos los demás, no obedezca a nadie más que a sí mismo y pueda así conservar su libertad. 5

El instrumento que propone Rousseau para enfrentar esta situación de degradación humana es un Estado fuerte que exprese la Voluntad General soberana. Para entrar en este nuevo orden, agrega Robert Nisbet, "es necesaria la renuncia o 'alienación' por parte de los individuos, de estos derechos y libertades "por medio de un acuerdo colectivo que sume las voluntades individuales y que conceda el poder necesario para impulsar el orden social.

Es necesario establecer la distancia entre nuestro autor, Simón Rodríguez, y Rousseau. Se proponen dos puntos que consideramos esenciales. El primero de ellos tiene que ver con los alcances de los proyectos educativos. Al decir de Dardo Cúneo, Simón Rodríguez desde muy temprana edad ya había tomado una dirección diferente respecto de la idea rousseauiana de que "el pobre no tiene necesidad de educación". 6 Desde 1794 siendo maestro de escuela, es decir, desde el ejercicio de la docencia, escribe *Reflexiones sobre los defectos que vician la escuela primaria de primeras letras en Caracas y medios de lograr su reforma por un nuevo establecimiento*, entonces "ya había tomado dirección diferente, extendiendo la enseñanza hacia los niños pardos. La suya no sería pedagogía [del] rescate individual, sino de fundación colectiva" aunque haya sido maestro privado de *Simoncito*.

Treinta y dos años más tarde, es decir, en 1826, constatamos que su escuela modelo de Chuquisaca fue cerrada entre otras razones porque Don Simón había recogido de la calle a gente que no era "decente", entre la cual se encontraban indias e indios, vagos y ladrones y hasta, se dice, prostitutas. 7

En *Lucas y Virtudes Sociales* leemos del puño y letra de Don Simón que "Rousseau desaprobaba la instrucción jeneral, porque temía sus efectos: no le faltaba razón: - Instruir no es Educar (se ha dicho): los conocimientos son armas, de que, por lo regular se sirve, contra la sociedad, el que no la conoce". 8

El otro punto concierne a la idea del poder. Simón Rodríguez sabía que resistir a la tentación del poder no era cosa fácil. De hecho menciona en sus *Lucas y Virtudes Sociales* que una de las virtudes más recomendables para los hombres que se llamen o sean efectivamente republicanos es la de "resistir a la Pasión de dominar". Hay cierta idea límite del uso del poder que distingue los ideales utópicos de Simón Rodríguez respecto de los de Rousseau, en la línea de interpretación que hace de él Robert Nisbet.

En otra vertiente, la más importante de este tema, constatamos que para nuestro autor la idea del progreso se usa en varios sentidos. Por ejemplo

Uslar Pietri dice, refiriéndose a la necesidad de producir junto a la revolución política una revolución económica, lo siguiente:

Esa renovación económica debe empezar por los campos: "de ellos pasarán a los talleres de pocas artes que tienen, y diariamente notarán mejoras que nunca habrían conseguido empezando por las ciudades". 9

Arturo Uslar Pietri, sin embargo, deja a medio camino este concepto. La idea más redonda la encontramos directamente en Rodríguez; en este punto incorpora el concepto de los "verdaderos bienes" que se esperaban obtener con la revolución política en toda la América. Para lograrlos se hace necesaria la revolución económica gestada desde los campos y concluyendo en las ciudades. El camino inverso es, según nuestro autor, equivocado. 10

¿A qué tipo de mejoras se refiere y qué bienes se espera recibir? ¿Se trata de mejoras tecnológicas o comerciales? o ¿no serán más bien 'mejoras sociales' en las que se halla implícita una idea de justicia social?

Para contestar estas interrogantes se proponen una serie de datos a partir de los cuales se descartan algunas interpretaciones.

En primer lugar, recordemos que Rodríguez rechaza como *delirio* de la época la "traficomanía" y la inmigración europea en territorio americano y que frente a esto propone: 1) la educación popular en que se incluye el aprendizaje tanto de las letras como de los números y además los tres oficios más importantes (albañilería, carpintería y herrería) en forma de talleres para sostener una sociedad, y 2) la colonización de América con los americanos.

También debemos considerar que Rodríguez se dedicó a actividades orientadas hacia la invención y aplicación tecnológicas. Entre sus haberes se le cuenta como el descubridor de la pluma de metal que después fue perfeccionada y del muriato de aluminio en Europa, como promotor de una fábrica de velas y otra de pólvora, como el ingeniero que analizando los suelos de Vincocaya (1830) propone una manera de desviar el río más eficaz y acorde con la naturaleza, la cultura y la historia de los pueblos de la región.

Conviene citar en relación a esto último a uno de los primeros estudiosos del pensamiento de Rodríguez. M. A. Cateriano en "El ayo del Libertador del Mediodía de América ante la sociedad actual" (1890) dice:

En todo el trabajo sobre Vincocaya, demuestra el autor conocimiento profundo en mecánica, física, geodesia, planimetría, geografía, arquitectura y en los diversos ramos

de la ciencia de ingeniero. Sus conceptos están expresados con la tecnología propia de la ciencia y con esa consición, claridad, orden, corrección y exactitud que tanto caracteriza sus escritos, y todo esto en el tiempo que la palabra "ingeniero" si estaba escrita en el diccionario de la lengua, no era conocida en el Perú sino por muy pocas personas. 11

Se puede afirmar que Don Simón en tanto mantiene esa confianza en la razón y en tanto siempre orientó su vida hacia el enriquecimiento cultural estaba empujado a considerar como un factor de suma importancia el progreso material al que los conocimientos podían llevar, y que con ello la sociedad estaría encaminada hacia la obtención de esos "bienes verdaderos". Pero estaba muy lejos de considerar el tráfico de mercancías como la varita mágica que podía resolver las necesidades de todos los americanos. Duda del proyecto económico que la Inglaterra de su tiempo se afanaba por extender en el mundo y que algunos sectores de la sociedad se esforzaban por imitar.

Creemos más bien que sus planteamientos sobre el progreso apuntan a dos direcciones. La primera se refiere al progreso en las *Luces*, esto es, en el conocimiento correcto de la sociedad. Así dice:

La propiedad de las VERDADERAS Luces

es progresar *lentamente* 12

Hay un progreso en la construcción del conocimiento correcto de la realidad y Samuel Róbinson se sabía en la punta de las ciencias sociales de

su época.

La segunda dirección está relacionada al progreso de la sociedad.

Apareció entonces en las notables ciudades del Perú, de Chile y de Bolivia, como el heraldo del progreso de la América: como faro encendido en lóbrega noche: como el patriarca y apóstol de la democracia. 13

Tanto el progreso como la democracia, para M. A. Cateriano, están presentes en Rodríguez y ambas se encuentran, concluimos, en una tarea que no tiene fin porque, para Rodríguez

El dogma de la vida social es

estar continuamente *haciendo la Sociedad*, sin esperanzas de acabarla

porque

con cada hombre que nace hay que emprender el mismo trabajo. 14

Pero ¿hacer a la sociedad una y otra vez tiene algo de progresivo? ¿Se empieza la historia cada vez que nace cada hombre? No. Rodríguez piensa que es deber mejorar la vida. Más bien, porque es *posible* mejorarla es que se *debe* mejorar; porque existe la posibilidad en la historia de mejorar la vida, es que aparece la necesidad moral de trabajar en ello. Sin esta base todas las ideas políticas y las propuestas pedagógicas de nuestro autor se vienen abajo. ¿Qué otra cosa se puede concluir del inventor de la máxima: "el camino de la perfección se compone de modificaciones favorables"?

Para Augusto Mijares esta máxima abre un programa de cultura moral. 15 Para nuestro análisis sustenta una firme convicción en que la sociedad o la historia, si se quiere, avanza por un camino de *perfectibilidad*. Recordemos que las propuestas de Rodríguez que ya se han repetido bastante, se consideraban como *medios* y no como *fines*. La perfectibilidad nos propone un camino de acción, de experimentación social (control racional de la acción), de evaluación y otra vez de vuelta a la acción. Esto representa un camino abierto al futuro, a la imaginación y al reconocimiento de los errores que nos atajan el paso antes de conseguir una buena vida, aunque, como dice Rodríguez, no sepamos cuánto tiempo vamos a estar en este mundo.

NOTAS

1. Nisbet, Robert. *Historia de la idea del progreso*. Editorial Gedisa . Barcelona, 1991. Este autor maneja la dimensión de la fe para explicar la tendencia generalizada de la cultura occidental en defender, propagar y esgrimir el progreso a lo largo de su historia hasta el inicio del siglo XX cuando el mito empieza a demolerse.
2. Carrera Damas, Germán. *Simón Rodríguez . Hombre de tres siglos*. Concejo (sic) Municipal del Distrito Federal. Caracas, 1971 . p. 9.
3. Cúneo, Dardo. [prólogo]. *Simón Rodríguez. Inventamos o erramos*. Monte Ávila Editores. Venezuela, 1988. p. 31
4. Nisbet, Robert. *Op. cit.* . p. 338.
5. *Idem*.
6. Cúneo, Dardo. *Op. cit.* . p. 32.
7. Rodríguez, Simón. *Obras completas*. T. I. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, 1975. p. 515. Carta al General Otero firmada en Lima, 10 de marzo de 1832.
8. Rodríguez, Simón. "Luces y Virtudes Sociales" en el *Libro Homenaje a la memoria de Don Simón Rodríguez*. ed. facsimilar. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1973. p. 2
9. Uslar Pietri, Arturo. "Simón Rodríguez, el americano" en *Escritos de Simón Rodríguez*. T. I. Imprenta Nacional. Caracas, 1954. p . XXXIV.
10. Canteriano, M. A. "El Ayo del Libertador del Mediodía de América ante la sociedad actual" en Varios Autores *Don Simón Rodríguez*. Comisión de Cultura Popular. Caracas, 1953. p. 72.
11. *Ibid.* pp. 72-73.

12. Citado en García Bacca, Juan David. *Simón Rodríguez pensador para América*. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas, 1978. p. 65.

13. Canteriano, M. A. *Op. Cit.* p. 66.

14. En García Bacca, Juan David. *Op. Cit.* p. 71.

15. Mijares, Augusto. "El maestro de los niños pobres" en Varios Autores. *Don Simón Rodríguez. Op. Cit.* pp. 166-167.

A MANERA DE CONCLUSION

LA UTOPIA HOY

Hablar de la fuerza utópica en América Latina desde su historia, y desde su presente marcado por esa historia supone como necesaria, sobre todo a partir de la década de los noventa, una discusión con la ideología neoliberal que se presenta como si la interpretación que hace de la realidad fuera esa misma realidad. Aquí se usa el término de neoliberalismo refiriendo a una postura política e ideológica con el conocimiento previo de que no existe como un bloque homogéneo.

Decimos que esta discusión teórica es una discusión abierta en la misma medida que a nivel internacional las diversas fuerzas económicas, políticas y sociales se encuentran en permanente confrontación y no en una forma estática y definitiva. Por ello estas líneas tienen un carácter de reflexiones aproximativas y sobre todo el objetivo de ordenar un conjunto de ideas e hipótesis para cerrar esta investigación.

Retomamos aquí la conceptualización que Helio Gallardo hace de la ideología como una "mistificación del conocimiento mediante la sustitución de los objetos y las relaciones objetivas por correlatos imaginarios, o en virtud de la manipulación inconsciente de dichos contenidos". 1 Nos atrevemos a apuntar que no sólo inconscientes en la medida en que el neoliberalismo ha hecho un uso deliberado y a su favor, es decir, conscientemente dirigido, de la derrota del socialismo.

No se pretende aquí dar una explicación de lo que se viene llamando el

'fracaso' de estas sociedades o como lo define Helio Gallardo, la crisis del socialismo histórico. Permítasenos solamente contar con este complejo proceso, que aún nos sigue preocupando, como un elemento del contexto actual que se agrega al tiempo del fin de la historia como lo divulgó Francis Fukuyama en su ya famoso artículo. 2

Hay que señalar de paso que aquí tiene mayor peso el carácter de encubrimiento de la realidad de la ideología, aun cuando sabemos que no se agota en este aspecto negativo sino que por el contrario cumple también una función integradora o constituyente del sujeto y de la realidad y, en su aspecto más positivo, una función de transformación del *statu quo*. 3

Decimos que esta discusión es necesaria porque la ideología neoliberal proclama a los cuatro vientos su triunfo, afirmando su existencia unilateral *de hecho* sobre la eficiencia de la reproducción del sistema del libre mercado y basándose, desde luego, en la crisis demoledora de la economía planificada de los países de Europa oriental. Este es el primer rasgo que caracteriza a esta posición y que puede enunciarse del modo siguiente: el "orden extenso" - en la terminología de Hayek- o la "sociedad abierta" - en la de Popper- se ha quedado sin enemigos "reales" porque ellos mismos se han aniquilado y han cavado su propia tumba al intentar realizar una nueva sociedad; no sólo nueva sino mejor y más justa.

La "sociedad abierta" ha triunfado sólo porque no se derrumbó antes que cayera el muro de Berlín o, de otra manera, porque las sociedades socialistas murieron de muerte 'natural' y porque la sociedad 'abierta' logró sobrevivirle, perfeccionando su funcionamiento. He aquí un segundo rasgo

que caracteriza a la ideología neoliberal: de un **juicio de hecho** (el derrumbe del socialismo) extrapola un **juicio de valor** suponiendo que, entonces, el libre mercado con todas sus secuelas inevitables es el mejor de los mundos posibles. Claro está que habrá que preguntar por el sujeto o los sujetos que pueden enunciar semejante proposición, pues sólo a partir de las raíces de la posición social anclada en el ejercicio del poder es que puede tener sentido este juicio ideológico sobre la "realidad". Más adelante analizaremos la postura de Friederich A. Von Hayek a este respecto.

Llegados al fin de los socialismos, se pretende echar por la borda a la Utopía o utopía, en singular o en plural, pero se usa el término con tan poca precisión que no se sabe con certeza y de inmediato qué refieren con el término. El argumento de su rechazo se basa en la supuesta constatación empírica de la imposibilidad fáctica de su realización -¿de la utopía como género literario?

Pero, ¿realmente existe esa imposibilidad fáctica? ¿O será como dice Hinkelammert en su *Crítica de la razón utópica*, que vivimos una época marcada por un profundo antiutopismo que nos arroja a la limitada aceptación del *statu quo* que dista de ser el "orden deseado"?

Sin embargo, hay que decirlo, esta tendencia antiutópica no es exclusiva de la tradición neoliberal cuyos antecedentes se localizan en Hobbes y su *Leviathán* (1651) con la mano invisible que mueve un orden más fuerte que todos los hombres juntos expresados en el Estado, la Sociedad, el aparato jurídico, etc.

También la tradición conservadora arraigada en la pretensión de recuperar viejos privilegios expresa esa tendencia antiutópica.

Ambas posiciones, la neoliberal y la conservadora, parten de distintos marcos categoriales e intereses que son, en última instancia, el punto de partida para afirmar sus posiciones antiutópicas frente a proyectos concretos de transformación de la sociedad. 4

Desde Mannheim (*Ideología y utopía*, 1929), hasta Hinkelammert (*Crítica de la razón utópica*, 1990) pasando por Ricoeur (*Ideología y utopía*, 1986) tanto el proyecto liberal como el conservador se han opuesto al proyecto anarquista o quiliástico y al socialista; sin embargo, esta tipología de las ideologías -que desde luego no es total, en la medida que deja de lado otras expresiones o grupos-, cambia su núcleo de interés en el contexto del fin de la guerra fría, con el abatimiento de la economía planificada de las sociedades socialistas de la Europa del Este y con el esfuerzo en propagar por todo el mundo el libre mercado capitalista.

Tal vez el ejemplo teórico más claro es el de Friedrich A. Von Hayek en su obra *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, cuya postura Jesús Huerta de Soto, prologuista de la obra traducida al español, califica de "racionalismo crítico evolucionista".5

En esta obra Hayek eleva todas sus afirmaciones a verdades **de hecho**, y por ello, a verdades científicas. Así, por ejemplo, sostiene que el socialismo es un error de orgullo intelectual al pretender reorganizar a la sociedad, pues de hecho "la sociedad no es un sistema racionalmente

organizado" sino un "orden espontáneo" que se regula a sí misma a partir de los aprendizajes "inconscientes y no deliberados", vale decir, no voluntarios, de las personas que forman parte de la sociedad. Estos aprendizajes inconscientes y no deliberados, junto con la creación y transmisión de la información, hacen posible el mantenimiento de la estructura social.

El proyecto socialista, representado por el utopista, al pretender dar sentido a la historia para alcanzar un fin determinado, ejerce una violencia en la sociedad y en todas las personas al imponer a todos los hombres un fin determinado; por tanto, afirma Hayek, con el socialismo se impide que elijan libremente sus fines y son llevados hacia el totalitarismo.

La libertad de la que Hayek nos está hablando es pues, en última instancia, la libertad de mercado. Y la libertad de las personas dentro de este "orden espontáneo", es básicamente la preferencia frente a este inmenso mercado. Vale la pena rescatar este punto que desarrolla y critica ampliamente Hinkelammert en la obra ya citada.

Para Hayek, el núcleo central de la estructura social lo constituyen las pautas repetitivas de comportamiento que surgen de la misma interacción social y no de un sujeto razonante o cierto grupo o *intelligenza*. Más bien estas pautas constituyen "un mundo intermedio" entre "el instinto biológico y la razón humana", un mundo aparte al que las personas deben someterse, una región aparte que sale de la temporalidad humana, es decir de la historia. Así "las normas y usos aprendidos fueron progresivamente desplazando a nuestras instintivas predisposiciones", creando un "orden de

eficacia superior" a cuyo amparo se ha potenciado la expansión demográfica del grupo que no se ha resistido a tal fuerza de la evolución cultural.

En este punto vale la pena señalar de paso cómo a la luz de estas ideas se justifica plenamente la primacía de un grupo frente a otro o de una cultura frente a otra. Así, por ejemplo, se tendría que agradecer, tanto a Colón como a todos los europeos que conquistaron las tierras americanas que hayamos dejado un estado de "barbarie" en el que predominaban más los instintos innatos para introducimos al mundo 'civilizado', o al 'orden extenso' como afirma Hayek. ¿Se puede incluir aquí también a las empresas y a los capitales trasnacionales?

Así, concluye el autor, no sólo el socialismo es un error sino también un sistema *immoral* al no poder alcanzar a realizar todo lo que se propone básicamente, porque se opone a la 'natural evolución de la sociedad', léase capitalismo salvaje.

Toda su fundamentación se erige sobre lo que el autor entiende por "percepción". La percepción es el criterio a partir del cual Von Hayek va a medir la verdad o el error del neoliberalismo y del marxismo o socialismo que para él exactamente son lo mismo. La percepción termina siendo un acto puro y fundante del conocimiento o interpretación adecuada de la realidad. Por eso sus juicios pretenden tener validez científica; un acto puro donde la relación entre sujeto y objeto es directa y sin interferencias. Von Hayek da por descontado que el sujeto cognoscente mismo es resultado de esa realidad a la que pretende conocer y que tiene cargas ideológicas,

valorativas, etc., que están como un tamiz por el que atraviesan y gracias a las cuales también se producen sus "percepciones" e interpretaciones de la realidad. Pareciera que la única conciencia capaz de percatarse a través de su percepción de la "verdadera estructura de la realidad" es la del autor, que se eleva al estatuto de sujeto que está más allá de cualquier influencia ideológica e incluso de la historia misma.

Justamente a partir de una *adecuada* colocación de la percepción en la realidad el autor elabora una tabla comparativa de las características que definen al orden extenso frente al orden tribal (léase socialismo). Así por ejemplo la cercanía personal o conocimiento de los miembros del grupo se enfrenta a la frialdad e impersonalidad del orden extenso; la solidaridad y el altruismo se oponen a la mayor competencia anónima de los miembros del grupo; la bondad se opone tal vez no a la maldad sino a la conducta "natural" que no necesariamente es mala; frente a los instintos innatos del orden tribal se encuentran las normas aprendidas del orden extenso; frente a la cooperación, el mercado; frente al consenso, la mano invisible; frente a la fuerza física intencional del grupo, la eficacia de normas no intencionales que regulan endógenamente el orden extenso, etc.

Otro concepto importante que critica el autor es el de "razón constructivista" que remite al de "ingeniería social", el cual significa a *grosso modo*, la confianza en la razón de transformar o moldear la realidad con base en ciertos fines y valoraciones. La "razón constructivista" es la apropiada para los socialistas, marxistas y cualquier utopista exaltado o fanático del orden tribal; esta sobrevaloración de la razón humana es el error fundamental del socialismo, dado que el orden natural de la sociedad

no admite tal arrogancia. Por tanto, transformar la realidad o tan sólo pretender hacerlo no sólo es una *utopía*, sino incluso, una *locura* de salvajes exaltados que rindiéndose a sus instintos pretenden acabar con los frutos de la civilización humana.

Para Hayek, el hombre se debate entre el instinto y la razón como en una tierra de nadie donde se encuentran fuertemente fincadas las instituciones, las normas de funcionamiento que se heredan y se aprenden, y debajo de las cuales nos encontramos ciertos esquemas valorativos que interiorizados como criterios de la realidad hacen que la misma realidad aparezca como algo 'natural', pues criterio y aquello a lo que se aplica se identifican. Así, siguiendo esta lógica, el error fundamental de Hayek es identificar su "criterio" con la 'realidad'.

La *utopía* aparece en las líneas de Hayek como una fuerza que se opone conscientemente al orden extenso y es ejercida por ciertos grupos dominados por sus instintos innatos. Aparece como una fuerza que no ve hacia el futuro, sino al pasado idílico del "buen salvaje". Por supuesto esto es más que imposible no por no ser deseable sino por ser su realización histórica y lógicamente imposible.

Aquí vale la pena traer a consideración la categorización que Cerutti hace de la utopía. En un primer nivel de uso cotidiano del concepto, utopía remite normalmente a lo quimérico, se asocia a lo imposible e inalcanzable; se usa como adjetivo que descalifica al sueño o al proyecto y al sujeto que lo afirma. Ya analizamos de cerca en el capítulo "De la Utopía" la modalidad específica del rechazo, en este nivel, de las propuestas de

Simón Rodríguez. En este nivel se mueven las críticas de Von Hayek a la utopía.

En un segundo plano, como ya vimos, utopía remite al género literario, entre cuyas características se cuentan: un autor, una estructura interna que incluye un momento crítico, un problema central, un momento de la propuesta, un concepto de tiempo y espacio específicos. 6

Von Hayek aborda el proyecto socialista como parte de la tradición utópica que ha malgastado sus esfuerzos en pretender conducir a la humanidad a una meta no realizable, a una economía planificada de cooperación, más justa y humana. Sin embargo, no hay una clara diferencia en esta obra de Hayek entre el uso cotidiano del concepto de 'utopía' y el de 'género literario', con el que lo descalifica.

El tercer nivel es definido por Cerutti como nivel o plano 'epistémico' de la utopía o como elemento operativo en la historia. Este elemento es la fuente de donde emana el nivel utópico de toda ideología, las hipótesis científicas, las experiencias utópicas concretas, etc. Y creemos que Von Hayek no toma en cuenta este factor que también y gracias al cual se mueve la historia. El antiutopismo de Von Hayek va dirigido al 'género utópico' y a los proyectos políticos, sociales, religiosos, etc., implicados por él, pero más radicalmente a lo utópico enraizado en el hombre que con su acción pretendidamente deliberada dirigida hacia el futuro, propicia que se aceleren los cambios históricos.

Sin embargo, reflexionar sobre la utopía como componente de la naturaleza

histórica, del papel que cumple en la historia como *res gestae*, y las formas en que se manifiesta o expresa nos lleva al ámbito de una filosofía de la historia elaborada a partir del análisis de la misma historia.

Llegados a este punto, se impone la pregunta: ¿es realizable la utopía? Y en el caso de América Latina tantas veces vista como *horizonte utópico*, como tierra de promesas, como Patria del futuro, ¿puede alcanzar sus utopías? Para Hinkelammert, desde la teología de la liberación latinoamericana, por ejemplo, la utopía es un concepto regulativo de la acción. Es un concepto trascendental que tenemos que aprender a usar. Para este autor, el problema central de la utopía no está en imaginar mundos imposibles, sino en pretender realizar una 'plenitud de mala infinitud' que pretende erróneamente aproximarse paulatinamente a los fines que se propone como metas ideales.

Para él, tanto el neoliberalismo como el socialismo que conocemos como fruto de la experiencia de este siglo, son descalificados y fuertemente criticados con la misma estrategia teórica. Así, los estados de plenitud del equilibrio económico del libre mercado, meta a la que tiende el capitalismo, y el de la economía planificada, objetivo de los países socialistas, son 'imposibles' porque con su realización aniquilan su propia lógica interna de reproducción.

La utopía es un concepto límite de la experiencia histórica pero no es experimentable, pareciera que se ubica en el tercer nivel de significación pero por ser un concepto trascendente, y por ello irrealizable, regresa al significado usual del término: lo utópico es irrealizable. En este caso es

importante cuestionar el carácter de trascendentalidad de la utopía, pues se infiere que ésta se deriva de afirmar la trascendentalidad de otras realidades, como lo es Dios que, puntualizando su postura, se expresa en la relación *humana* entre los hombres, pero no deja de ser una realidad trascendental. Así, las imágenes utópicas más radicales, la fiesta, la solidaridad y la vida paradisiaca de abundancia y felicidad, (todas ellas imágenes bíblicas, que por lo demás acercan a Hinkelammert a revalorar las posiciones anarquistas en la figura de Flores Magón, a quien analiza en su obra como representante del marco categorial de esta corriente, y de la tradición quillástica), son *imposibles* de alcanzar. Afirma al respecto:

Efectivamente, en sentido estricto no se puede plantear con realismo la abolición de la dominación, sino tan sólo su transformación en el sentido que la vida de todos sea lo más digna y humana posible. 7

Queremos cerrar esta discusión diciendo que así como la humanidad sólo se propone aquello que *puede* resolver, creemos que la humanidad, también, sólo sueña o utopiza con aquello que puede *históricamente* soñar y que si no fuera posible alcanzar un mínimo de esta utopía, todo proyecto carecería de sentido, y con ello todo futuro.

De cualquier modo, hay que rescatar esa fuerza crítica o momento negativo de la utopía que se esfuerza por evaluar, por criticar siempre a la sociedad, por inventar nuevas formas de relación humana en la propuesta, por sumar esfuerzos autogestivos de transformación permanente de la realidad.

Tal vez, ciertamente llegó el momento del fin de las grandes utopías (como género' se entiende) para la humanidad, pero también llegó con ello el

inicio de las singulares utopías de tan vastos y diversos grupos humanos regados en el mundo, que reclaman el derecho a la realización de su propia utopía, el derecho a ser dueños de su destino. Su valor radica no en su total realización en la experiencia sino en la posibilidad de insertar en la historia real la contingencia, es decir, que las cosas **podrían ser de otro modo**, como afirma Simón Rodríguez, si se procediera de otro modo con ellas. Esto es, en suma, permitir el avance de la historia abierta al futuro que humanamente deseamos.

II

En el análisis actual de las utopías, de las utopías como 'género utópico' o de las utopías 'ficciones literarias', tomadas como expresión de lo deseable en el porvenir, comúnmente se recurre a la idea de progreso y desarrollo para explicar o descalificar el afán humano de mejorar o transformar su entorno. Creemos que, detrás de esta valoración se esconde una fuerte carga positivista pues las utopías como expresión de lo deseable en el futuro, no pueden pensarse bajo el horizonte de la temporalidad lineal y del mecanicismo progresivo de su realización.

Creemos que hay una fuerte carga positivista en la concepción corriente de las utopías. Positivista en el sentido de que es necesaria su consumación como dato medible y cuantificable y no en el sentido del propio proyecto utópico del Estado Positivo de Comte. Esta carga positivista juzga en términos de desarrollo y de progreso la pertinencia de las utopías. Este criterio, en gran medida procedente del paradigma de las ciencias naturales modernas se ha convertido en la piedra angular de la argumentación que

pretende descalificar y con ello demoler la esperanza de un mejor futuro para la humanidad. Esta argumentación recurre a la experiencia consumada, es decir, *a posteriori* para valorar la pertinencia y la validez de las utopías, ya no como parte del género literario sino como condición de la acción transformadora en la historia.

Bajo esta óptica, cuando un proyecto utópico se realiza en la historia, es decir, se cumple el pronóstico del futuro o se pretende que lo deseable se ha hecho realidad, de inmediato se vincula con su no utopicidad en el sentido peyorativo del término, con lo no ilusorio. Lo utópico o la utopía como proyecto aparece así como algo necesario a lo que el proceso histórico debe conducir irremediamente. Sin embargo, como ya dijimos, este juicio sólo se puede emitir en la medida que se cumpla con el pronóstico establecido y siempre se hace *a posteriori*, como un juicio de la experiencia. Como vimos en el análisis de Don Simón Rodríguez el utopista sabe que sus proyectos, producto del conocimiento de la realidad social, son 'verdaderos' y que la experiencia los irá probando. Es un proceso argumentativo inverso. La tendencia que exige la consumación de la experiencia para luego hacer el juicio sólo confirma lo que no es verdaderamente utópico en el sentido corriente y negativo del término sino necesario, es decir, científico. Tal es en líneas generales la postura de Karl Mannheim y Paul Ricoeur al establecer el lazo entre la ciencia y la utopía para distinguirla de la ideología.

La concepción positivista de la utopía, en el sentido que lo estamos entendiendo, vincula el horizonte de su consumación más hacia lo necesario que a lo contingente, más hacia la probabilidad que hacia la

posibilidad, más hacia la cuantificación estadística que hacia la transformación cualitativa de la historia.

Podemos asegurar que como consecuencia del criterio positivista del progreso de la utopía hacia su realización se desprende el concepto hegeliano de 'mala infinitud' interpretado por Friederich Von Hayek y Karl Popper. En el entendido de que bajo su argumentación si lo positivo de la utopía se cumple, entonces no era utopía sino algo necesario, pero que si lo ilusorio, es decir, lo que altera las reglas de la sociedad abierta se realiza, entonces se vive en la historia el 'reino del terror'.

Esta carga positivista, por tanto, no sólo corresponde al positivismo decimonónico sino que podría vincularse a todo el movimiento de la Ilustración, o incluso de la modernidad, en el sentido de la confianza excesiva, ciega o ingenua en las posibilidades de la razón humana en transformar la realidad social o en la voluntad del poder transformador de los reformadores de la humanidad, como decía Nietzsche, y de lo cual el positivismo es heredero.

Sin embargo, tampoco se puede, por más crisis de la razón de la que se habla, renunciar a un uso crítico y ético de la razón, porque de lo contrario fundamentaríamos el reino de la irracionalidad y de la anarquía tan temido, como el 'reino del terror' fundado por la supuesta realización total de las utopías ficcionales-literarias en la historia, donde todo o casi todo, se pretende normativizar bajo la concepción de un *orden*.

Tendríamos que admitir con Robert Nisbet que de hecho la idea de

progreso es una constante en la historia de la cultura occidental. La noción de progreso es rastreada por el autor a lo largo de 28 siglos, desde Heslodo hasta la actualidad. En el interior de esta vieja tradición que triunfa con el advenimiento de la modernidad tendríamos que incorporar la visión positivista de las utopías. 8

Vale la pena detenemos brevemente en este texto con el fin de poder hilvanar esta reflexión con el análisis de la utopía y el progreso en Simón Rodríguez.

Para Robert Nisbet, la idea de progreso en el mundo occidental y en los Estados Unidos, países a los que se remite su análisis, se ha expresado en términos de un axioma o de un dogma; es más bien un asunto de fe en el que ninguno de los intelectuales, científicos, historiadores, filósofos y políticos que la profesaban exigía una prueba empírica, porque "la idea de progreso era tan evidente como cualquiera de los postulados de Euclides". Sin embargo, también tendría que decirse, que paralelamente a esta tradición dominante en la cultura occidental aparece otra que cuestiona el hechizo de la idea de progreso. Nisbet habla sobre todo de Tocqueville, Burckhardt, Schopenhauer y Nietzsche como algunos de los autores que arrojaron sus simientes en el siglo pasado y que florecieron desde la segunda mitad de esta centuria.

Pero es necesario recordar aquí, aunque sea de paso, un breve artículo del Dr. Arturo Andrés Roig titulado "El 'regreso a la naturaleza' como liberación en el mundo antiguo" para afirmar que ya en el mundo clásico existía una corriente de opinión que ponía en la mesa de discusión la

validez del mito de Prometeo, que sintetiza el afán de progreso a través de las ciencias y las artes donde la 'razón instrumental' juega un papel fundamental. La crítica se engloba a partir del mito de Heracles que propone la creatividad del trabajo, casi lúdico, como liberación moral y humana. Roig analiza la manera en que este mito antiprometeico es retomado por algunos de los sofistas como Protágoras, Antiofonte e Hippias, que dejan honda huella en la escuela socrática menor y que se perfila aun más entre los cínicos con Antístenes y Diógenes de Sínope y que llega hasta el jardín de Epicuro. 9

Con lo anterior queda de manifiesto que en la misma tradición cultural occidental se encuentran algunos hilos críticos que cuestionaron el binomio poder-saber y a los que no se les ha prestado, quizá por eso mismo, la atención adecuada.

Resulta interesante en el análisis de Robert Nisbet el paralelismo que establece con la idea de progreso y su idea de la utopía atravesados por los conceptos de orden y poder. Creemos que este autor no establece la distancia conceptual que aquí se está manejando entre las utopías ficticiales-literarias, algunos fenómenos históricos en los que se han jugado diversas ideas utópicas y la utopía como ingrediente del motor de la historia.

Afirma por ejemplo que mientras a la idea de progreso no se le exigió durante tanto tiempo la demostración empírica de su posibilidad humana, la idea de la utopía, de la utopía como género literario, gozaba de la misma aceptación en general. Desde la segunda mitad de este siglo se empieza a

generalizar en ciertos ámbitos intelectuales de Europa y de los Estados Unidos, cierto escepticismo que se multiplica en la última década a pesar de la ilusión ideológica del crecimiento del mercado total.

No es de sorprendernos que esta extraña mezcla entre progreso, orden, poder y utopía, produzca la idea de la realización del infierno en la tierra y que el autor de *Historia de la idea de progreso* incluya en su capítulo titulado "El progreso como poder" a Rousseau, a Saint Simon, a Comte, y desde luego a Marx, en una línea; y en otra a Herder, Fichte, Hegel, en general el estatismo de los siglos XIX y XX y, además, el racismo. No es casual, por ello, que el autor pueda comparar los ideales utópicos de Rousseau y las experiencias históricas del nacionalsocialismo y del socialismo soviético. Hay una premisa fundamental que tenemos que considerar y que explica los vínculos conceptuales que hace Nisbet con los autores y los acontecimientos históricos arriba señalados. El manejo que hace de la noción de utopía tienen que ver más con lo que estamos entendiendo por género utópico que con lo que hemos llamado "tensión utópica" (Horacio Cerutti) o "función utópica" (Arturo Andrés Roig) y extiende ese sentido indiscriminadamente a movimientos sociales que han tenido una acción utópica, de transgresión del orden establecido.

Es necesario hacer la aclaración de que este libro *Historia de la idea de progreso* fue publicado por primera vez en 1980 y que tras una década, más los vertiginosos pasados años, la configuración del mundo ha cambiado sustancialmente. Probablemente, sin tener que ejercer el servicio reservado a los viejos agoreros, los acontecimientos derivados de la caída del muro de Berlín y de los cambios de la política económica en la antigua

Unión Soviética, brinden esa 'prueba empírica' que los críticos de la sociedad cerrada del socialismo real le exigían a la utopía a pesar de no poner en duda su fe en el progreso científico-tecnológico, económico y político de la sociedad abierta.

Ciertamente la conclusión del autor es de un declarado escepticismo respecto a que la idea de progreso continúe fundando convincentemente las acciones políticas, sociales y económicas colectivas, porque la falta de *fe* no sólo en las ideas de progreso, por cierto, cada vez más extendida entre las clases medias, es lo que en términos generales caracteriza, según él, este fin de milenio. Por otro lado, continúa el autor, esta situación histórica de decadencia cultural no es la primera vez que ocurre en la historia de la cultura occidental. Cita dos épocas semejantes: la caída del Imperio Romano y la caída de la Alta Edad Media, con las que en cierto sentido parangona esta época. Sin embargo, sostiene el autor, que como una etapa degenerativa de la historia humana, esta época tiende hacia su destrucción y por el influjo de la revolución científica, tecnológica y de las comunicaciones su fin se apresurará aún más.

Podemos no estar de acuerdo con algunas de las conclusiones, sobre todo, porque algunas de ellas no resistirían hoy la prueba de la experiencia. Por ejemplo, sólo por anotararlo, la confianza en que tras esta época de crisis generalizada se produzca una especie de renacimiento en el que la religión tome el curso, y con ello, se sobreentiende, el poder de construir una nueva ruta en este camino ciego de la historia para toda la humanidad. Pero, si juzgamos que en la actualidad las religiones institucionalizadas tienen una estrecha relación con las instituciones políticas, la pregunta es ¿cómo se

invertiría esta situación?

Otra de las anotaciones importantes va por el lado de la supuesta desilusión del Tercer Mundo, ahora desaparecido del mapa geopolítico, respecto a las expectativas otorgadas a la idea de progreso como salida a sus necesidades y contradicciones. El Tercer Mundo, dice el autor, cada vez más va a desencantarse, como Europa y los Estados Unidos, de los beneficios del progreso.

En cierto sentido esta conclusión encuadra con la visión de Francis Fukuyama sobre el papel del "Tercer Mundo" sumido en la modernidad, en la protohistoria de la postmodernidad, y que tarde o temprano descubrirá que: a) ciertamente la historia ideológica de la humanidad ya no puede avanzar más allá de la triada proclamada desde la Revolución Francesa y de la publicación de *Los Derechos del Hombre*; b) que una vez más, Occidente tiene la pauta, porque tiene el poder, de seguir diseñando los destinos del mundo entero; y c) que los países pobres, para no seguir usando el nombre de un difunto, no tienen la capacidad de descubrir sus propias propuestas, muchas de ellas enraizadas en su pasado histórico.

El progreso en general se ha pensado en términos de los avances científicos, tecnológicos y también en términos morales y sociales fincados o no divorciados de los anteriores. ¿por qué tendríamos que rehúsar a ellos? La razón ha producido monstruos pero ¿tendríamos que renunciar por ello a un uso ético de la razón? Muchos proyectos utópicos han fracasado en este siglo y ¿por ellos debemos dejar de pensar en un mundo más justo para la mayor parte de la población mundial?

Sabemos que para el rechazo de las *utopías* (como proyectos posibles) la argumentación habitual no reconoce los distintos niveles o significaciones del término. Por ello creemos que es necesario avanzar en el terreno de la construcción teórica de conceptos más adecuados en esta reflexión.

Las *utopías* como mundos imaginarios anclados en la conciencia humana, envueltas entre el afán de encontrar racionalmente los mecanismos dirigidos hacia la transformación de la sociedad y la resistencia que la misma realidad le opone, expresan a esa *conciencia natural* que desde su existencia histórica, contingente, se vuelca al torrente del devenir, pero con el sentido de no perderse en él. El camino del hacer histórico también está marcado por *lo utópico*, que no lo resuelve, pero que tampoco lo constriñe.

La *utopía* hoy, o mejor aún, lo *utópico*, en América Latina no se finca en el vacío y la esterilidad de los "sueños literarios", se enraiza en su historia, se erige sobre la recuperación de las conciencias visionarias desgarradas por la resistencia del momento presente, y como fueron pronunciadas en palabras de futuro nacidas del ejercicio de la razón, pueden hoy seguimos alumbrando. Es en esta línea donde se debe recuperar el pensamiento de Don Simón Rodríguez ante los problemas acuciantes de nuestro presente. La consigna de INVENTAMOS O ERRAMOS encierra un juicio sobre la actualidad, una propuesta hacia el futuro y una consigna para la acción.

1. Gallardo, Helio. *Crisis del socialismo histórico*. D.E.I. Costa Rica, 1991.
2. Fukuyama, Francis. "El fin de la historia". *El día*, domingo 29 de abril. México, 1990. "El Gallo Ilustrado", semanario.
3. Cerutti, Horacio. *Ensayos de Utopía I y II*. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1989.
4. Hinkelammert, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. D.E.I. Costa Rica, 1990.
5. Hayek, Friederich Von. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Centro de Estudios en Economía y Educación, A. C. Madrid, 1990.
6. Cerutti, Horacio. *Op. cit.* p. 125-134.
7. Hinkelammert, Franz J. *Op. cit.* p. 266.
8. Nisbet, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Gedisa Editorial. Barcelona, 1991.
9. Roig, Arturo Andrés. "El 'regreso a la naturaleza' como liberación en el mundo antiguo" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XVIII. No. 1 (Otoño, 1991). s.p.i. Pp. 97-115.

BIBLIOGRAFÍA

1. Acosta Saignes, Miguel. *Antología de Simón Bolívar*. [introduc., biblio. y selecc]. UNAM. México, 1981.
2. Ainsa, Fernando. "Notas para un estudio de la función de la utopía en la Historia de América Latina" en *Anuario de Estudios Latinoamericanos*. Num. 16. UNAM. México, 1982.
3. Ainsa, Fernando. "Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica", *Anales de literatura hispanoamericana*. Madrid, 1984.
4. Ainsa, Fernando. "La función utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica" en *Anales de Literatura Hispanoamericana*. Madrid. 1984.
5. Ainsa, Fernando. *De la edad de oro a el dorado. Génesis del discurso utópico americano*. FCE. México, 1992.
6. Bloch, Ernst . *El principio esperanza*. 3 Vols. Aguilar. Madrid, 1977.
7. Bloch, Ernst. *Entremundos en la historia de la filosofía*. Taurus ediciones. Madrid, 1977.
8. Buarque de Holanda, Sergio. *La visión del paraíso*. Caracas, 1987.
9. Carrera Damas, Germán. *Simón Rodríguez: Hombre de tres siglos*. Concejo (sic) Municipal del Distrito Federal. Caracas, 1971. Pp. 28.
10. Apel, Karl Otto. *Estudios éticos*. Alfa. Barcelona, 1986.
11. Cerutti Guldberg, Horacio. *Ensayos de utopía I y II*. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1989.
12. Cerutti Guldberg, Horacio. *Presagio y tópica del descubrimiento*. UNAM-CCYDEL. México, 1991.
13. Cerutti Guldberg, Horacio. "Utopía y América Latina" en *La utopía en América*. UNAM-CCYDEL. México, 1991.

14. Cerutti Guldberg, Horacio. "Sueño utópico, hontanar de ética política" en *Cuadernos Americanos*. (2, Marzo-Abril). México, 1985. Págs. 147-157.
15. Cova, Jesús Antonio. *Don Simón Rodríguez: maestro y filósofo revolucionario: primer socialista americano: vida y obra del gran civilizador*. Buenos Aires, Venezuela, 1947. Pp. 190.
16. Fukuyama, Francis. "El fin de la historia". *El Día*. Semanario "El Gallo Ilustrado". Domingo 29 de abril. México, 1990.
17. Gallardo, Helio. *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*. Editorial DEI. Costa Rica, 1991.
18. García Bacca, Juan David. *Simón Rodríguez. Pensador para América*. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas, 1978.
19. Grases, Pedro. *Los escritos de Simón Rodríguez*. Sociedad Bolivariana de Venezuela. Caracas, 1953. Pp. 16.
20. Grases, Pedro. "Estudio bibliográfico" en *Escritos de Simón Rodríguez*. T. I. Imprenta Nacional. Caracas, 1954. Pp. XLII- LVII.
21. Guevara, Arturo. *Espejo de justicia; esbozo psiquiátrico-social de don Simón Rodríguez*. Imprenta Nacional. Caracas, 1954. Pp. 632.
22. Hayek, Friedrich A. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial. Madrid, 1990.
23. Hinkelammert, Franz. "¿Capitalismo sin alternativa?". *Tareas*. Panamá, 1992.
24. Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. DEI. Costa Rica, 1990.
25. Ímaz, Eugenio. "Estudio introductorio" en *Utopías del Renacimiento*. FCE. México, 1980.
26. Lechner, Norbert. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1986.

27. Lezama Lima, José "La expresión americana. El romanticismo y el hecho americano" en *Obras Completas*. T. II. Editorial Aguilar. México. 1977. Pp. 326-346.
28. Lyotard, Jean François. *La postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa. Barcelona, 1987.
29. Lyotard, Jean François. *La condición postmoderna*. Editorial Rei. México, 1990.
30. Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*. Aguilar. Madrid, 1958.
31. Morales, Fabio. "Vida y obra de Simón Narciso Jesús Rodríguez" y "Bibliografía" en Simón Rodríguez. *Sociedades Americanas*. Biblioteca Ayacucho, 150. Caracas. 1990. Pp. 311-334 y 337-359.
32. Nisbet, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Gedisa Editorial. Barcelona, 1991.
33. Nozick, Robert. *Estado, anarquía y utopía*. FCE. México, 1989.
34. Peñalver, Luis Manuel. *Presence de la pensee de Simón Rodríguez*. Editorial Metrópolis. Caracas, s.a.
35. Pérez Vila, Manuel. "Prólogo Bibliográfico. Contribución a la bibliografía de Simón Rodríguez" en Simón Rodríguez. *Obras Completas*. T. II. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, 1975.
36. Picard, Roger. *El romanticismo Social*. FCE. México, 1987. Pp. 367.
37. Picht, Georg. *Frente a la utopía*. Plaza & Janes. Barcelona, 1974.
38. Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. Alianza Taurus. Madrid , 1981.
39. Prieto Castillo, Daniel. *Utopía y comunicación en Simón Rodríguez*. Librería-Editorial "Popular". La Paz-Bolivia, 1988. Pp. 202.
40. Rama, Carlos M. *Utopismo socialista (1830-1893)*. Pról., selecc., not. y cronolg. Biblioteca Ayacucho. Venezuela, 1977. Pp.345.

41. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. *El sueño de la razón produce monstruos (la crisis de los tiempos modernos)*. Año XXVI, Nueva Época, 140. Abril-Junio. UNAM. México, 1990.
42. Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Editorial Gedisa. España, 1989.
43. Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Taurus-Humanidades. Argentina, 1991.
44. Rodríguez, Simón *Escritos*. [comp. y estudio bibl. por Pedro Grases; pról. Uslar Pietri]. Imprenta Nacional. Caracas, 1954-1958. 3 vols.
45. Rodríguez, Simón. *Obras completas*. [ed. Alfonso Rumazo González; comp. Pedro Grases]. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, 1975. 2 vols.
46. Rodríguez, Simón. *Defensa de Bolívar*. Fragmento. UNAM. México, 1979. Pp. 23.
47. Rodríguez, Simón. *El libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*. Pres. de la República. Caracas, 1971. Pp. 58. Facsimilar.
48. Rodríguez, Simón. *Sociedades americanas en 1828; cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros*. [dir. y pról. J. A. Cova]. Congreso de la República. Caracas, 1973. Pp. 117. Facsimilar.
49. Rodríguez, Simón. *Inventamos o erramos*. [pról. Eduardo Cúneo]. Monte Ávila Editores. Caracas, 1988. Pp. 225.
50. Roig, Arturo Andrés. *La utopía en el Ecuador*. [Est. introduc. y selec.] Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito-Ecuador, 1987. Pp. 468.
51. Roig, Arturo Andrés. "El siglo XIX Latinoamericano y las nuevas formas discursivas", publicado en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX* IPGH. México, 1986. Pág. 127-140.

52. Rumazo Gonzáles, Alfonso. "El pensamiento educador de Simón Rodríguez". Est. introductorio a las *Obras completas* de Simón Rodríguez. T. I. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, 1975. Pág. 21-132.
53. Salcedo Bastardo, J. L. "Preliminar" a las *Obras completas* de Simón Rodríguez. T. I. Universidad Simón Rodríguez. Caracas, 1975.
54. Sédillot, René. *Europa, esa utopía*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1971.
55. Uslar Pietri, Arturo. *La isla de Robinson*. Origen-Seix Barral. México, 1984. (Colecc. Obras Maestras del Siglo XX, 35). Pp. 314.
56. Uslar Pietri, Arturo. "Simón Rodríguez, el americano". Prólogo en *Escritos* de Simón Rodríguez. T. I. Imprenta Nacional. Caracas, 1954. Pp. XI-XL.
57. Vargas Martínez, Gustavo. *Bolívar y el poder*. UNAM-CCYDEL. México, 1991.
58. Varios Autores. *Don Simón Rodríguez*. Comisión de Cultura Popular. Caracas, 1953.