



AVISO LEGAL

Título: *La utopía en América*

Autores: Mayer, Alicia; Cerutti Guldberg, Horacio; Sánchez Macgrégor, Joaquín; Vidales, Raúl; Ortiz C., Ignacio; Magallón Anaya, Mario; Flres Farfán, Leticia; Vargas Martínez, Gustavo; Vilchis Reyes, Jaime; Crocker, David A.; Wingartz Plata, Óscar; Goutman, Ana.

ISBN: 968-36-1709-3

Forma sugerida de citar: Mayer, A., Cerutti, H., Sánchez, J., et. al. (1991). *La utopía en América*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1991 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

© Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

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

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

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

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

500 AÑOS DESPUÉS

La utopía en América



centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LA UTOPIA EN AMÉRICA

500 AÑOS DESPUÉS

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

**CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

LA UTOPIÍA EN AMÉRICA

ALICIA MAYER • HORACIO CERUTTI GULDBERG • JOAQUÍN SÁNCHEZ
MACGRÉGOR • RAÚL VIDALES • IGNACIO ORTIZ C. • MARIO
MAGALLÓN ANAYA • LETICIA FLORES FARFÁN • GUSTAVO
VARGAS MARTÍNEZ • JAIME VILCHIS REYES • DAVID A.
CROCKER • ÓSCAR WINGARTZ PLATA • ANA GOUTMAN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 1991

Primera edición: 1991

**DR © 1991. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D. F.**

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-1709-3

PRESENTACIÓN

El material incluido en el presente volumen está dedicado en general a reflexionar sobre las relaciones entre Utopía y Nuestra América. Se incluyen trabajos presentados en la mesa “Utopía y América latina” que organizamos con el maestro Jaime Vilchis, como parte de las actividades del IV Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Toluca del 23 al 27 de noviembre de 1987. También hay conferencias presentadas en el ciclo “América como Utopía” dentro del programa “500 Años de Historia, Sentido y Proyección”. El programa completo fue organizado por la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos y fui invitado a organizar el ciclo sobre la Utopía, que se desarrolló en la Casa de la Cultura “Jesús Reyes Heróles”, en Coyoacán, durante el mes de agosto de 1988. Junto con el maestro Mario Magallón, organizamos la mesa “Filosofía y Utopía”, dentro del III Simposio de Filosofía Contemporánea celebrado en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, en octubre de 1988. Y, además, incluimos trabajos preparados especialmente para este volumen.

El complejo fenómeno de la utopía, término que puede ser entendido al menos en las acepciones de género, horizonte, proyecto, concepto límite, etcétera, aparece unido, incluso desde antes de 1492 (¿descubrimiento, invento, encuentro?), con América, porque —para decirlo en palabras de Alfonso Reyes— esta América, antes de ser descubierta, fue soñada. Hoy, la tarea de autodescubrimiento crítico a la que nos convoca nuestra realidad incluye la reflexión acerca de la dimensión utópica que el proceso histórico implica.

Nos hubiera gustado consignar aquí todos los trabajos presentados en los eventos antes mencionados. Lamentablemente, algunos de los autores que participaron en los mismos no han podido entregar a tiempo el material.

Cd. Universitaria, D. F., a 22 de mayo de 1989

Dr. HORACIO CERUTTI GULDBERG

LA UTOPIA PROTESTANTE EN AMÉRICA

ALICIA MAYER

Introducción

El hombre, en todas las épocas, ha querido concebir su papel dentro del ecumene, ese mundo que habita y conoce. Al tomar conciencia de su realidad, se da cuenta de que ésta no sólo no le satisface, sino que choca con él y, decepcionado, procede a inventar mundos lejanos, a imaginar paraísos perdidos y a crear mentalmente sitios perfectos, ajenos a su circunstancia histórica.

La literatura medieval legó a la posteridad una era llena de fantasía geográfica: el Renacimiento, las grandes utopías, que se traducen en la búsqueda de mundos virtuosos, en el anhelo por renovar la raza humana, en el sueño romántico de un nuevo sistema de cosas, en la esperanza apocalíptica y en la eterna prosecución de un paraíso terrenal. ¹ Próspero de Aquitania, Flavio Josefo, San Basilio, San Brandán, San Isidoro de Sevilla, Dante, Bejaim, Colón, Mandeville, Barlowe. ¡Cuántos hombres buscaron incansablemente la Antilia, el extremo del mundo, el paraíso bíblico, la perdida Atlántida, las Islas Afortunadas, las Siete Ciudades, Cibola, El Dorado o las Amazonas!

La conquista de almas que llevaron a cabo los misioneros, católicos y puritanos por igual, en el Continente Americano, fue una empresa portentosa. ¿Qué fue lo que motivó a estos soldados espirituales y a los colonizadores a edificar una extraordinaria sociedad heredera de lo que hoy conocemos como “civilización occidental”?

El descubrimiento y la colonización de América abrieron la oportunidad de situar la fantasía en un “topos” real, palpable, terrenal, y demostró cómo la intuición del hombre no derivó en quimera. El Nuevo Mundo, virgen, extraordinario, joven y perfecto, sería el escenario donde el europeo rescataría lo mejor del Viejo Mundo que se estaba extinguiendo y se convertiría en la posibilidad de realizar y de experimentar un nuevo sistema de vida, superior a todo lo que se había conocido hasta entonces.

¹ Véase M. J. Lasky, “Utopia and Revolution”, en *Anuario de Historia*, IX, p. 332. (La referencia completa se dará en la bibliografía.)

En la formación de América del Norte, incidieron múltiples factores y, entre ellos, las distintas utopías que llegaron de Europa se conjugaron con las circunstancias americanas y evolucionaron hasta constituir formas novedosas.

El primer experimento llevado a la práctica fue el teocrático, guiado por un lenguaje bíblico, por el ensueño inglés de sentido profético, mesiánico, apocalíptico, y por la búsqueda del paraíso perdido. En segundo lugar, operó la revolución teológica que defendía la absoluta libertad de conciencia y, finalmente, surgió la utopía civil y política, precursora del movimiento independentista de 1776 y de la expansión al lejano oeste, como resultado de la influencia del pietismo y del racionalismo.

Las utopías angloamericanas precedieron movimientos de conciencia verdaderamente revolucionarios, como “El Gran Despertar” de 1763, la idea de democracia sustentada por toda la comunidad² y los derechos del hombre llevados a la práctica, causando la admiración de los de fuera, como Condorcet, Tocqueville, Voltaire y otros.

La crisis inglesa y el remedio americano

Para comprender el contexto en que surgen las utopías en las islas británicas y para entender por qué se concibió en Norteamérica la posibilidad de “inventar” sistemas perfectos en los órdenes político, religioso, social y económico, es menester revisar el espíritu profético que existía en la conciencia europea de los siglos XVI y XVII. Esto, aunado a las circunstancias particulares nacionales, hizo que Inglaterra, que junto con España marcó definitivamente el destino del Viejo y del Nuevo Mundos, viviera notables cambios materiales y tensiones sociales.

Los ingleses eran gente de un libro: *La Biblia*, y, así pues, el elemento profético jugó un papel muy importante en su pensamiento.³ Esto, más la tradición humanista representada por Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam, Grotius y el subjetivismo con que el reformador Martín Lutero se aproximó a la Palabra de Dios, produjo una nueva concepción del significado de las Escrituras.

Las ideas judaicas sobre el apocalipsis se centraban en la búsqueda de una tierra renovada en torno a una nueva Jerusalén, que triunfaría sobre el mal después de una era llena de tribulaciones para el género humano. El Edén sería revivido y el Juicio Final seguiría a esta histórica época dorada. La utopía terrenal habría de durar mil años.

La Reforma protestante revivió viejas concepciones medievales. El desorden y el tumulto que siguieron a la ruptura con Roma, aunados a la

² Max Beer, *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, p. 263.

³ Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia*, p. 29.

visible decadencia de la iglesia católica universal, hicieron pensar que había llegado la hora presagiada por el libro profético de San Juan, pues las interpretaciones apocalípticas se ceñían con gran exactitud a los acontecimientos históricos: los turcos amenazaban la Europa cristiana y hubieran cruzado las puertas de Viena de no haber sido por los esfuerzos que llevó a cabo el campeón de la defensa de la cristiandad occidental, el príncipe erasmista, Carlos V; la iglesia, corrupta y desgarrada por intrigas internas, estaba representada por el “Anticristo”, personificado por el ilustrado Clemente VII; la moralidad había decaído ... “gente de tierno corazón se hace maligna, todo hombre caza al hombre como a una presa... qué podemos decir, todo muestra que el fin de los tiempos está aquí!”⁴ Los europeos esperaban, con optimismo algunos, con terror los más, la segunda llegada de Cristo. Por ello, no sólo uno clamó “El anticristo está aquí, es el signo del fin, debemos buscar un nuevo cielo y una nueva tierra!”⁵

El desarrollo material (económico) progresaba vertiginosamente en una sociedad europeo-renacentista que no se sacudía aún los vestigios ideológicos medievales. Enrique VII, de la dinastía Tudor, inició el cambio económico de su nación, mientras que su hijo y sucesor, Enrique VIII, impulsó la marina y el comercio, en respuesta a normas morales y religiosas resultantes de la Reforma protestante anglicana. El Estado inglés fue el artífice de la revolución que destruyó el orden feudal y condujo a la isla por los senderos del mercantilismo, de la industrialización y del auge marítimo. A la diestra del rey, jefe supremo del gobierno y de la nueva iglesia de Inglaterra, surgió una burguesía que abrazó con entusiasmo el cisma religioso y que se favoreció, a su vez, con la expropiación eclesiástica. Este grupo conformó un sistema de medianos propietarios que fueron desplazando a los campesinos pobres al tomar las riendas del comercio y de la navegación. Sin embargo, no todo benefició a los súbditos de la Corona: un cúmulo de desposeídos, mendigos, pícaros, rufianes, campesinos sin tierra y otros “desheredados de la fortuna” cundieron por todo el reino e hicieron que peligraran potencialmente el orden y la paz social. El hambre, la falta de tierras y la nula movilidad social de la masa pauperizada eran males endémicos de la Europa de los siglos XVI y XVII.

La romántica reacción intelectual

En este escenario de enormes contradicciones socioeconómicas y latente tensión, surgieron múltiples reacciones intelectuales. Curiosamente, hubo dos periodos en la historia británica que vieron nacer

⁴ Cit. de Edwin Sandys en *Millenium, op. cit.*, p. 49.

⁵ Cit. de John Dove en *Millenium, op. cit.*, p. 52.

grandes utopías: los siglos XVI-XVII (Tomás Moro, John Bale, Thomas Rogers, Francis Bacon, John Dove) y el XIX (Owen, Ruskin, Morris). Ambos lapsos tienen en común el que, durante ellos, no sólo se operó una revolución económica y se agudizó la agitación social interna, sino también que las colonias (América en un momento, la India en otro) se convirtieron en el remedio que disipó la tensión de la metrópoli.

Los mejores ejemplos de crítica social y de búsqueda de un nuevo orden de cosas en la actualidad los tenemos en la *Utopía* de Tomás Moro (1516), en *La nueva Atlántida* de Francis Bacon (1627) y en *El paraíso perdido* de John Milton (1667).

El canciller de Enrique VIII clamó para que los reyes dirigieran el Estado para el bien popular, nivelaran las riquezas y frenaran la propiedad privada.⁶ Para Moro, el Nuevo Mundo se presentó como el lugar perfecto para situar la isla de “Utopía”, en donde se implantarían un comunismo integral y una reforma social. El humanista inglés soñó con un mundo justo, en el que todo se daría en abundancia para todos.

Francis Bacon creó a su vez una utopía, pero no relativa a la propiedad, sino a la ciencia, en una etapa de crisis y disolución tomistas. Él combina la observación y el entendimiento (empirismo) por medio de un método experimental, para llegar a través de él a la inducción, procedimiento científico que se aplica universalmente para investigar las “formas” (naturaleza) y para elaborar los hechos. Este método posibilitó al hombre el dominio de la naturaleza sin límite: *Scientia est Potentia*, que se ejemplifica tomando prestadas las palabras de nuestro filósofo, para quien su obra es el “estudio de la verdadera naturaleza de todas las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles para que Dios reciba mayor gloria en sus obras y el hombre más fruto en el empleo de ellas”.⁷ Este conjunto de ideas sirvió al inglés reformado como un instrumento valiosísimo para descubrir el mundo, sentirlo suyo y transformarlo gracias a la observación y la inducción.

El don de un gran artista transformó el tema del milenarismo en magnífica prosa. John Milton dice más del espíritu inglés que llevó a la modernidad que todas las razones históricas que pudiéramos aducir para perfilarlo. Su obra, *El paraíso perdido*, describe la situación del hombre tras su caída: Dios lo lanzó al escenario de un mundo desolado, al cual debería procurar encontrarle un sentido, el de re-encontrar el vergel anterior mediante el trabajo incesante. Milton confiaba en que se recuperaría el paraíso perdido, al mismo tiempo que los primeros *settlers* de las incipientes colonias británicas de ultramar veían en el Nuevo Continente la gran panacea que aliviaría la desesperada situación que se

⁶ Max Beer, *op. cit.*, p. 259.

⁷ Sir Francis Bacon, “La Nueva Atlántida”, en *Utopías del Renacimiento*, p. 290.

vivía en Europa. En efecto, América drenaría las tensiones, ya que el excedente de población, los brazos inutilizados por la falta de campos para la labranza, las bocas hambrientas e improductivas, y disidentes religiosos capaces de llegar al motín, irían a las colonias y, mediante la máxima puritana de *laborare est orare*, o, dicho de otra forma, por medio del esfuerzo personal, se llevaría a cabo la utopía de regenerar la esfera terrenal en el campo espiritual-religioso y económico político.⁸

Diversos motivos animaron a los ingleses, así como a los españoles, franceses, portugueses y holandeses, a buscar una entrada en tierras allende el Atlántico. Resultaría una explicación histórica muy superficial tomar en cuenta sólo los ideales utópicos y el afán por construir la Nueva Sión en América como los únicos motores impulsores de la colonización inglesa. Las empresas americanas respondieron también a otras metas, como el enriquecimiento nacional y el ensanchamiento del reino de Cristo. Phillip Sydney, en sus *Divers Voyages* (1582), escribe: "Olvidamos que la piedad es la gran riqueza y que si buscamos el reino de Dios, todas las demás cosas se nos darán por añadidura."⁹ Para muchos, el factor religioso debía ser el único objetivo de la Corona británica para impulsar la colonización en las Indias, pero, para el Estado, el verdadero interés era material. "En la expansión marítima, comercial, premanufacturera de Inglaterra coadyuvaron los intereses económicos más la inspiración bíblica."¹⁰

Sin embargo, los navíos de la Inglaterra tudoriana e isabelina se toparon con el obstáculo que imponían los castellanos en el océano, privilegio que conservaban éstos desde 1368, lo cual obligó a los ingleses, en 1550, a apoyarse en tesis históricas poco convincentes e ideologías justificadoras para legitimar sus ambiciones expansionistas en el Continente Americano. Así, la Gran Bretaña se lanzó a Occidente, arremetió contra España y desacreditó su obra americanista. La condena moral y política, actitud que se venía gestando de siglos atrás, sirvió para exaltar lo propio¹¹ y originó la Leyenda Negra, antihispánica y, por ende, anticatólica. El inglés se sentía regenerado, confiaba en que Dios lo había elegido para conquistar al mundo y transformarlo a su antojo, verbigracia, en un paraíso. En el poder de su comprensión espiritual, los ingleses desearon sobrepasar la excelencia marítima, colonizadora y evangelizadora de los españoles, pero buscando primero el reino de Dios y a sabiendas de que la Providencia recompensaría a sus hijos predilectos, al permitirles realizar operaciones en una escala mayor a la soñada por los católicos del nuevo continente. El tiempo demostró a los ingleses y,

⁸ Juan A. Ortega y Medina, *El conflicto angloespañol por el dominio oceánico*, p. 52.

⁹ Cit. en *Ibid.*, pp. 40 y 41.

¹⁰ Juan A. Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 113.

¹¹ Juan A. Ortega y Medina, *Destino Manifiesto*, p. 46.

posteriormente, a los norteamericanos, que los “gentiles” hispánicos sucumbían ante el avance civilizador impuesto por ellos.

La invasión de Felipe II a Inglaterra, con la consiguiente derrota de la Armada Invencible en 1588, demostró a los anglos que Dios estaba del lado de los protestantes. Este acontecimiento histórico marcó el triunfo de la heterodoxia anglicano-puritana, de la libertad de comercio, de la burguesía, de la modernidad, en suma. Se abrieron las puertas de entrada sin trabas al nuevo continente, escenario teatral de los diferentes experimentos con que el Pueblo Elegido quiso re-crear en todos sentidos el paraíso en la tierra.

En la Gran Bretaña, se gestaron diversas utopías, incluso antes de que el Nuevo Mundo se ofreciera como posibilidad de ser colonizado; un cúmulo de ellas respondió al fervor entusiasta originado por el gobierno del “gran protector”, Oliver Cromwell, 20 años después de la fundación de Plymouth por los peregrinos del Mayflower (1619); otras surgieron en los albores de la independencia Norteamericana.

América significó la respuesta a la utopía intelectual de Tomás Moro, a la científica de Francis Bacon, a la romántico-poética de John Milton, a la religiosa del ala izquierda puritana, a la social de Richard Hakluyt, a la económica de los corsarios y a la político-militante de la Corona inglesa.

La utopía llega a América

Con Cristóbal Colón, el afán utópico de situar la ciudad celestial en la esfera terrestre y la creencia de que Jerusalén y Monte Sión tenían que ser reedificados por los cristianos llegaron a América.

Los ingleses tuvieron la misma visión y, cuando disfrutaron del camino libre para colonizar el Nuevo Mundo, estaban convencidos de que Dios había delegado en la Corona británica, en las compañías comerciales y en los ricos financieros protestantes la responsabilidad de llevar a cabo “con buen éxito el nuevo Israel Americano”.¹²

El descubrimiento de las Indias hizo renacer el fervor cristiano. La conversión de los paganos y la liberación del Santo Sepulcro anunciaban el fin del mundo donde, según John Eliot, pilar de la evangelización puritana en América del Norte, “se rendiría cuenta de todos los actos”.¹³

La imagen apocalíptica formulada por Lutero, quien sostenía que el anticristo había llegado y encarnaba en el Papa, se hizo popular entre los calvinistas de Inglaterra en los siglos XVI y XVII. Católicos y protestantes

¹² John L. Phelan, *The millennial kingdom of the franciscans in the New World*, p. 22.

¹³ Elsa Garza Larumbe, “La vida de John Eliot por Cotton Mather”, en *Anuario de Historia*, VIII, p. 177. (La referencia completa se dará en la bibliografía.)

por igual creyeron que las profecías presagiaban el próximo fin de los tiempos y que había que extender el cristianismo a todos los confines del mundo antes de que ese día llegara.

Los primeros colonizadores que desembarcaron en la bahía de Massachusetts estaban imbuidos de estos ideales; se sentían un grupo elegido por la divinidad para efectuar una gloriosa reforma religiosa en el inmenso territorio americano, antes de la segunda venida de Cristo, a la que aguardaban con entusiasmo. John Eliot, los Cotton, los Mayhew, Richard Bourne, Abraham Pierson y otros soldados de Dios, saturados de mística mesiánica, venían a edificar el nuevo Canaán americano. Los “santos visibles” —como se llamaban a sí mismos los dirigentes de la comunidad— habían concertado un pacto con Dios, debido al cual se comprometían a destruir el reino de Satanás sobre las Indias. Una vez logrado el triunfo sobre las fuerzas del maligno, crearían una congregación cristiana que aguardaría lo que San Juan había anunciado en sus predicciones. El “pueblo elegido” había llegado al septentrión del continente para iniciar una cruzada contra los servidores del demonio, representados por los católicos, españoles, franceses e indios.

Uno de los signos relevantes que señalaban los designios del *Apocalipsis* era la prédica del Evangelio a toda la gente de la tierra. Con gran premura, los puritanos quisieron poner en práctica el experimento teocrático, relacionado con el afán de re-crear una edad dorada ya pasada. Una rígida disciplina social y religiosa fue impuesta en las pequeñas comunidades regidas por ellos, parecida a la intolerante Ginebra de Calvino.¹⁴ Aquel que desobedeciera recibiría el castigo del Dios puritano, cuya imagen se apegaba más al Jehová del *Antiguo Testamento*, cruel y vengativo, que al bondadoso Dios evangélico de los católicos. El pacto consistía en una mutua relación de conveniencia en la que Dios daría protección y seguridad para adquirir bienes terrenales a sus hijos electos, a cambio de que éstos alejaran al león (paganismo) de su rebaño. El incumplimiento del pacto, el descuido de las almas disgustaría al señor, quien mandaría un horrible castigo del cielo.¹⁵

El ensayo teocrático se fundamentaba totalmente en los preceptos de *La Biblia*. Todos los evangelizadores eran hombres cultos, la mayoría eran universitarios y verdaderos bibliólatras. Intentaron aplicar a la realidad americana los preceptos contenidos en las Escrituras. Estos clérigos-teólogos habían salido de Inglaterra para evitar la corrupción y practicar libremente la parte positiva de la iglesia reformada. Sin embargo, encontraron que el demonio impedía el éxito de su misión, pues se posesionaba de los indios y acercaba al Anticristo, es decir, a los jesuitas franceses y católicos españoles, a sus establecimientos.

¹⁴ Elsa Garza Larumbe, *Cotton Mahter, New England Puritan*, p. 46.

¹⁵ Elsa Garza Larumbe, “La vida de John Eliot . . .”, pp. 108 y 202.

El ideal de regeneración de los europeos también llegó a los indígenas. En los primeros contactos, la Edad Dorada de los griegos se quiso ver en la realidad americana, y en sus habitantes a un hermoso, fuerte y armonioso Apolo nativo. Un siglo antes de que Barlowe tocara territorio nórdico americano, ya los hispánicos, desde Colón, habían descrito la vida salvaje como la edad áurea y a los indios como el filósofo desnudo de los antiguos.¹⁶

La concepción de Tomás Moro de que el estado de naturaleza era un estado perfecto, de bondad y pureza, no operó en los puritanos. Con excepción de Barlowe durante los primeros contactos, y de Eliot, los evangelizadores en Angloamérica no parecían amar a los corderos indefensos del continente, pues éstos daban muestras de incapacidad para organizarse, para pactar espiritualmente con Dios y para establecer un convenio político-eclesiástico entre sí.¹⁷ Desafortunadamente para el piel roja, la evangelización y la civilización, entendidas por los blancos como progreso, tenían lugar por vía de dicho pacto o contrato bíblico, y desatenderlo significaba la anti-historia: la muerte.

Al ignorar el llamado divino (*calling*), el indio incitaba la cólera del Jehová puritano, quien le mandaba terribles castigos. Las epidemias de 1617 y 1619 de Massachussets hicieron estragos entre los nativos. El capitán John Smith, fundador de Jamestown (Virginia), relató: “Dios ha dejado este continente abierto para nosotros, y ha asesinado a la mayor parte de los habitantes con guerras crueles y enfermedades mortales.”¹⁸ Para el ministro calvinista, Cotton Mather, los indígenas eran “la verdadera escoria de la humanidad que en toda la faz de la tierra encontrarse pueda”.¹⁹ Estas “abyectas creaturas” vivían en tierras ricas en minas, madera y otros recursos, pero su pereza y falta de pericia les impedía aprehender lo que Dios había puesto a su alrededor. El indio se convirtió, pues, en uno de los mayores obstáculos para que el blanco hiciera terrenal su utopía. Estorbaban en la labor civilizadora y en la apropiación de los recursos.²⁰ El rechazo hacia los habitantes del continente, racialmente hablando, fue una de las mayores dificultades para el buen funcionamiento del experimento. Empero, la labor evangélica tenía que intentarse una y otra vez, ya que era un mandato divino vencer al demonio y conquistar almas para el Señor. La Carta Real protegió y aseguró los objetivos de la colonización americana en estos términos:

El fin principal de la colonización es ganar e incitar a los nativos del país a que conozcan y obedezcan al único Dios verdadero, salvador de la humanidad y de

¹⁶ Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, p. 17.

¹⁷ Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 52.

¹⁸ S. F. Cook, *The Indian Population of New England in the 17th Century*, p. 30.

¹⁹ Elsa Garza Larumbe, “La vida de John Eliot . . .”, p. 186.

²⁰ Wilbur R. Jacobs, *El expolio del indio norteamericano*, p. 36.

la fe cristiana y es éste nuestro real propósito, así como la libre profesión de los accionistas.²¹

La tarea de civilizar a los nativos antes de cristianizarlos parecía imposible.²² Pese a las adversidades, bastantes progresos fueron observados. Los Mayhew establecieron temporalmente, en el “Viñedo de Martha”, un verdadero Estado comunitario inspirado en la *Utopía* de Moro. Se estableció un sistema comunista primitivo, con una economía agraria autárquica. En 1651, John Eliot inauguró una asamblea popular indígena en Natick. En este poblado, cada familia poseía un lote de tierra propio y una participación en la parcela y la milpa comunales. Congregaciones de “indios orantes” proliferaron entre los habitantes de Saconet. Increase Mather informó que en Nueva Inglaterra había seis iglesias de indios bautizados y 18 asambleas de catecúmenos; 24 nativos eran predicadores de la Palabra y 4 ministros ingleses transmitían el Evangelio en lengua indígena. Los indios, de ser “bestias salvajes”, habían logrado escalar el peldaño de las congregaciones y empezaban a formar gobiernos civiles.

La iglesia indiana, pilar de la redención, se erigiría sobre la sociedad civil-eclesiástica y significaría para los pieles rojas la única posibilidad de “penetrar de la mano de la religión cristiana en la última etapa de la Historia Universal”.²³

La saga pedagógica que emprendió Eliot fue, igual que el experimento teocrático, un lejano ideal. En los pequeños poblados se seguía el ejemplo del maestro, enseñando a nativos en su propio lenguaje a leer, escribir e interpretar *La Biblia*, condición *sine qua non* para lograr la salvación. Este celo educacional fue un factor decisivo que dio importantes frutos en la Norteamérica ilustrada del siglo XVIII. Cotton Mather se vio envuelto en este torbellino de febril entusiasmo que caracterizó a sus contemporáneos ...

“Dios mío, concédenos que haya escuelas por doquier entre nosotros y que ellos prosperen ... si les faltase educación a las jóvenes almas de la nueva generación sería uno de los más oscuros y tristes presagios posibles.”²⁴

A pesar de los esfuerzos realizados para enseñar el Evangelio, los misioneros observaron que no se podía ver en los indios “nada angelical que favoreciera su labor en pro de su bienestar eterno; entre ellos todo era diabólico”.²⁵ Cuando se les hablaba sobre la resurrección, contestaban a sus pacientes instructores, “eso nunca lo creeré”. Los nativos nunca pudieron alcanzar la santidad visible y la preparación intelectual, re-

²¹ Carta Real de colonización, en Elsa Garza L., “La vida de John Eliot . . .”, p. 186.

²² Larzer Ziff, *Puritanism in America*, p. 170.

²³ Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana . . .*, p. 160.

²⁴ Elsa Garza L., “La vida de John Eliot . . .”, p. 183.

²⁵ *Ibid.*, p. 189.

quisitos esenciales para la salvación. Los logros conseguidos en las congregaciones no impidieron el proceso de creciente división entre ambas razas, hasta el punto de que fracasó el experimento teocrático y, de ese modo, también la evangelización puritana en Norteamérica. La utopía protestante sólo se volvió terrenal para los blancos, para los santos elegidos por el Dios calvinista que mostró con sus designios no querer entre sus adeptos a los desvalidos pieles rojas.

El ideal puritano integracionista de los indios

Los puritanos de la Bahía trabajaban arduamente para implantar su Nueva Jerusalén cuando, sorpresivamente, brotó la disidencia. Roger Williams, en 1635, creía que en las colonias novoiinglesas se actualizaría el reino de Dios sobre la tierra americana; pero la intolerancia absoluta que los “santos visibles” ejercían sobre la congregación, la sed de tierras y la rapacidad de los blancos en detrimento de los indígenas, muchos de los cuales eran confinados en reservaciones o eran aniquilados, previa apropiación de sus tierras, decepcionó a éste y a muchos filántropos, que fueron acusados de herejía.

Williams defendía la total libertad de conciencia y mostraba sincera simpatía por los indios, a quienes trataba de redimir mostrando a sus compatriotas los ejemplos logrados en el terreno del progreso y la civilidad. Lo más curioso del caso, si no es que también lo más paradójico, es que, dentro de una comunidad tan cerrada e intolerante como la de Plymouth, apareciera un ministro liberal y heterodoxo, que incluso defendió el derecho de los pieles rojas sobre sus tierras y pugnó por un método persuasivo de evangelización semejante al plan católico las-casiano.

Williams estaba empapado de una buena dosis de lectura referente a la experiencia catequizadora del fraile sevillano, y, por tanto, no es de extrañar que el ideal de dar un trato manso y amable a los nativos, el celo de adoctrinarlos por medio de razones convincentes y métodos persuasivos en vez de hacerlo con la espada, y la necesidad de enseñar a los indios el camino de la salvación sean semejantes a los del dominico.

El fundador de Providence (Rhode Island) reconoció la libertad de conciencia e igualdad del indígena y del europeo y respetó sus formas de organización comunitaria, lo cual le acarreó el escándalo y la crítica por parte de los clérigos y seglares de la Nueva Inglaterra, quienes se hallaban mucho más preocupados por edificar su Israel Americano con base en el Pacto Bíblico y de borrar la disidencia por la fuerza de las armas, si esto se requería.

No se puede rechazar —aseguró Williams— que sus gobiernos terrenales y civiles no sean tan auténticos y legales como cualesquiera otras formas de

gobierno en el mundo [. . .] podríamos decir en conclusión que los indios tienen que ser juzgados con su conciencia indígena y americana, porque de otra conciencia, salvo ésta, no se puede pensar que posean.²⁶

La utopía de Williams, al igual que la del padre Las Casas, defendió la humanidad del indio y atacó la servidumbre a la que el hombre blanco lo arrojaba. Ambos coincidieron en el carácter utópico de las fundaciones, la Vera Paz y Providence, y en el objetivo de las mismas: la libertad del hombre.

Curiosamente, la analogía entre estas dos extraordinarias figuras puede verse también en la disputa filosófica que ambos sostuvieron con sus adversarios en cuanto a la naturaleza racional del hombre americano. El enconado diálogo sostenido entre Juan Ginés de Sepúlveda y Las Casas se repitió —guardando la debida proporción— en la polémica que sostuvo Roger Williams con el pastor de almas y santo puritano John Cotton (1644-1647), este último defensor implacable de la idea de dar a los paganos el amor de Cristo a cambio de sus tierras, o, dicho de otra manera, de “sembrar espiritualidades y cosechar temporalidades”.²⁷

William Penn, fundador de Filadelfia en 1682, representó otro sueño de convivencia feliz y pacífica entre las dos razas, al que llamó “el santo experimento”. Éste consistió en dotar a las tribus indígenas de tierras y en darles un trato amoroso; se intentó organizarlos e inculcarles principios cristianos, mecanismos que, desafortunadamente, sólo se aplicaron en vida de su creador. El “santo experimento” —que planteaba, verbigracia, la posibilidad de coexistir bajo relaciones amistosas o paternalistas— se esfumó y cedió paso a la incompreensión y al exterminio sistemático.

Durante la revolución de 1688, llegaron al Nuevo Mundo grupos radicales del puritanismo, como los “hombres de la quinta monarquía”, inconformes con el orden imperante en Europa, que se inspiraban en ideas e imágenes apocalíptico-milenaristas para construir un sistema nuevo fundamentado en la “justicia”.²⁸ Esta derivación protestante presagió la llegada de tiempos terribles, la eliminación de viejas estructuras, la renovación de los gobiernos y el retorno a la Edad Dorada, lo que motivó su persecución y destierro de Inglaterra. El carácter rebelde e intolerante de estos grupos que soñaban con una revolución (en el sentido de innovación propio de las utopías) del Estado y la Iglesia los hacía peligrosos para el *status quo* de la sociedad cromwelliana. Los independentistas, cuáqueros, anabaptistas, igualitarios y los hombres de la Quinta Monarquía zarparon al nuevo continente con la esperanza de implantar los sistemas deseados. Simplemente el querer construir un mundo totalmente ajeno a Europa era, en sí, una utopía.

²⁶ Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana . . .*, p. 97.

²⁷ *Ibid.*, pp. 66, 99 y 100. *Idem*, *Imagología . . .*, véase capítulo II.

²⁸ M. J. Lasky, *op. cit.*, p. 337.

Fracasos y nuevos intentos

Al fallar los modelos que el europeo quiso implantar en su Canaán americano, se recurrió, en 1710, al programa de britanización total de las tribus indígenas. Se trató de inculcarles el idioma inglés y su forma de vida; mas el piel roja mostró siempre mala disposición para abrazar de lleno las condiciones individualizadoras y mercantilistas de los blancos, quienes se guiaban solamente por el utilitarismo capitalista.

“El Gran Despertar”, movimiento religioso del siglo XVIII, provocó un resurgimiento en la actividad misionera. Se formaron congregaciones y se intentó de nueva cuenta educar a los indios en latín, griego, hebreo, retórica, etc. El énfasis que Jonathan Edward puso en el amor divino y en la “luz interior” revelada por Dios a cada una de sus creaturas, aunado a la corriente ilustrada del amor platónico, entusiasmó a los misioneros. Desafortunadamente para los nativos, la renovación evangelizadora no fructificó; pero fue un factor de vital trascendencia que, en parte, motivó el surgimiento de la utopía “secularizada” —valga la expresión—, civil y política, que le siguió años después. Los ideales de democracia, de pueblo elegido poseedor de un “destino manifiesto”, el afán de señalar a Europa el ejemplo de los derechos humanos llevados a la práctica y otros modelos cuyas raíces podemos encontrar en las primicias de la colonización anglopuritana, empezaron como una utopía.

En 1783, el “Tratado de París” marcó el inicio de la expansión al oeste americano. Allí resurgió el viejo ideal de dar a los oprimidos de todos los países, a los aventureros, al hombre de empresa, una nueva oportunidad para “inventar” una sociedad original en un terreno virgen y pródigo. El indio, naturalmente, estuvo excluido de este proyecto expansionista, pues había demostrado que desechaba sistemáticamente la ayuda del blanco y los recursos que Dios ponía a su merced.

A pesar de que algunas tribus lograron sedentarizarse (Creek, Cheroquíes, Chiksaw, Seminola y Chotaw), los Estados Unidos no aceptaron ni defendieron los intereses de los conversos; antes bien les quitaron sus tierras y los arrojaron a la destrucción étnica.

La dramática súplica que el 29 de diciembre de 1835 presentaron al Congreso los Cheroquíes amenazados de expulsión es un ejemplo de que el hombre blanco, de rancios prejuicios raciales heredados históricamente, jamás incorporaría a estos “seres inferiores” a su sociedad individualizadora y a su cultura materialista.

En verdad leemos en el documento nuestra causa es la misma causa vuestra. Es la causa de la libertad y de la justicia. Se basa en vuestros propios principios, los cuales hemos aprendido de vosotros mismos; porque nosotros nos gloriamos con considerar vuestro Washington y a vuestro Jefferson como nuestros grandes maestros [. . .] hemos practicado sus preceptos con éxito y el

resultado es evidente. La tosquedad del bosque ha hecho lugar a viviendas confortables y campos cultivados [. . .] la cultura intelectual, los hábitos industriales y los gozos de la vida doméstica han reemplazado a la rudeza del estado salvaje. Hemos aprendido también vuestra religión. Hemos leído vuestros libros sagrados. Cientos de nuestras gentes han abrazado sus doctrinas, practicado las virtudes que ellos enseñan y fomentado las esperanzas que ellos despiertan[. . .] Nosotros hablamos a los representantes de una nación cristiana; a los amigos de la justicia, a los protectores de los oprimidos, y nuestras esperanzas reviven y nuestras perspectivas se abristan cuando nos damos a meditar. De vuestra sentencia está suspendido nuestro destino [. . .] En vuestra benevolencia, en vuestra humanidad, en vuestra compasión y en vuestra buena voluntad están depositadas nuestras esperanzas.²⁹

Vanos fueron los esfuerzos de los indios a lo largo de la historia colonial y norteamericana para incorporarse al plan civilizador de los blancos. La complicada teología predestinatoria y selectiva del calvinismo imposibilitó la utopía teocrática. La conceptualización anglopuritana fue preconcebida y excluyente, se fundamentó en los supuestos de la dogmática calvinista de vocación, éxito visible en las labores intramundanas, en la idea negativa del hombre y en la predestinación absoluta.³⁰

James Fenimore Cooper (1789-1851), el más grande novelista norteamericano, proyecta con rigor este *decretum horribile*, mediante el cual “el que ha de salvarse, se salvará, y el predestinado al infierno se condenará”. Ésta era “la verdadera doctrina, consoladora y tranquilizadora para el verdadero creyente”,³¹ tan incomprensible cuanto impenetrable para la razón humana que no alcanzaba a entender los designios ocultos de la Providencia.

En Cooper, convergen estas aspiraciones religiosas, que le impiden sacudirse del todo la idea preconcebida del salvajismo del indio, propia de la imagen opuesta, blanca y civilizada. Por ello *El último Mohicano* está saturado de representaciones del indígena en las que se combinan la piedad y la censura, el salvajismo y la civilización, la filantropía y la destrucción, la culpabilidad y el odio. Cooper presenta al piel roja norteamericano como “una preciosa reliquia de cincel de la antigua Grecia a la que por milagro se le ha dado vida. . . completo ejemplar, modelo de noble perfección humana”, pero también lo muestra como un ente cuya “rojiza piel aumentaba su salvaje y repulsivo aspecto [. . .] sólo sus ojos como brillantes estrellas entre oscuras nubes fulguraban con el fuego de su natural salvajismo”.³²

²⁹ Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana . . .*, p. 293

³⁰ Para Calvino, el hombre era “como perro vuelto al vómito, que se alimenta de sus propias heces, de sus propios pecados”; en Juan A. Ortega y Medina, *Destino Manifiesto*, p. 86. *Idem*, J. Calvino, *Institucion religiosa*, Madrid, Imprenta José López Cuesta, 1858.

³¹ James Fenimore Cooper, *El último Mohicano*, p. 98.

³² *Ibid*, pp. 44 y 13.

Empero, en nuestro romántico novelista también encontramos una o varias utopías. Si bien es cierto que en este drama literario el indio quedó excluido de la historia colonizadora del Oeste, tuvo acomodo en el “más allá”, “aunque la piel nuestra —expresa el autor en boca del personaje— no sea del mismo color y nuestras cualidades un tanto diferentes”;³³ es decir, tuvo la posibilidad de salvación a pesar de que su destino no se encontrara en el plano terrenal inmediato al de los blancos “civilizados”. De modo paradójico, Cooper no condena trascendentalmente al poblador de los bosques y las praderas de Norteamérica; sin embargo, para mejor entender lo que nos quiso decir el poeta, bastará con que añadamos lo que dejó nuestro novelista en boca de uno de sus personajes, el anciano Munro: “El Ser a quien todos adoramos bajo diferentes nombres les premiará su obra de misericordia, y la hora de reunirnos todos a su lado no está lejana [. . .] allí nos encontraremos, sin distinción de sexo, categoría ni color.”³⁴

El ideal, sin embargo, era un tanto cuanto cómodo, pues no hacía obligatoria la necesaria integración histórica del indio en la civilización protestante *hic et nunc* y, de esta manera, negaba la posibilidad a éste de formar parte constitutiva, auténtica y legítima del pasado norteamericano.

En el siglo XIX, esa herencia protestante que desde fines del siglo XVI formó el espíritu destructor, antiindio, aún impedía, y lo haría de forma permanente, la convivencia, no sólo entre blancos e indios, sino, de manera extensiva, entre aquéllos y los pueblos iberoamericanos.

En suma, Jehová, la naturaleza y el progreso contribuyeron a la exclusión de los pueblos no protestantes de la utopía inglesa y norteamericana. Para los victoriosos electos, hombres modernos, reformados y emprendedores, América se abría en su totalidad, se ofrecía a sí misma como el lugar idóneo para implantar un nuevo orden social, económico, político y cultural. Seguiría siendo considerada por muchas generaciones como la utópica “tierra prometida”.

Conclusiones

Juan A. Ortega y Medina comentó que la utopía americana no se ha de entender como una, sino como dos: la católica y la protestante.³⁵ El continente fue el escenario de la pugna entre ambos credos en todos los niveles. Para ellos, la utopía consistió en crear “el más glorioso edificio del Monte Sión en un baldío”,³⁶ y ambos proyectaron sobre América el ideal de la edad dorada, herencia clásica y medieval, ejemplificada ahora en la Iglesia Indiana.

³³ *Ibid.*, p. 256.

³⁴ *Ibid.*, p. 283.

³⁵ Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana . . .*, p. 214.

³⁶ *Ibid.*, p. 212.

No se trata ahora de medir comparativamente cuál de los dos, el católico o el protestante, realizó mejor sus experimentos y en qué medida fracasó o triunfó para la posteridad. Si bien es cierto que los esfuerzos hispánicos lograron incorporar al indio espiritual y materialmente a la cultura cristiana occidental (el mestizaje y el sincretismo lo muestran), los puritanos llevaron a cabo otro tipo de éxitos, sobre todo en el plano económico y político, particularmente visibles en las prósperas 13 colonias angloamericanas de la etapa preindependiente.

El proyecto inglés se llevó a cabo imaginando que en la tierra virgen de Norteamérica comenzaría una nueva era en la Historia y todo lo que se hallaba detrás en el tiempo constituía una reliquia del pasado. Los ideales filantrópicos, defendidos por el experimento teocrático que duró más de un siglo, fracasaron en el norte del continente debido a las características especiales de la teología y del culto calvinista y al egoísmo de los colonos, interesados sólo en el éxito personal o individual intramundano. También tuvo que ver el tipo de organización eclesiástica que respaldó la obra espiritual y la material; no se contó con un orden político protector semejante al Estado-Iglesia español, ni con una jerarquía sacerdotal protectora, sino con ministros aislados. A pesar del descalabro que significó el fracaso del ideal utópico evangelizador por crear una iglesia autóctona, fue loable la persistente labor de los Eliot, los Mayhew, los Cotton, los Edwards y otros misioneros, que intentaron construir un mundo justo, humanitario y universalmente cristiano para todos los pobladores de América del Norte.

Las múltiples utopías protestantes angloamericanas que se configuraron en el siglo XVI tuvieron diversos alcances. Con el éxito del “Gran Despertar”, comenzaba el llamado “milenio norteamericano” que culminaría con la Revolución de Independencia en 1776. Poco antes de la emancipación política del yugo británico, se creía que la colonización inglesa había sido providencialmente deseada para libertar a todos los habitantes del planeta. La unidad espiritual de Jonathan Edwards fue el antecedente de la unidad política de Jefferson; el concepto de libertad de conciencia por la que pugnaron Roger Williams y Anne Hutchinson, así como el proyecto regenerador de los pueblos “menos aptos” o “más débiles”, fue llevado posteriormente al terreno político.³⁷

La utopía puritana heredó a los hombres del siglo XVIII esas aspiraciones de construir un mundo mejor. John Adams hizo suyo este espíritu idealista y lo transmitió en una carta a Thomas Jefferson: “Nuestra acendrada, virtuosa y en extremo briosa república vivirá siempre, regirá al mundo e introducirá la perfección del hombre.”³⁸ La pretensión

³⁷ *Ibid*, p. 211, *Idem*, *Destino Manifiesto*, p. 129.

³⁸ Juan A. Ortega y Medina, *Destino Manifiesto*, p. 144.

de Adams fue la misma que animó a los recién nacidos Estados Unidos de América a llevar a la práctica la Nueva Sión soñada por los clérigos misioneros, pero ya no en el terreno teológico, sino en el social, económico y político.

BIBLIOGRAFÍA

- BACON, Francis. "La Nueva Atlántida", en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1941, p. 290.
- BEER, Max. *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*. 4 vols. México, A. P. Márquez Editor, 1940.
- COOK, S. F. *The Indian Population of New England in the 17th Century*, University of California Press, 1976.
- FENIMORE COOPER, James. *El último Mohicano*, Madrid, Espasa Calpe, 1968 (Colección Austral, núm. 1409).
- GARZA LARUMBE, Elsa. *Cotton Mather, New England Puritan*, Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1962.
- , "La vida de John Eliot por Cotton Mather", en *Anuario de Historia*, VIII, México, UNAM, 1976, p. 177.
- JACOBS, WILBUR. *El expolio del indio norteamericano*, Madrid, Alianza, 1972.
- LASKY, M. J. "Utopia and revolution", en *Anuario de Historia*, IX, México, UNAM, 1977, p. 332.
- MORO, Tomás. *Utopía*, México, Porrúa, 1981 (Sepan Cuántos, núm. 282).
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A. *El conflicto angloespañol por el dominio oceánico*, México, UNAM, 1981.
- , *Destino Manifiesto*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972 (Septentanas, núm. 49).
- , *La evangelización puritana en Norteamérica*, México, FCE, 1976.
- , *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1987 (Serie Historia General, núm. 15).
- PHELAN, John L. *The millennial kingdom of the franciscans in the New World*, Berkeley, University of California Press, 1970.
- TUVESON, Ernest Lee. *Millennium and Utopia*, Berkeley, University of California Press, 1949.
- ZIFF, Larzer. *Puritanism in America*, New York, Viking Press, 1973.

UTOPIA Y AMÉRICA LATINA

HORACIO CERUTTI GULDBERG

El ensayo es un ejercicio de pensamiento que mezcla en dosis diversas la erudición y la espontaneidad. La utopía, por su parte, es otro tipo de ejercicio que rebasa los linderos de la filosofía política y penetra en lo literario. Más bien, cabría decir de lo que denominamos *género* utópico, que nace, vive y se reproduce en esa tierra de nadie que yace entre ambos campos disciplinarios. Permítaseme presentar ante ustedes este ensayo utópico que comparte, como se ha dicho, niveles de espontaneidad, erudición, reflexiones filosófico-políticas e intentos de expresión literaria.

Invocación de América

“América antes de ser descubierta fue soñada.” Con estas bellas palabras dejó indicado don Alfonso Reyes lo que bien dio en llamar el *presagio* de América.¹ América fue *vocada*, fue dicha como en una saga antes de ser experimentada. El presagio, el predecirla, fue un modo de condicionar su experiencia. Su ser tuvo que adaptarse al decir previo, el cual a su vez venía determinado por la imaginación propia del llamado a (¿descubrir, inventar, encontrar?)² conquistar con lujo de violencia estas *tierras* (eufemismo no inocente, dedicado a naturalizar la cultura y la historia de los aquí habidos). Esta América invocada desde el imaginario social³ de un mundo que se autoconcebía como el único mundo humano existente (aun cuando no necesariamente posible) entra a la llamada historia

¹ Cfr. Alfonso Reyes, “Presagio de América”, en *Última Tule/Obras completas*, t. XI. FCE, México, 1960.

² Para algunos de los sentidos explorados de estos términos y la polémica todavía abierta sobre el tema amplio a que ellos se refieren, cfr. *Cuadernos Americanos*, nueva época, núm. 2, vol. 2, marzo-abril de 1987. UNAM, México, pp. 185ss; Enrique Dussel, “Del descubrimiento al descubrimiento histórico”, en *Concordia*, núm. 10, Aachen, 1986, pp. 106-109; Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*. CCYDEL, UNAM, México, 1987, 193 pp.; y los artículos recientes de Silvio Zavala y Leopoldo Zea en *Novedades y Excelsior*.

³ Para el término “imaginario social”, cfr. Peter Berger y Thomas Lukmann, *La construcción social de la realidad*, 4a. reimpresión, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

universal como sucederá probablemente con aquel hijo que se rebelará ante el resultado de los dictámenes totalitarios de unos padres que, echando mano de todos los avances deslumbrantes de la ingeniería genética, podrán decidir sobre sus caracteres: ojos, cabello, altura, piel, grado de inteligencia, sexo y hasta modalidad de manifestación de sus afectos. La razón *occidental* moderna no había dado todavía origen a la ingeniería. Eso vendría después de Auschwitz y los experimentos que indicaron la pérdida del horror a los límites del ser humano, de la vida y de la muerte, del poder y de la sumisión.⁴ En el siglo XV, todavía navegando entre las brumas espesas del mundo feudal y de la razón mágica (¿acaso la hemos superado?), el humano pretendidamente por antonomasia se lanzó —impulsado por una máquina productiva, comercial y de intercambio aparentemente implacable— a la conquista y el dominio de todos los espacios. El globo se achicó, las distancias se acortaron y este planeta errante quedó en sus manos (¿o cabría mejor decir entre los engranajes de ese mecanismo incontrolable que signa los *Tiempos modernos* en que el sujeto es tal: sujetado como una tuerca o un tornillo?).⁵ Sin quererlo quizá o sin ser plenamente consciente de su incalculable (para usar terminología moderna) poder de destrucción, inició su obra inexorable: el genocidio, el ecocidio, la explotación inmisericorde, el sometimiento de lo móvil e inmóvil a sus designios. Tal fue la consigna ineluctable. Los resabios feudales elevaron el grito, pero lo pusieron —como siempre ocurre con la moral— en el cielo. El grito en el cielo no logró acabar con el infierno en la tierra.⁶ La resistencia fue la única arma y rellenar con oro derretido a los ambiciosos seres que no son dioses apareció como el único contrasigno de la oposición.⁷ ¿Leyenda negra o excrescencias inocultables (¡el humo y la ceniza de los crematorios no son fáciles de esconder!) de las guerras sucias que tuvieron en la violencia del origen su propia génesis? Génesis no es equivalente a justificación y, si ésta es una cara de la moneda, permítaseme rememorar otras dimensiones poco exploradas. Los caminos por todos los vericuetos de esta América, las miradas ansiosas que violaron todas las virginidades y examinaron lúbricamente todas las inocencias e ingenuidades, establecieron también las sendas perdidas de un deseo que configuró su propio objeto como una proyección incontro-

⁴ Cfr. Leo Sheer, *La sociedad sin amo; ensayo sobre la sociedad de masa*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1980.

⁵ Para las relaciones entre espacio, pensamiento y los actuales intentos de conquista del espacio interestelar, cfr. Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia*, Equinoccio Editorial de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1983, 179 pp.

⁶ Cfr. tesis de doctorado de Joaquín Sánchez McGrégor, *Vocación de América*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1988, mecanoescrito.

⁷ “El cacique jibaro Quirruaba, que dirigió la destrucción de Logroño en 1599, dio muerte al gobernador español de la ciudad, haciéndole vertir oro derretido por la boca y diciéndole que querían ver si alguna vez se saciaba de oro”. Arturo Roig, “Momentos y corrientes del pensamiento utópico en el Ecuador”, en *Latinoamérica*, vol. 14, UNAM, México, 1981, p. 55.

lable del inconsciente. La amada fue tal como debía ser en la imagen, aunque para asemejarla al ideal fuera necesaria toda la violencia de este mundo y secar su espontaneidad: convertir —por amor quizá— a la amada en yermo. Este yermo para el otro conservó, sin duda, no para sí, sino para sus otros, jugos vitales y una fortaleza a toda prueba que brindó la savia para alimentar la esperanza de hijos bastardos, huachos, mestizados, aunque su sangre fuera químicamente pura (¿hay acaso sangres humanas diversas de la humana?; no fueron suficientes los análisis de los campos de concentración para demostrarlo). Sin embargo, el sustrato biocultural estatuyó el destino político-social de estos engendros. América, la invocada, es predestinada, presagiada a ser la madre violada y sus hijos a agotar el papel de vengadores. Pero, ¿es ésta toda la verdad? Los matices ingresan cuando comenzamos a explorar (agresiva y violadoramente, como no puede menos de proceder la razón moderna, que no es sin más equivalente a la razón humana) el inmenso continente fantástico de la utopía, cuya existencia está indivisiblemente ligada al continente histórico “América”.⁸

Vocación utópica

“No hay tal lugar”, traduce genialmente don Francisco de Quevedo y Villegas el neologismo *utopía* de Sir Thomas More. Vivir en función de un lugar y un tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano. No hay historia sin esta dimensión trascendental. Este proyecto anuncia lo todavía no sido, mientras denuncia lo intolerable. Optimismo del deber ser a partir del pesimismo ante un ser que resulta definitivamente insoportable. El ente humano no puede —literalmente— existir a partir sólo de realidades. Es un devorador del futuro y también —como bien lo viera en su momento Oswald de Andrade— de productos culturales y de sujetos culturales otros, ajenos.⁹ Vivir es también en lo imaginario, en lo que todavía no es pero debería ser, en lo que estaría bien, en lo que ojalá fuese, en el mundo ético de la solidaridad, el amor, el hedonismo, el erotismo, la abundancia de lo suficiente para todos, la posibilidad de desarrollar capacidades propias y ajenas. La oportunidad de descubrir todo lo que el hombre tiene como fuerza de su creatividad. ¿Cómo ser sin tomar en cuenta anticipatoriamente lo que todavía no es pero se desea y vislumbra? Lo que se vislumbra, aunque todavía no alumbre, es la

⁸ Cfr. Fernando Ainsa, “Notas para un estudio de la función de la utopía en la historia de América Latina”, en: *Latinoamérica*, vol. 16, UNAM, México, 1983, pp. 93-114; Isaac J. Pardo, *Fuegos bajo el agua: la invención de utopía*, Fundación La Casa de Bello, Caracas, 1983, 802 pp.

⁹ Oswald de Andrade, *Do Pau Brasil à antropofagia e às Utopias*, en *Obras completas*, 2a. ed., vol. VI, Civilizacao Brasileira, Río de Janeiro, 1978.

virtualidad, el amplio ámbito de lo potencial, de lo embrionario y germinal. Lo difícil es mantener en el aire esta esperanza contra toda esperanza. Cuando todo obstaculiza el cumplimiento de estas demandas profundas, ¿cómo continuar? Muchas veces — así lo atestigua la historia— la humanidad se ha visto enfrentada a encrucijadas de este calibre. Pero también ha sabido engendrar (¿descubrir, inventar, encontrar?) asideros muy palpables para sus más caros anhelos. La utopía tuvo, tiene, siempre tendrá un *topos*. A partir de él se estriban y efectúan múltiples saltos. Cuando el *topos* se agota cambia a un nuevo tópico y la historia de la utopía sigue adelante como una especie de sombra compensatoria que acompaña a la historia, o sea, el devenir humano de estos seres que vamos siendo.¹⁰

Topos americano o la utopía sobre América

El anhelo europeo de un cambio restaurador necesitaba aterrizar. La zona elegida fue —a juzgar por las sospechas de don Jesús Silva Herzog, confirmadas por Ezequiel Martínez Estrada a partir de las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir— ubicada en el Caribe.¹¹ Los caníbales —en la visión luciferina alentada al mismo tiempo por la mentalidad conquistadora— son metamorfosados beatíficamente en utopianos (¿variante o antecedente del buen salvaje?), merced a la ingenua ironía del santo canciller de Inglaterra. La utopía como género podrá surgir en el Renacimiento europeo a partir de la difusión y las relecturas del acontecimiento americano. Pero este papel, indudablemente valioso, de constituir el *topos* que haría factible la realización de utopías ajenas implicó también el sino trágico de ingresar en la historia del género utópico (de seguro no equivalente a la de la utopía como tal) bajo el signo de la pasividad. Como objeto paciente de la actividad europea, América constituye el ámbito en que se intentarán experiencias de concreción de las utopías.¹² Nada más lejos de la realidad del tema utópico que la irrealizabilidad. Ésta no es más que su máscara para camuflar las intenciones auténticas. Se es utopista por exceso de realismo y no por ingenuidad. Los hiperrealistas del Viejo Mundo condenan a América a constituirse en el *topos* de utopías ajenas. América fue reducida al objeto de un telurismo, esta vez sí absolutamente *geográfico*.

¹⁰ Cfr. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, y Herbert Marcuse, *El fin de la utopía*, ediciones múltiples en varias lenguas.

¹¹ Cfr. Jesús Silva Herzog, "Las utopías del Renacimiento", en *Antología: conferencias, ensayos y discursos*, UNAM, México, 1981, pp. 53-79; y Ezequiel Martínez Estrada, "El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba", en *Cuadernos Americanos*, México, año XXII, vol. 127, núm. 2, marzo-abril de 1963, pp. 89-122.

¹² Cfr. mi estudio "América en las utopías del Renacimiento", en varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, pp. 53-91.

Metanoia

Este telurismo geográfico, para distinguirlo del cultural (aunque este último no deja de constituir una *contradictio in terminis*), no es tampoco la verdad de América. Siempre fueron, los supuestos *homúnculos* o quienes ocuparon su lugar en el último nivel social de estas sociedades colonizadas, reacios a aceptar dócilmente las imposiciones. Por ello, el aparato cultural imperial se puso en marcha para producir dos fenómenos igualmente coercitivos: el lavado de cerebro y la transfusión de sangre. La *metanoia* pretendió hacer del *nous* propio una reiteración de lo ya concebido por otros. Al mismo tiempo, intentó convencer, persuadir, acerca de la incapacidad congénita de razonar que afectaba a los supuestos homúnculos. Desde el comienzo los debates se centraron en torno al problema de la capacidad racional, intelectual del paciente (¿descubierto, inventado, encontrado?). Dadas así las cosas, no pocos se convencieron de su entidad homúncula y renunciaron lisa y llanamente a pensar. Por cierto, esta renuncia apareció en casos excepcionales recubierta de maquillajes académicos muy consumados. El riesgo de este maquillaje, acertada pero tardíamente advertido por Antonio Caso, recibió de este autor, a partir de sus lecturas de Jules de Gaultier, el nombre de *bovarismo*, entendido como la “facultad de concebirse distinto de como se es”. Este *bovarismo*, mal de época, aunque visto *consoladoramente* por Caso-Gaultier, implica que: “Todos podríamos vencer si lo que soñáramos no fuera infecundo o quimérico. Los pueblos, como los individuos, también son *bovaristas*. A veces piensan que son diversos de como son en realidad”. Vale decir, el *bovarismo* es otro nombre para un impulso utópico que puede significar mera evasión o programa movilizador. Lenin ya había señalado que lo grave no es tener sueños, lo grave es no trabajar sistemáticamente para realizarlos.¹³ Este *bovarismo* como evasión deja desprotegida la capacidad propia de diagnosticar y modificar el entorno. Incapacidad de pensar lo propio que incluye la desvalorización de las propias tradiciones de pensamiento. Así como se *piensa* imitando, se concluye que nunca se pensó y siempre se repitió. ¿Para qué estudiar entonces las propias tradiciones, si son nopensamiento? Mejor ignorarlas lisa y llanamente. Un ejemplo portentoso lo constituye hoy la angustiada recepción, pretendidamente crítica, de la invasión *posmoderna*, la cual sólo acierta a repetir malamente lo que Caso ya indicó en la década de los 20. Ahora se repite la idea sin saber quién la enunció, cómo, por qué y en qué contextos. Sin embargo, conocer estos detalles ayuda a ubicar ideológicamente la supuesta *crítica* contemporánea latinoamericana a la posmodernidad. No hemos dejado de profesar alguna doctrina imperfectamente para que ya nos llegue la moda de otra que se impone y superpone a la

¹³ Lenin, *¿Qué hacer?*, múltiples ediciones.

anterior en una forma que atestigua lo que hoy algunos denominan sin mucha precisión imperialismo cultural.¹⁴ En 1923, Caso lo enunció, en contra del socialismo, con estos términos:

¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante!. . . Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas, imperfectamente realizadas en parte y, a pesar de ello, urgentes todas para la conciencia colectiva; todas enérgicas y dinámicas. Porque estas diversas teorías sociales no nacieron de las entrañas de la patria, sino que proceden de la evolución de la conciencia europea y han irradiado de ahí hasta nosotros.¹⁵

Hay dos dimensiones que se deben consignar. Por una parte, el rechazo conservador a tesis que en verdad se imponen porque canalizan de un modo u otro demandas sociales concretas, además de que la historia de la recepción de esas tesis rebate la hipótesis de la imposición lisa y llana. Pero, en segundo lugar, como ese trabajo ahora sí de verdad crítico no está efectuado y además se desprecia, lo único que queda es afirmar la necesidad de evitar la imitación estéril para propiciar tesis que surjan de las entrañas de nuestra cultura, por compleja que aparezca su hibridez. Nuestro *bovarismo*, en variante malinchista, lamentablemente se ha impuesto en el nivel de conciencia sobre la variante de los forjadores de sueños. Nos impide ser algo más que el eco de ajenas vidas y nuestra vida académica híbrida y ambigua como el ajolote no nos deja expresar y estimular la necesaria creación de un pensamiento adaptado y pertinente a necesidades y demandas propias.¹⁶ Intereses ajenos deforman el ejercicio mental y lo que sale a la luz como erudición academicista suele ser —ya Augusto Salazar Bondy lo denunció en su hora— la quintaesencia de la dependencia con dominación.¹⁷

Extrapolaciones

Una modalidad neutralizadora de la fuerza de transformación utópica que suele interponerse con frecuencia en el intento de realizar añorados sue-

¹⁴ Para recepción de la posmodernidad en América Latina se puede ver, por ejemplo, la revista *David y Goliath*, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, dedicada al tema "Identidad latinoamericana, premodernidad, modernidad y posmodernidad o . . . ¿le queda chico el corsé a la gorda?", Buenos Aires, año XVII, núm. 52, septiembre de 1987.

¹⁵ Antonio Caso, *Obras completas*, t. IX. UNAM, México, 1976, pp. 22 y ss.

¹⁶ El simbolismo del ajolote es propuesto, en un sugerente texto, por Roger Bartra, *La jaula de la melancolía / Identidad y metamorfosis del Mexicano*, 2a. ed., Grijalbo, México, 1987, 271 pp.

¹⁷ Augusto Salazar Bondy, *Bartolomé o de la dominación*, Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1974, 95 pp.; *Entre Escila y Caribdis*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1973.

ños es la extrapolación.¹⁸ Ésta consiste en proyectar al futuro como ideal deseable lo ya experimentado. Con esto la imaginación queda bloqueada y el futuro es simplemente la reiteración, en el mejor de los casos, de lo malo conocido. Entre nosotros el problema de la extrapolación se presenta sumamente agravado como riesgo de todo *antiutopizar*. Porque no proyectamos como modelo futuro lo ya sido por nosotros, sino que mediante este procedimiento, en el que somos expertos, de lo que bien podríamos denominar un *bovarismo* futurista, nos concebimos en el futuro distintos de como fuimos en el pasado, y los modelos de futuro son tomados de realidades completamente ajenas. Así Sarmiento, por ejemplo, soñaba en el siglo pasado con que Argentina se constituyera en los Estados Unidos de la América del Sur.¹⁹ Francia, los Estados Unidos, Suecia, China, la Unión Soviética, Cuba o Vietnam, ahora quizá Japón para algunos y Nicaragua para otros, son nuestros modelos. No lo que hicieron para llegar a ser lo que son —y no abro juicios de valor al respecto—, sino el resultado traspuesto en foma lisa y llana. Este uso negativo de los modelos ha sido siempre denunciado fuertemente por Leopoldo Zea.²⁰ Los modelos se convierten así, más que en un estímulo para la creatividad propia, en un obstáculo para la imaginación, e impiden que el futuro llegue a ser siquiera una tentación.²¹ El futuro es así sólo tedio. Ya sabemos a dónde vamos y, mientras esta aparente certeza nos brinda seguridad, por otro lado nos invade el tedio que lleva a bostezar y paraliza. ¡Para qué esforzarse tanto si repetiremos también deficiencias y carencias junto con logros desmesurados e inadecuados, fuera de canon en nuestra realidad! Todo parte, creo, de un desprecio profundamente arraigado a nuestra cotidianidad.²² Por ello tuvieron tanta sabiduría las palabras de Fidel Castro al triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua. Aclaró Fidel que se equivocaban quienes pretendían que la revolución buscaba una nueva Cuba; de lo que se trataba era y es de construir una nueva Nicaragua. No han faltado tampoco los que a más de trasplantar modelos han propuesto cambiar a los sujetos encargados de encarnarlos. La divisa alberdiana decimonónica de “gobernar es poblar” podía encubrir así el etnocidio más descarado.

En este contexto de consideraciones conserva plena vigencia para nosotros la magna utopía, como la designara Arturo Roig, bolivariana.²³

¹⁸ Hay que recordar aquí el nombre de Bertrand de Jouvenel y sus estudios sobre prospectiva política.

¹⁹ *Argirópolis* (1850).

²⁰ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza, México, 1976, 358 pp.

²¹ Tomás Borge, *Los primeros pasos / La revolución popular sandinista*, Siglo XXI, México, 1981.

²² La importancia de la cotidianidad para una filosofía latinoamericana es subrayada por Arturo Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

²³ *Cfr.* Arturo Roig, “La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras

El proyecto confederal de Simón Bolívar tiene vigencia, porque fue pensado desde nuestras entrañas y en el espejo de nuestros agresores. No fue un invento desmesurado de un ambicioso político, ni tampoco un delirio del profeta insomne. Fue una propuesta de máximo realismo, la cual implicaba una ética domesticadora de la *realpolitik*. No fue entendido así en su tiempo. Desde el sur y desde el norte fue agredido y boicoteado el proyecto anfictiónico de Panamá.²⁴ Pero los estados desunidos de Nuestra América saben que la unión hace la fuerza. La integración latinoamericana se dará con los dirigentes a la cabeza o costará la cabeza de éstos. Porque estas élites cipayas de las que se alimentan muchos de los niveles oficiales de decisión no podrán menos que ser rebasadas a la hora de las grandes realizaciones. Como creía a pie juntillas en momentos de delicadas negociaciones el general Omar Torrijos, hay que contar con el trabajo callado de la historia a favor del magno proyecto de transformación.²⁵ Lo interesante es destacar que este magno proyecto de transformación no surge de un *bovarismo* de evasión o del desconocimiento de lo que se es, sino al contrario, de un hiperrealismo que anhela la transformación. Así el impulso utópico, el anhelo del horizonte siempre deseado, lejos de ser una fuga, es el preludio de la obra de arte más grande que el humano pueda efectuar: la transformación de su propia existencia, y esta transformación es posible porque la existencia no es ineluctable ni se le da efectuada; es un *in fieri* preñado de potencialidades.

Maldiciones calibanescas o de cómo vencer el malinchismo

Malinche aprende la lengua del conquistador para mejor servirlo, traicionando a sus hermanos. Calibán, el personaje de *La tempestad* de Shakespeare, reelaborado largamente por la tradición latinoamericanista, aprende la lengua del amo para maldecirlo. Lo maldice no sólo porque lo dice mal, como todo bárbaro que balbucea la lengua dominante, sino porque al decirlo mal la víctima dice bien al victimario; lo juzga ética, política y antropológicamente. Al comprender la lógica del maldecir se comprende la lógica del bien decir, de la neolengua del colonizado que rompe sus cadenas. Esta lengua no tiene la pureza de las

formulaciones de una utopía para sí”, en *Revista de Historia de las Ideas*, segunda época, núm. 3, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1982, pp. 53-68.

²⁴ Cfr. Miguel Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre de las dificultades*, Casa de las Américas, La Habana, 1977; Francisco Pividal Padrón, *Bolívar: pensamiento precursor del antiimperialismo*, Casa de las Américas, La Habana, 1977; Gustavo Vargas Martínez, *Bolívar y Marx / Otro debate sobre la ideología del libertador*, Domés, México, 1984; y *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la Patria Grande*, Domés, México, 1985.

²⁵ Cfr. José de Jesús Martínez, *Mi general Torrijos*, Presencia Latinoamericana, México, 1988, 274 pp.

academias, sino la intolerancia y la certeza de quien sufre. El sufrimiento brinda, a veces, lucidez.²⁶

Malinche no es nuestro destino irrevocable, aunque es un riesgo permanentemente latente de la inteligencia. Cuando los medios masivos de comunicación, en especial la televisión, se han convertido en el opio de los pueblos, se hace necesaria una fuerte reacción ideológica combativa a favor de la resistencia y por el crecimiento de modos de mirar la realidad que la constituyen. Esa constitución interpretativa de la realidad se ha arrebatado también, se ha pirateado también a los sujetos sujetados que comparten situaciones de dependencia con dominación casi integral. Por ello, el esfuerzo por construir la *propia* interpretación de la *propia* realidad es decisivo. De él depende cualquier movimiento de transformación de esa misma realidad intolerable. Es que no solamente se vende la presunta medicina y la mendaz terapia; se intenta vender el diagnóstico. Entonces el círculo de la dominación se cierra y se hace casi perfecto: el dominado trabaja con todas sus potencialidades para reproducir la dominación y, por momentos, ¡hasta le gusta!

Una de las grandes preocupaciones de las tradiciones latinoamericanistas de pensamiento ha sido y es no repetir acríticamente lo que viene ya acuñado como explicación de la realidad y se nos presenta como mercancía de importación.²⁷

Fe, etnias y vida cotidiana: confianza, integración, identificación

La historia de la resistencia ha sido larga entre nosotros. Lo curioso no es la destrucción, lo curioso es que todavía algo subsista. De donde viene a cuento afirmar la necesidad de respetar celosamente aquellos elementos que han servido como instrumentos de la sobrevivencia. Entre ellos, señaladamente, ciertas formas aculturadas de la fe cristiana que se han articulado para brindar confianza a comunidades agredidas, en no pocos casos hasta por la *fe* oficialmente dispensada por la institución eclesial jerárquica.²⁸ El *Che* Guevara advirtió con toda precisión que estábamos en un subcontinente cristiano, que el dato de la *fe* es un dato cultural de importancia relevante para la reflexión y la práctica políticas. Por ello creyó en la invencibilidad de una revolución que tuviera detrás la decisión

²⁶ Cfr. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978; Roberto Fernández Retamar, *Calibán / Apuntes sobre la cultura en Nuestra América*, 2a. ed., Diógenes, México; 1974; Arturo Roig, *Teoría y crítica... op. cit.*; Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.

²⁷ Éste ha sido uno de los grandes méritos de la tradición de la historia de las ideas y del historicismo latinoamericano encabezados por Leopoldo Zea desde los años 40.

²⁸ Cfr. Raúl Vidales, "La insurgencia de las etnias", en *Prometeo*, Universidad de Guadalajara, año 1, núm. 3, Guadalajara, mayo-agosto de 1985, pp. 20-32.

cristiana de hacerla. No era oportunismo, sino las bases mismas de lo que hoy es una posible y deseable, aunque sumamente compleja, alianza estratégica.

También y correlacionadamente ciertas etnias han logrado sobrevivir en medio de innumerables agresiones. La solidaridad étnica ha creado condiciones de integración y resistencia. Ahora asistimos, especialmente en Centroamérica, a la complementación de esos lazos de solidaridad étnica con lazos de solidaridad de clase, lo cual facilita la incorporación de proyectos de resistencia a proyectos de transformación, de lucha por el socialismo.²⁹

La vida cotidiana reitera gestos y rituales que permiten la identificación. Hasta de la comida es necesario hacer una trinchera para garantizar un mínimo de espacio a la reproducción de una identidad propia. ¿Es esto negarse a la universalización? De ninguna manera. Sólo siendo alguien es posible aportar a una historia común. Es ese ser alguien lo que se está socavando minuto a minuto. “Deje de serlo, sea como los demás y así se sentirá mejor, y además gozará de todos los adelantos de una tecnología que derrocha confort.” “¿Para qué hacer las cosas difíciles si sólo adaptándose se las puede hacer fáciles?” “No hay que ser primitivo, conviene mimetizarse.” Contra estos clisés se levanta la demanda de una vida cotidiana vivible de conformidad con hábitos propios. Esto quiere decir, espacios, tiempos, ritmos, colores, olores, sabores, afectos, sonidos, etcétera, familiares, acogedores, partes del nicho ecológico indispensable.

Símbolo, metáfora, imaginario social

Hay una objeción de fondo y quizá también de principio, la cual salta a la vista frente a todo lo que se viene planteando y, en especial, al modo como se viene expresando. El discurso filosófico, que es discurso de la univocidad, no puede pretender enunciarse por medio de símiles, metáforas, emblemas cifrados, matrices semióticas. Sin embargo, la filosofía latino-americanista se atreve a plantear que es desde el seno de la polisemia desde donde puede surgir la univocidad. Es más, es sólo desde ese seno simbólico, mítico, inconsciente, desde donde puede alumbrar el *logos*. Así, la metáfora se convierte en matriz de significaciones múltiples y estimula el trabajo del concepto. Por lo demás, es discutible si las ventajas del discurso filosófico estriban en su univocidad. La univocidad es deseable como objetivo o concepto límite que garantizaría la comunicación y en tanto ésta se cumpla. Pero de ninguna manera si por tal univocidad se mienta un discurso magistral monológico o monorrede, que no admita la pluralidad de voces.³⁰ Polisémica es la sustancia de la que se compone el imaginario

²⁹ Enfoque brindado por Severo Martínez Peláez en numerosos artículos y conferencias.

³⁰ *Cfr.* polémica filosófica en *Cuadernos Americanos*, nueva época, vol. 3, núm. 3, UNAM, México, mayo-junio de 1987.

social: plena de símbolos. Es el lenguaje del símbolo el que está en juego cuando pretendemos examinar la situación espiritual de la época y nos enfrentamos a una disyuntiva: o bien captamos su *modus operandi* y nos lo apropiamos o bien ese lenguaje habla por nosotros para decir lo que no queremos.

Utopía ¿“de” Nuestra América?

El primer derecho humano es el derecho al ejercicio propio de la racionalidad. El ejercicio autónomo de la razón es el antídoto de efectos casi milagrosos frente a la *metanoia* impuesta y las extrapolaciones frívolas. Parte del ejercicio propio de la racionalidad es la demanda por el derecho a nuestra utopía.³¹ No más *topos* para utopías ajenas y sí asumir el riesgo a equivocarnos, pero a partir de propuestas surgidas de las entrañas de nuestras tradiciones. En 500 años se han acumulado numerosas experiencias, y es llegada con creces la hora de poner en marcha todo ese acervo de resistencia, anhelos, errores y aciertos para construir un futuro con sentido propio, un futuro que merezca el esfuerzo de su construcción. Un futuro que advendrá, no como un sino fatal, sino como resultado de gozosas decisiones. “Nuestra América” todavía no es nuestra, pero anuncia ya una demanda capital: apropiarnos de pasado, presente y futuro.³² Los tres éxtasis de la temporalidad son uno y lo mismo si impera el reino de la inercia y la limitación. El presente puede constituirse en la articulación *ruptural* que permita cancelar dimensiones sidas para abatir virtualidades. Por ello, el ave de Minerva no puede ser el símbolo de la filosofía latinoamericana. La misión de ésta no puede consistir en justificar *post festum* el devenir histórico, para consolarnos con la creencia de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. La filosofía latinoamericana debe consistir en un pensar *auroral*, que denuncie lo nocturnal y anuncie como la matutina calandria el nuevo día.³³ Sin embargo, para paliar el riesgo de proferir una palabra impotente, la calandria debe trabajar de consuno con el colibrí, el ave americana que al mediodía quiebra con su pico la clausura de la flor.³⁴ En el presente cenital se juega la instancia utópica por excelencia. En el instante de bi-

³¹ Cfr. mi artículo “El derecho a ‘nuestra utopía’”, en *Revista de Historia de las Ideas*, segunda época, núm. 3, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1982, pp. 31-52.

³² Cfr. mi trabajo “Latinoamérica: ¿formación (historia) de un destino?”, participación en la mesa redonda sobre “El pensamiento contemporáneo latinoamericano”, Washington, V Feria del Libro Latinoamericano, del 9 al 11 de octubre de 1987.

³³ Arturo Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, pp. 217-244.

³⁴ Mi artículo “Propuesta para una filosofía política latinoamericana”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, núm. 1, Buenos Aires, enero-junio de 1975, p. 58.

sagra que conecta y separa pasado de futuro, lo sido de lo que será de otra manera. Si esta posibilidad misma estuviera cancelada se paralizaría la dialéctica histórica. La expresión “Nuestra América” es en sí misma una construcción utópica, porque al anunciar lo que queremos ser denuncia que no lo somos todavía y deja indicado un programa. José Martí grabó así a fuego su impronta en el proyecto de nuestro futuro. Nuestra filosofía es la filosofía de los calibanes. De aquellos exsiervos que aprendieron la lengua de sus señores para maldecirlos. Y al decirlos mal, bien decir y bien hacer un proyecto ético-político de liberación.

Me disculpo por haber entretenido al lector hablando de casi nada, aludiendo a lo que todavía no es. Aunque quizá merezca su comprensión el intento de perseguir el perfil de una sombra. Nadie es sin su sombra, y ésta a veces se adelanta. Intentar vislumbrar la sombra de lo que seremos probablemente nos ayude a concretar lo que ansiamos: después de 500 años, en términos de don Pedro Henríquez Ureña, una Nuestra América “patria de la justicia”.³⁵ Ése es nuestro pensamiento límite y el meollo de la Magna Utopía. ¡Se trata de (¿descubrir, inventar, encontrar?) parir la hija América como patria de la justicia!

³⁵ Cfr. Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América*, vol. 37, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA: ¿UTOPIA O ACTO DE PODER?

JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR

Uno de los documentos claves del controvertido genovés es la célebre carta, anunciadora del Descubrimiento, dirigida a don Luis de Santángel, banquero de los Reyes Católicos o, como entonces se decía, “escribano de ración”, a quien le corresponde juntar la mitad del costo del primer viaje: un millón de maravedíes.

La carta está fechada “en la caravela sobre las islas de Canaria, a XV de Febrero año mil CCCCLXXXIII”. Se imprime en castellano dos meses después, en Barcelona; tiene nueve ediciones consecutivas en latín, en la versión del clérigo aragonés Leander del Cosco; tres más en italiano, ¡en octava rima!, también en 1493; la traducción alemana aparece en 1497, fecha de la segunda edición española hecha en Valladolid.¹

Existe una carta similar dirigida a Gabriel o Rafael Sánchez, tesorero de Aragón, cuya versión latina ha circulado bastante en ediciones facsimilares.

En fin, de un documento tan famoso, se debe comentar el párrafo final, que es todo un tratado, *in nuce*, de la filosofía de la Conquista que marca, hasta la fecha, el “destino” de Latinoamérica:

(. . .) pues nuestro Redentor dio esta victoria a nuestros ilustrísimos Rey e Reina e a sus reinos famosos de tan alta cosa, adonde toda la christiandad deve tomar alegría y fazer grandes fiestas y dar gracias solemnes a la Sancta Trinidad con muchas oraciones solemnes, por el tanto enalçamiento que havrán *en tornándose tantos pueblos a nuestra sancta fe, y después por los bienes temporales* que no solamente a la España, mas a todos los christianos ternán aquí refrigerio y ganancia.²

La cristianización o cruzada religiosa, con sus incontables utopías, *en tornándose tantos pueblos a nuestra sancta fe*, y la búsqueda del oro y las especias, *los bienes temporales*, como afán de poder, encarnan un nudo.

¹ Consuelo Varela, *apud* Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*. Madrid, Alianza, p. 139, nota.

² Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 146 (subrayado mío).

Desatarlo dará como resultado un doble conflicto: el del medio y el del hombre Colón, con su enigmática y contradictoria personalidad tan fascinante como para dar pábulo a obras de ficción literaria en neogriego (Kazantzaki), alemán (Jacob Wasserman), francés (Paul Claudel), español (Carpentier, Fernando Benítez), etc., y, desde luego, a incontables comentarios publicados, a partir de Las Casas, en casi todas las lenguas.

Alfonso Reyes advierte, en *Última Tule*, que “en torno al recuerdo del Genovés crece una vegetación inculta y profusa. Para llegar hasta Cristóbal Colón hay que abrirse paso por entre malezas”.

Mucho se ha insistido en que la palabra “oro” es la más repetida por Colón en el *Diario del Primer Viaje*, obra singularísima hasta por la forma en que nos ha sido transmitida. Veamos esto, antes de advertir la frecuente aproximación, en los textos colombinos, de los opuestos no antagónicos: el afán de bienes terrenales y la idea de salvación. Como quien dice cuerpo y alma, pero ambos fuertemente ideologizados.

Conviene anotar, decíamos, el carácter pionero del *Diario del Primer Viaje*. Sin antecedentes. No se conserva algo similar de las expediciones antiguas, marítimas o terrenales. No existen diarios de los viajes de Marco Polo (cuyo libro hace figurar en los mapas de la época la Tartaria, China, Japón, éstos bajo los nombres de Catay y Cipango), ni de los de Herodoto, de Plinio, del cartaginés Hannón o de los mercaderes Solimán, Wulfstan y Other (siglo IX), ni del bereber tangerino Ibn-Batuta, que visitara en el siglo XIV Asia y Crimea; mucho menos de los míticos viajes de Teseo o de Ulises, o de las campañas de Alejandro Magno y Gengis Kan que recorrieron buena parte del mundo entonces conocido; ni de los hallazgos de Enrique de Portugal (1415). Tampoco se conoce ningún documento escrito de las incursiones vikingas, chinas o polinesias en lo que serían las tierras americanas. Por eso carecen de peso, aunque sobre todo por no haber establecido una ruta fija de tráfico marítimo, como resultara de los viajes colombinos. No en balde ha escrito Alfonso Reyes:

“La circulación cultural que, en época vetusta, pueda haber existido entre el Océano Pacífico y ciertas zonas americanas —estudiada, entre otros, por Rivet, Imbelloni, Palavecino, Täubner— no afecta para nada la cuestión del descubrimiento.”³

De modo que, en la historia de la historiografía y en la de la literatura, corresponde a Colón inaugurar el *diario* como género histórico-documental. Esto, desde la perspectiva formal de los estilos, porque también abre caminos atendiendo a la materia o contenido de su diario, que no es un simple cuaderno de bitácora.

El barón de Humboldt, nada menos, opinaba al respecto que Colón formula ya “todos los problemas hacia los cuales se volvió la actividad

³ Alfonso Reyes, *Última Tule*. México, UNAM, 1942, p. 25.

científica en la segunda mitad del siglo XV y durante todo el XVI”,⁴ punto de vista que, a mi juicio, aclara satisfactoriamente Burckhardt:

De los *descubridores de países remotos*, sólo Colón es grande, pero muy grande, pues entregó su vida y una enorme energía de voluntad a un postulado que le coloca a la altura de los más grandes filósofos. El haber asegurado la redondez de la tierra constituye una premisa de todo el pensamiento posterior, y todo el pensamiento posterior, en cuanto puesto en libertad por esta premisa, irradia necesariamente de Colón.⁵

Juan Pérez de Tudela, experto en cuestiones colombinas, es citado por Gerbi, en relación con esto, en el original francés: “(. . .) l’aventure indienne, Colomb, une fois de plus, en a été l’inventeur génial, en décrivant le premier, en poète emporté, la beauté ensorcelante et embaumée des Tropiques.”⁶

Ahora bien, tienen razón los comentaristas que subrayan la sed de oro, la codicia, en los textos colombinos, concretamente en el *Diario del Primer Viaje*. Un literato genial, Carpentier, hace decir a un Colón convicto y confeso en el último día de su vida:

“Llego a indignarme ante mí mismo al ver, por ejemplo, que en día 25 de diciembre, en que hubiese debido meditar franciscanamente acerca del Divino Acontecimiento de la Natividad, estampo cinco veces la palabra ORO, en diez líneas que parecen sacadas de un grimario de alquimista.”⁷

Ocurre que esa sed de oro abarca los bienes temporales de que habla la epístola de Santángel. Esta codicia es muy de la época, al igual que el mito de la Especiería, desde que “a finales de la Edad Media, el comercio mediterráneo tuvo un nuevo período de esplendor, gracias a la seguridad de comunicaciones que los mongoles impusieron en toda la extensión de sus inmensos territorios” (*cfr. Marco Polo y la obsesión colombina por las tierras del Gran Kan*). Así vuelven a circular las monedas de oro —florines, ducados—, “mientras que en los cinco siglos anteriores todo se pagaba en moneda de plata”.⁸ Las especias, con su fuerte aroma, sirvieron para contrarrestar, en la mesa, la falta de baño (recuérdese el horror de los Conquistadores al hábito indígena de bañarse en las aguas de mares y ríos

⁴ Alejandro de Humboldt, *Cosmos* (Tr. B. Giner y José de Fuentes). Madrid, 1874, vol. II, p. 260, citado por A. Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México, FCE, 1978, p. 25.

⁵ Jacobo Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal* (Tr. Wenceslao Roces). México, FCE, 1943, pp. 248-249.

⁶ Juan Pérez de Tudela, “Vision de la découverte du Nouveau Monde chez les chroniqueurs espagnols”, en *La découverte de l’Amérique*. Paris, 1968, p. 275, cit. por A. Gerbi, *op. cit.*, p. 26, nota 6.

⁷ Alejo Carpentier, *El arpa y la sombra*. México, Siglo XXI, 1979, p. 125.

⁸ Carl Grimberg, *Historia universal Daimon: 4, La Edad Media*. Madrid/Barcelona-México-Buenos Aires, Daimon, 1983, pp. 370-371.

diariamente). Pero sirvieron, sobre todo, de conservadores, para aplazar la descomposición de los alimentos, haciendo las veces de un refrigerador. Se desarrolla, pues, toda una cultura de las especias.

Hay grandes libros que explican la codicia del oro como un elemento de la modernidad, sin pretender justificarla, naturalmente. Tenemos, por ejemplo, *Lujo y capitalismo*, de Sombart, y *El capital*, de Marx.

Dígase lo que se quiera, *El capital* no está escrito para obreros, sino pensando en ellos, que es distinto:

“La sociedad moderna, que ya en sus años de infancia saca a Plutón por los pelos de las entrañas de la tierra, saluda en el áureo Grial la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida.”⁹

Pocos como Huizinga han descrito el boato y el esplendor del tardío medievo, cuando casi despunta ya el espíritu renacentista, que cabalga sobre modos tributarios, feudales y capitalistas de producción. Lo que Huizinga llama “etiqueta cortesana” puede incluir el lujo de la indumentaria, de los artículos suntuarios, de los palacios, iglesias y mansiones (por ejemplo, las de Jacques Coeur, financiero de la corte borgoñona):

(. . .) existe una efectiva relación entre la esfera de ideas de la fe y la de la etiqueta cortesana. No cabe insistir bastante en que aquel aparato de bellas y nobles formas de vida alberga un elemento litúrgico que ha elevado el valor de las mismas a una esfera cuasi-religiosa. Sólo este elemento puede explicar la extraordinaria importancia que no sólo en la última Edad Media se ha concedido siempre a todas las cuestiones de jerarquía y de ceremonial.¹⁰

Lo cual remite a la noción carismática del soberano como salvador, expuesta, entre otros, por Romano Guardini: el soberano que ejerce virtudes curativas con su sola presencia. Tratándose del dorado Grial y el acatamiento que, al través de los mecanismos del inconsciente colectivo, impregna las reacciones multitudinarias con respecto a las grandes personalidades, lo cual es todavía más ostensible en la sociedad de masas. Se rozan los aledaños mentales del modelo tradicional de poder que predomina a lo largo de la historia, a veces de un modo absoluto (en la empresa de Colón) y otras de manera relativa (empresas lascasiana y bolivariana), es decir, con ribetes de cuestionamientos que deben conducir a modelos alternativos de poder, si es que la historia tiene un sentido.

Si amasar oro remite a detentar instrumentos del poder y la jerarquía, tampoco se trata de, fútilmente, pretender deducir la fe o las funciones simbólicas de una supuesta base proporcionada por el oro o el lujo. Ni

⁹ Carlos Marx, *El Capital* (Tr. Wenceslao Roces). México, FCE, 1946, tomo I, vol. I, p. 144.

¹⁰ J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*. Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1947, pp. 60-61.

siquiera de sostener, al igual que Sombart,¹¹ que el lujo genera el capitalismo, con base en que las industrias suntuarias resultaron las más susceptibles de organización capitalista. Aun cuando se admitiesen los datos bien seleccionados por Sombart como una comprobación empírica de su tesis, se le olvida al maestro alemán, discípulo de Simmel y colega de Max Weber, que una golondrina no hace verano, según decían los escritores del Siglo de Oro. En efecto, se recuerda, como ya lo sabía el Marx de los *Grundrisse*, que se presentan demasiadas dificultades en la determinación del concepto del capital.¹² No es tan simple como para reducir su origen al lujo, o, si se quiere, a un acto de poder.

Igual ocurre con la fe o los ideales de salvación que Colón, como último de los cruzados, va proclamando utópicamente. Ni el afán de poder plasmado en las *Capitulaciones de Santa Fe* o el oro, por un lado, ni la fe, con sus ideologizaciones caballeresco-utópicas, por otro, se someten uno al otro incondicionalmente. Utopiza con el propósito de propagar la fe en las tierras por descubrir, con la obsesión enfermiza del rescate de los Santos Lugares o, inclusive, del hallazgo del Paraíso Terrenal, en su tercer viaje.

No desvaría el Almirante en esto del Paraíso, por más que muchos autores —Humboldt, entre otros, nada menos— así lo crean. Los delirios paradisiacos de los dos últimos viajes tienen su explicación, aunque, a primera vista, puedan parecer insensatos. Léase, si no, la *Relación del Tercer Viaje* (1498):

Grandes indicios son estos del Paraíso Terrenal, porqu'el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos. Y asimismo las señales son muy conformes, que yo jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así adentro e vezina con la salada; y en ello ayuda asimismo la suavissima temperancia. Y si allí del Paraíso no sale, parece aún mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan fondo.¹³

Ante las bocas del Orinoco, Colón cree haber llegado al Oriente. El enorme caudal de agua dulce en pleno mar no lo conduce a buscar dónde se encuentra. Más que los datos de los sentidos, le interesan las evocaciones de sus lecturas. Recuerda que “Sant Isidro y Beda y Strabo y el Maestro de la *Historia Scolástica* y Sant Ambrosio y Scoto y todos los sacros theólogos conciertan qu'el Paraíso Terrenal es en el Oriente”.¹⁴ Y que la “Sacra Escripura testifica” (Colón se refiere a *Génesis* 2, 10-14) que, del

¹¹ Werner Sombart, *Lujo y capitalismo* (Tr. Luis Isabal). Madrid, Revista de Occidente, 1965.

¹² Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858* (Tr. José Arico, Miguel Murmis y Pedro Scarón), vol. I. México, Siglo XXI, 1971, p. 476.

¹³ Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 218.

¹⁴ Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 217.

árbol de la vida, que está en el Paraíso, “sale una fuente de donde resultan en este mundo cuatro ríos principales”: el Nilo, el Tigris, el Éufrates y el Ganges, en cuyas cercanías cree encontrarse, a juzgar por el volumen de agua dulce.

La advertencia de Alfonso Reyes es categórica: “no es extraño que, en su espíritu, las visiones fabulosas ocupen muchas veces el lugar de las realidades”,¹⁵ considerando a Colón representativo de la época en cuanto a su fe y sus mitologías redentoras, en cuanto a la supeditación del deseo de oro (muy de la época) a la conquista del Santo Sepulcro de manos de los infieles, una vez que se dé con los fabuloso tesoros del Oriente que servirían para financiar la última de las Cruzadas. Así ha ido cavilando el Almirante.

Colón, al igual que los Reyes Católicos, tiene el oído presto al llamado de la época para que, en su turno, pueda convocar a la nueva cruzada. Esto no lo comprenden Humboldt y quienes interpretan las visiones del Almirante como signos de enajenación mental. A Las Casas y Simón Bolívar —prototipos siempre—, tuvo que pasarles algo parecido, pero por otras causas.

La perspicacia de Reyes fue mayor al discernir, en esas ideas de Colón, no sólo las influencias sacras, sino las profanas, concretamente las del Aliaco, según se nombra al francés Pierre d’Ailly (1350-1420), autor del *Imago mundi*, “suma autoridad de Colón”, que se regodea en la existencia de

los hiperbóreos casi inmortales, de que algunos suelen suicidarse hartos ya de felicidad y de vida; así como cree en los Pigmeos gigantes, y en los Macrobios con cuerpos de León y garras de águila. Según él, hay los que comen peces crudos y sólo beben agua de mar, y hay los que aullan como perros en vez de articular palabras; hay Cíclopes, hay Amazonas; hay los que tienen un solo pie que, cuando se acuestan, les sirve de sombrilla; hay hombres acéfalos y otros con los ojos en la nuca; y hay los dulces ribereños del Ganges que mueren al más leve olor repugnante y se nutren con el aroma de las frutas.¹⁶

Aun los humanistas comparten esta imaginería, por pueril que hoy resulte. Y los humanistas son entonces los abanderados del progreso. Y todo esto se vincula con la utopía de América. El propio Reyes menciona que, para Pedro Mártir, el grupo de las islas Caribes es la tierra de los Polifemos y Lestrígones, de que pueda saberse por la *Odisea*. Lo cual se debe a que, en la mentalidad de la época, no hay una línea divisoria tajante y categórica entre los acervos mitológicos grecorromanos, el Medievo, los libros de caballería, las tendencias esotéricas u ocultistas, de un lado, y las científicas, del otro; la tradición y la innovación, la utopía y el afán de poder.

¹⁵ Alfonso Reyes, *op. cit.*, p. 62.

¹⁶ Alfonso Reyes, *op. cit.*, p. 61-62.

Para darse cuenta de esto (y de que siguen faltándonos las investigaciones correspondientes acerca de Colón: el problema real de sus ideas criptojudías o *marranas*, y no el falso problema de su cuna de nacimiento), no se requiere llegar a los libros famosos de Frances A. Yates; basta con *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1926), de Cassirer.

En este último se lee: “La esfera de pensamiento de la astrología, que se nutre de fuentes paganas y arábicas, influye en la vida renacentista con fuerza análoga a la del pensamiento cristiano.”¹⁷

Bien se sabe que Colón era un “devoto estrellero” (que es una forma de utopía), según lo dice Consuelo Varela en el prólogo de la edición colombina más autorizada. Sabemos que el día domingo “no se acuerda del Señor, sino del Sol, de acuerdo en todo con viejísimas concepciones astrológicas”. También que tuvo para él una importancia cabalística el número siete: tiene 28 años (7×4) en el momento de ofrecer sus servicios; trabaja 14 años (7×2) para el rey de Portugal y siete en la Corte española antes de la expedición. Descubre la isla Española a los 49 años, prometiendo a los Reyes que “en otro septenio les entregaría oro a raudales para ganar Jerusalén (. . .) cuando se repasa el *Diario*, el propio Colón, sus hijos o Las Casas tienen miedo de que este influjo astrológico quede demasiado en evidencia (. . .)”.¹⁸

Dentro de este orden de cosas, se encontraría la comentada firma esotérica u ocultista, la pirámide de letras que Colón utiliza unas 45 veces. Agrega en ocasiones dos palabras: el *Almirante*, así como VIREY un par de veces.

Los herederos no atendieron a sus recomendaciones de continuar con esa firma o monograma, con lo cual se perdió su significado que puede ser múltiple.

Dice por ejemplo Morison:

invirtiendo o leyendo de atrás para adelante o de alguna otra manera singular, puede servir para expresar lo que uno desee. Thacher da ocho explicaciones posibles de las iniciales. La tercer línea es probable que sea una invocación a (. . .) Cristo, María y José, habiendo confundido Colón la “Y griega” con la I griega con que comienza el nombre de Nuestro Señor y de San José. Las primeras cuatro letras se prestan a infinitas combinaciones, de las cuales la más simple y razonable es *Servus Sum Altissimi Salvatoris* (Servidor soy del Altísimo Salvador): La línea final, Xristo Ferens, es simplemente una forma grecolatina de su nombre;

no representa, pues, la incógnita insoluble de las anteriores líneas cuyo secreto se llevó Colón a la tumba.¹⁹

¹⁷ Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Tr. Alberto Bixio). Buenos Aires, Emecé, 1951, p. 131.

¹⁸ Consuelo Varela en el “Prólogo”, *apud* Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. XVIII.

¹⁹ Samuel Eliot Morison, *El Almirante de la Mar Océano; vida de Cristóbal Colón* (Tr. Luis A. Arocena). Buenos Aires, Hachette, 1945, p. 437.

Se transcribe el monograma muy representativo de la época:

.S.
.S.A.S.
X M Y
:Xpo FERENS.//

Así, pues, si a lo largo del *corpus* colombino abundan las imágenes fideistas (fe religiosa), también se incluyen, entre otros, los ejemplos astrológicos y los mitológicos: la realidad ideologizada, la realidad sometida a los cálculos milenaristas, a la carga tradicional mítica o al influjo caballeresco, utopizante.

Con respecto a los cálculos milenaristas, hay un largo párrafo de la *Carta a los Reyes* (1501), escrita en Cádiz o Sevilla, donde se prevé “la fin d’este mundo” apoyándose en el testimonio de los profetas y evangelistas, en “Santo Agustín”, en “sacros teólogos” como “el cardenal Pedro de Ailiaco”.

Por cierto que el final de la misma epístola es muy revelador del *profetismo* que, en combinación con las ideas milenaristas, redondea la *virtus* utópica peculiar del genovés, sus obsesiones y obcecaciones, también perfectamente representativas. Dice ese final: “El abad Joahachin Calabrés diso que había de salir de España quien había de redificar la casa del monte Sión”, es decir, la Iglesia. Referencia al abad Joaquín de Fiore, reiterada en la *Relación del Cuarto Viaje* (1503).

Al final del canto XII del “Paraíso”, Dante había colocado a este Calabrés en el cuarto Cielo, el del sol, nada menos que junto a san Buenaventura, el cual les indica al poeta y a Beatriz: *Rabano è qui, e lucemi da lato // Il calabrese abate Giovachino, // Di spirito profetico dotato.*

Colón empalma con una gran tradición religiosa, utopista, al vincularse con las concepciones joaquinistas del reino milenar del “más grande profeta del espíritu Santo”, Gioachino de Fiore (siglo XII), sobreviviente ideológico, sin duda, de “las condenas de 1215 y 1255 contra algunas de sus doctrinas”.²⁰

A propósito de tales concepciones, Phelan (*El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*) dice que reaparecen en América y duran hasta el siglo XVII.

El navegante genovés se siente elegido, y no sólo por las profecías de Joaquín de Fiore. En cumplimiento de los dictados de su conciencia o, mejor, del inconsciente, en busca de la legitimación, el navegante invoca también a profetas del *Antiguo Testamento*, en la *Relación del Tercer Viaje* (1498), por ejemplo, lo cual hace comentar a Consuelo Varela:

²⁰ Giovanni Papini, *Dante vivo* (Tr. Mario Verdaguer). Barcelona, Apolo, 1933, p. 330 (hay nuevas ediciones).

“Es evidente que Isaías no habla para nada de estas tierras, aunque se pueden interpretar así algunos versículos (IV, 5; LX, 9 y LXV, 17). Las Casas (I, 127) advierte que, dado que Isaías era un profeta, podía haber predicho el descubrimiento.”²¹

En la carta de los Reyes (1501), que concluye invocando a Joaquín de Fiore, aparece el profetismo aun con mayor énfasis: “Ya dise que para la hesección de la inpresa de las Indias no me aprovechó rasón ni matemática ni mapamundos; llenamente se cunplió lo que diso Isaías.”²²

Colón el iluminado, predestinado, el visionario, pertenece a una época de transición, plena de contradicciones que sobredeterminan (en la acepción althusseriana) el pensamiento y la acción del Almirante. Hijo de su tiempo, en todo y por todo, debido a lo cual lo define a las mil maravillas la ideología caballeresca, presente dondequiera, a lo largo y lo ancho del protorrenacimiento, y no sólo de ese Otoño de la Edad Media, para decirlo con el título del libro famoso donde se le dedican cuatro capítulos al tema, factor de máxima importancia en la configuración de la “espiritualidad” propia de la época de las Cruzadas.

Los textos hablan por sí solos. Primero el *corpus* colombino, sobre todo en los años de la desventura del almirante cuando ve desmoronarse sus sueños de grandeza, exclamando, en la carta de 1500 al ama del príncipe Don Juan: “Mil combates me a dado (el mundo) y a todos resistí fasta agora, que no me aprovechó armas ni avisos. Con crueldad me tiene echado al fondo.” Como a Luzbel, lo han lanzado hasta las simas, siendo que antes estaba en la cima.

De ahí que le advierta al ama:

Yo devo de ser juzgado como capitán que de tanto tiempo fasta hoy trae las armas a cuestras, sin las dexar una ora, y de cavalleros de conquistas y del uso y no de letras, salvo si fuesen griegos o de romanos o de otros modernos, de que ay tantos y tan nobles en España. O de otra guisa rescibo grande agravio, porque en las Indias no ay pueblo ni asiento.²³

En esta requisitoria tan enrevesada, lo único claro es la invocación a velar las armas en vigilia permanente (“fasta hoy trae las armas a cuestras”) y a ser juzgado por sus iguales, los “cavalleros de conquistas”, que abundan en la península, y no por supuestos letrados de esas Indias incivilizadas, des pobladas.

Que Colón recurra a desplantes quijotescos (*Quijote del Océano*, lo apodó el novelista Wasserman), propios de la caballería andante, ni es signo de locura, ni es un hecho gratuito, sobre todo en la tierra de

²¹ *Apud* Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 205, nota 4.

²² Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 255.

²³ Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 249.

Cervantes, cuya obra maestra presupone la glorificación (o, mejor, la grandeza y la miseria) de los ideales caballerescos.

En los textos contemporáneos, y en muchos de la primera mitad del siglo XVI, se deja sentir la importancia del discurso ideológico caballeresco.

¿Qué de extraño entonces que un cuidadoso escrutinio practicado en la biblioteca de Isabel la Católica arrojase “una reserva suficiente de libros de caballería”?²⁴

Hay párrafos muy reveladores en los historiadores y cronistas de Indias:

Y otro día por la mañana llegamos a la calzada ancha y vamos camino de Estapalapa. Y desde que vimos ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de *Amadís*, por las grandes torres y *cués* y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto (. . .)²⁵

Más que destacar la comparación de las maravillas que están descubriendo los españoles con “las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de *Amadís*”, conviene insistir en los rasgos utopistas que presenta la ideología caballeresca y decidir que el Descubrimiento es una extraña mixtura de este utopismo aunado al religioso-profético y al hecho nudo del poder según se comprueba con las mercedes políticas y económicas que le otorgan al navegante las *Capitulaciones de Santa Fe*, cuyo incumplimiento, por parte de los Reyes Católicos, ocasiona el tremendo drama de los últimos años de un Colón obseso por las ideas del poder virreinal perdido. Colón condicionó su empresa a ese acto de poder que son las Capitulaciones suscritas en su beneficio por los Reyes Católicos. La utopía envuelve como un aura ese acto de poder. El resultado es el Descubrimiento de América.

²⁴ Francisco Javier Sánchez Cantón, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*. Madrid, 1950, *apud* Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, tomo XVII, vol. I. Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 18.

²⁵ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Edición de Federico Gómez de Orozco. México, Fernández Editores, 1973, p. 171.

APÉNDICE

Capitulaciones de Santa Fe (Apud Antonio Muro Orejon, *Cristóbal Colón. El original de la capitulación de 1492 y sus copias contemporáneas*. Sevilla. E. E. H. A., 1951, pp. 7-9).

“. . . Don fernando y doña ysabel por la/ graçia de dios Rey e Reyna de castilla de leon de aragon de çesi/ lia de granada de toledo de valencia de galliçia de mallorcas de/ seuilla de çerdeña de cordoua de corçega de murcia de jahen de/ los algarbes de algezira e de gibraltar e de las yslas de canaria/ condes de barçelona señores de vizcaya e de molina duques de ate/ nas e de neopatria condes de rruysellon e de çerdania marqueses/ de oristan e de goçiano, vimos vnos capitulos firmados de / nuestros nonbres e sellados con nuestro sello fechos en esta guisa/

(*La Capitulación*) “Las cosas suplicadas que vuestras altezas dan e otorgan a don xpoual de colon en alguna satisfacion de lo que ha descubierto en las mares oçeanas y del viaje que agora con el ayuda de dios a de fazer por ellas en seruicio de vuestras altezas son las que se siguen
primeramente que vuestras altezas como señores que son de las dichas mares oçeanas fazen dende agora al dicho don xpoual colon su almirante en todas aquellas yslas e tierras firmes que por su mano e yndustria se descubriran o ganaran en las dichas mares oçeanas para durante su vida y despues del muerto a sus herederos e subçesores de vno en otro perpetuamente con todas aquellas preminencias e prerrogatiuas pertenesçientes al tal officio e segund que don alonso enriques vuestro almirante mayor de castilla e los otros sus predeçesores en el dicho officio lo tenian en sus discritos. plaze a sus altezas. Johan de coloma.
Otrosi que vuestras altezas fazen al dicho don xpoual colon su visRey e gouernador general en todas las dichas yslas e tierras firmes e yslas que como dicho es el descubriere o ganare en las dichas mares e que para el regimiento de cada vna y qualquier dellas faga el eleçion de tres personas para cada officio e. que vuestras altezas tomen y escogan vno el que mas fuere su seruicio e asi seran mejor regidas las tierras que nuestro señor le dexare fallar e ganar a seruicio de vuestras altezas. plaze a sus altezas. Joan de coloma.

Yten que todas e qualesquier mercadurias si quier sean perlas piedras preçiosas oro plata espeçieria e otras qualesquier cosas e mercadurias de qualquier espeçie nombre e manera que sean que se conpraren trocaren fallaren ganaren e ovieren dentro de los limites del dicho almirantazgo que dende agora vuestras altezas fazen merced al dicho don xpoual y quieren que aya e lieue para sy la decena parte de todo ello quitadas las costas todas que se fizieren en ello por manera que de lo que quedare limpio e libre aya e tome la decima parte para si mismo e faga della a su voluntad quedando las otras nueue partes para vuestras altezas. plaze a sus altezas. Johan coloma. Otrosi que si a causa de las mercadurias que el traera de las dichas yslas e tierras que ansi como dicho es se ganaren o descubrieren o de las que en truque de aquellas se tomaren aca de otros mercaderes nasciere pleyto alguno en el lugar dondel dicho comercio e trato se terna y fara que si por la preheminiencia de su officio de. almirante le pertenesçera conocer el tal pleyto plega a vuestras altezas quel o su teniente e no otro jues conosca del tal pleyto e ansi lo prouean dende agora. plaze a sus altezas si pertenesçe al dicho officio de almirante segund que lo tenia el dicho almirante don alonso enriques y los otros sus antecesores en sus discritos y siendo justo. Johan de coloma.

Yten que en todos los nauios que se armaren para el dicho tracto e negoçiaçion cada y quando e quantas vezes se armaren que pueda el dicho don xpoual colon si quisiere contribuir e pagar la ocheua parte de todo lo que se gastare en el amazon e que tambien aya e lieue del prouecho la ocheua parte de lo que resultare de la tal armada. plaze a sus altezas. Johan coloma.

Son otorgados e despachados con las respuestas de vuestras altezas en fin de cada vn capitulo en la villa de santafe de la vega de granada a diez e siete de abril del año del nascimiento de nuestro saluador ihu xpo de mill e quatroçientos e nouenta e dos años.

yo el Rey. yo la Reyna.

por mandado del Rey e de la reyna johan de coloma.

Registrada calçena.

...

DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA LIBERACIÓN

RAÚL VIDALES

SE HA PERDIDO EL PUEBLO MEXICATL

El llanto se extiende, las lágrimas gotean, allí en Tlatelolco.

*Por agua se fueron ya los mexicanos;
semejan mujeres; la huida es general.*

*¿Adónde vamos?, ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad?
Ya abandonan la ciudad de México:
el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo. . .*

*Con llanto se saludan el Huiznahuácatl Motelhuihtzin,
el Tlalotlácatl Tlacotzin,
el Tlacatecuhtli Oquihtzin. . .*

*Llorad, amigos míos,
tened entendido que con estos hechos
hemos perdido la nación mexicana.
¡El agua se ha acedado, se acedó la comida!
Esto es lo que ha hecho el Dador de la vida en Tlatelolco.*

*Sin recato son llevados Motelhuihtzin y Tlacotzin.
Con cantos se animaban uno a otros en Acachinanco,
ah, cuándo fueron a ser puestos a prueba allá en Coyoacan. . .¹*

LOS ÚLTIMOS DÍAS DEL SITIO DE TENOCHTITLAN

*Y todo esto pasó con nosotros,
Nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos.*

Cantares mexicanos. (Bibl. Nacional de México.)

*Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.
En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.*

*Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando la bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.*

*Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo,
pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.*

*Hemos comido palos de colorín,
hemos masticado grama salitrosa,
piedras de adobes, lagartijas,
ratones, tierra en polvo, gusanos. . .*

*Comimos la carne apenas,
sobre el fuego estaba puesta.
Cuando estaba cocida la carne,
de allí la arrebataban,
en el fuego mismo, la comían.
Se nos puso precio.
Precio del joven, del sacerdote,
del niño y de la doncella.*

*Basta: de un pobre era el precio
sólo dos puñados de maíz,
sólo diez tortas de mosco;
sólo era nuestro precio
veinte tortas de grama salitrosa.*

*Oro, jades, mantas ricas,
plumajes de quetzal,
todo eso que es precioso,
en nada fue estimado. . .²*

² Ms. Anónimo de Tlatelolco (1528). (Bibl. Nacional de París.)

La liberación como proyecto

Hablar de las luchas de liberación en su dimensión utópica nos lleva necesariamente a establecer algunos elementos que nos permitan transitar eficazmente por el camino de nuestro propósito.

En el fondo, lo que se mueve es la dimensión sobre los esfuerzos posibles para asegurar una vida humana y digna frente a todas las amenazas que la asechan, pero, además, pretendemos ahondar el debate sobre la liberación como proyecto con todas sus implicaciones y específicamente acerca de la manera de pensar la dimensión teológica de tal proyecto de liberación.

Sin embargo, los términos utopía y utópico no dejan de ser ambiguos y polivalentes y ambas cosas se conjuntan para dar como resultado una carga histórica negativa, ya que, si tal expresión etimológicamente significa “lugar que no existe”, tal inexistencia puede interpretarse bien como “lo que todavía no es, pero puede llegar a ser”, o bien como “lo que no puede ser”. Esta diferencia de matiz quizá nos dé la clave para entender la connotación de una esperanza realizada y a la vez de un posible desastre, ya que ambos implican siempre lo utópico. Desde el principio, hay que distinguir en todo momento “realidades utópicas” de “ilusiones utópicas”.

En el concepto de utopía coexisten elementos de muy diversa índole, desde lo puramente literario hasta lo político y religioso, desde lo subjetivo e individual a lo colectivo y universalizante. Aquí lo iremos asumiendo en la perspectiva de un proyecto por construir basado en las instancias de una razón transformadora. En la Antigüedad, parecería que esta perspectiva utópica se orienta casi siempre por una especie de añoranza de una “edad de oro” primigenia; tal es el caso del “paraíso-Jerusalén-Celestial” del cristianismo. En los tiempos modernos, su explicación coincide con el surgimiento de los Estados modernos y su concepción del progreso; en su florecimiento renacentista, la descubrimos más como una mezcla social reformista y reviviscencia de ideales religiosos anteriores, que como programa político socialmente aplicable; recorrerá posteriormente distintas etapas y llega hasta nuestros días teñida de un espíritu revolucionario liberador o, por el contrario, de una pretensión totalizante y opresora. Pero en cualquier época el germen de la utopía (¿su verdadera realidad?) radica en la vivencia anticipada de su horizonte; ese horizonte que nunca parece estar “aquí”, sino “más allá”, pero que da sentido a nuestro mundo. La utopía “es”; significa el desenvolvimiento de las posibilidades reales donde todo está sometido a la voluntad colectiva y consciente de los hombres. La pasión utópica es una pasión estructural, es una figura política y está por el ejercicio y por la toma del poder.

Por lo tanto, la utopía coincide con una determinada visión del mundo que históricamente resulta capaz de alterar radicalmente el orden real de una formación social dada, para dar origen a otra.

La negación de toda esperanza. Antecedentes históricos de las anti-utopías

Ya antes del Renacimiento, en la Antigüedad griega, Platón plantea la utopía de su República perfecta. El filósofo griego es plenamente consciente de la inadecuación entre su modelo ideal y la realidad existente; pero además tiene por insalvable el abismo entre el modelo y su realización. La República es una obra tan pensada como reaccionaria. Aquí no se sueña vagamente, ni se ensueña nada vago, pero tampoco se anhela ni encarece una época dorada. En lugar de una libertad perdida, lo que aparece es un orden inalcanzado e inalcanzable. Y aquí no falta el modelo, más aún, el modelo se encuentra en las mismas proximidades, a saber: en Esparta . . .

La inclinación de Platón por Esparta comienza (después de la guerra del Peloponeso) a responder a los intereses de la clase superior ateniense, es decir, al interés del desmontaje de la democracia. La clase dominante tiende siempre al desmontaje de la democracia cuando la situación se hace tal y como Platón la describe: “el Estado actual se divide en dos Estados, el de los pobres y el de los ricos, que se persiguen con odio insaciable”.¹ La ciudad ideal platónica es irrealizable; el estado empírico sólo realiza aproximada e imperfectamente su paradigma, sin llegar nunca a identificarse con él. La utopía se mueve así en el reino de lo imposible. Si Víctor Hugo dijo alguna vez que “la utopía de hoy es la verdad de mañana”, Platón bien pudo decir que “la mentira de hoy es la mentira de mañana”.² No puede inspirar, por ello, una praxis política destinada a transformar las condiciones reales, ya que elimina por principio la esperanza de que la comunidad humana real llegue algún día a realizar el estado ideal, deseado y justo. Lo utópico es aquí una idea (o una ciudad ideal) irrealizable no sólo al principio sino por principio. Está fuera del tiempo, de la historia y de lo posible. La enorme distancia de la idea respecto de la realidad y, consecuentemente, la imposibilidad de su realización desacreditan por anticipado todo empeño de transformación efectiva. La utopía de Platón

¹ Cfr. Platón, *La República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969; trad. J. M. Pabón y Fernández Galiano; *Cartas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970; trad. M. Toranzo (Carta VII).

² Cfr. Sánchez Vázquez, A., *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, ERA, 1975, p. 8. Pueden consultarse al respecto las siguientes obras:

Ferguson, *Utopias of the Classical World*, New York, Ithaca-Cornell University Press, 1979 (estudio acerca de las utopías de la Antigüedad).

Alegre Gorri, A. “Platón, el demiurgo del ser y de las bellas verdades en palabras”, en *Los filósofos y sus filosofías*, vol. I. Barcelona, Vicens Vives, 1983. Para tener una apreciación crítica de nuestra postura recomendamos el ensayo de E. Lledó, “Lectura de un mito filosófico”, en *Resurgimiento (1980)* núm. 1, pp. 77-89. En este artículo se destaca el aspecto supuestamente (utópico-crítico) “liberador” y progresista de la doctrina de Platón.

es la negación misma de la revolución. No hay, no puede haber revolucionarios platónicos. A fin de cuentas la negación de toda esperanza bajo la ilusión de alimentarla es la esencia de toda utopía opresora, es decir, de toda antiutopía.

Los proyectos utópicos dentro del horizonte de lo posible

Será difícil, cuando no imposible, a lo largo de la historia, levantar una sociedad que niegue su memoria histórica o claudique de su futuro por construir: en ambos sentidos se mueve la dimensión utópica. En la tradición judeo-cristiana, ya desde antiguo aparece esta dimensión que inspira y mueve acciones transformadoras enraizadas en el proceso histórico concreto de este pueblo. Aparte de la descripción de un paraíso terrenal (Gén. I, 18), son abundantes las referencias posteriores a la nueva Jerusalén, a una nueva tierra paradisíaca.

Unida a la idea del Éxodo, se da también con frecuencia la esperanza de un Mesías que regresará de nuevo a conducir al pueblo de Dios hacia su salvación y felicidad total (Is. 35, 6-12 35,1-10; Am. 9,11-15). En tiempos de Jesucristo todo se condensará en el advenimiento inminente del reino mesiánico.

Agustín de Hipona dará la formulación más amplia e influyente de la utopía cristiana en el siglo V: *La ciudad de Dios* es la gran utopía cristiana en el Imperio Romano. Sobre la eficacia de Agustín durante toda la Edad Media y más allá no hay duda posible.³

³Cfr. Delno, C. W. (Edit.), *Joaquín of Frase in Christian Thought. Essays on the Influence on the Calabrian Propher*, New York, 1975; Cohn, N. *En pos del milenio*, Madrid, 1981; Gilson, E. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, 1953; Fortuny J. Francesce, "Utópico versus utopía desde Cicerón a Ockham", en *Lo utópico y la utopía*, Barcelona, Integral, 1984, pp. 53-64. Sólo a modo de somero recuento podemos traer a la memoria de forma global obras cuyo género nos trae hasta nuestros días la irrenunciable polarización: *La República*, Platón (428 a.C.). *La República*, Cicerón (54 a.C.). *Utopía*, T. Moro (1516). *La ciudad del Sol*, T. Campanella (1623). *La nueva Atlántida*, F. Bacon (1627). *Leviatán*, T. Hobbes (1651). *Los Océanos*, Harrington (1656). *La nueva Solyma*, S. Gott (). *El sistema industrial*, Saint Simon (1821). *El nuevo orden industrial*, Ch. Fourier (1829). *La nueva concepción de la sociedad*, R. Owen (1816). *Un mundo feliz*, A. Huxley (1932). *Inglaterra, nuestra Inglaterra*, G. Orwel (1964). *El fin de la utopía*, H. Marcuse (1967).

Numerosos estudios se han hecho acerca del ingrediente esencial de la historia, vgr: E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, 2 vols.

Las utopías del renacimiento: Moro, Campanella, Bacon, Prólogo de Eugenio Imax, México, F.C.E., 1982.

Josep Ma. Cardonell, *Las utopías*, Barcelona, Salvat, 1973 (Grandes Temas); *Utopía de Moro*, Traducción y notas de E.G.E. Estebanez, Madrid, Zero ZYX, 1982; *La utopía*, de A. Neussus, Barcelona, Barral, 1972; Farrington, B., *F. Bacon filósofo de la Revolu-*

Ya en los tiempos modernos la utopía interna explícitamente es el ámbito dentro del horizonte de lo posible. Así sucede con los clásicos Tomás Moro (1516) y Campanella (1623). Ciertamente, encontramos en ellas una inadecuación entre la idea y la realidad, pero la realización de la idea ya no se tiene por imposible; la utopía muestra aquí una inadecuación, expresa una desconformidad y organiza una esperanza. Sin embargo, es bien sabido que en los utopistas del renacimiento los grandes proyectos de estructuración social no van acompañados de una voluntad real de transformación; porque, si bien es cierto que las utopías renacentistas son proyectos, anticipaciones de lo posible, de una realidad que no existe pero puede existir, lo que propiamente carece de lugar (de topos) es la acción, el esfuerzo práctico transformador. Lo posible puede realizarse, pero al no ponerle el debido acento en la acción, el proyecto se torna imposible. De aquí que no pocos concluyan que, en rigor, si de una “ciudad ideal” exigiéramos, por considerarla utópica, que fuera infinitamente deseable, y no sólo históricamente inexistente, entonces esas ciudades ideales narradas por los renacentistas distan mucho de ser utópicas.

Ésta es justamente la dimensión que introducen los socialistas utópicos del siglo XIX; en ellos hay un proyecto utópico que, ya sea como reformadores o revolucionarios, pone en práctica una voluntad de transformación de las condiciones reales. De ellos dirá Marx: “esos nuevos sistemas-sociales estaban condenados desde el principio a ser utopías; cuanto más se elaboraban los detalles, más caían, por necesidad, en la fantasía pura”. Y es que cada una de las sociedades propuestas por estos utopistas (Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet . . .), a pesar de que se consideran como realizables, es decir, como proyectos prácticos que pueden y deben ser plasmados, las acciones que se proponen para llegar a ellas no sólo resultan desproporcionadas respecto al ideal que se persigue, sino que superan un claro reformismo. No siempre proponen modelos de orden social que trasciendan radicalmente la sociedad actual a modo de un Estado ideal que algún día habrá de realizarse.⁴ En cambio, el utopismo

ción Industrial, Madrid, Ayuso, 1971; Zecchi Stefano, *Ernest Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*, Barcelona, Península, 1978; Benjamín, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1972; Benjamín, *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1979; Herbert Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968; *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972; *Ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969; F. E. Manuel y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1984.

⁴ Aunque no hago menciones directas y citas específicas, he tenido en cuenta de manera especial la acuciosa, penetrante y sugerente obra de Melvin J. Lasky, *Utopía y revolución*. México, F.C.E., 1985. Bien conocidas son las obras de: Tomás Moro, *Utopía* (1561), de T. Campanella, *La Ciudad del Sol* (1623), de F. Bacon, *La Nueva Atlántida* (1627), de T. Hobbes, *Leviatán* (1651), de Harrington, *Los Océanos* (1656), de Saint Simón, *El sistema industrial* (1821), de Fourier, *El nuevo orden industrial* (1829), de Owen, *La nueva concepción de la sociedad* (1816). Sobre el anarquismo daremos referencias posteriormente, en especial sobre América Latina.

revolucionario teórico y práctico no se preocupa tanto por dibujar la sociedad futura ni mucho menos manifiesta paciencia histórica para esperar gradualmente (por reformas) la transformación total de la sociedad. Quiere la nueva sociedad a partir de un acto total y definitivo: la revolución (así Blanqui, Weitling y, en general, todos los anarquistas como los Flores Magón en México). Se tiene prisa por llegar al otro lado y con esto mismo se eleva desmesuradamente el factor subjetivo (hasta querer revolucionar), lo que en la práctica se reduce a la actividad de una minoría al margen o más allá de las masas y sin contar con la madurez de las condiciones reales para el cambio, lo que es el camino y los medios eficaces que se instalan en el suelo histórico más real del acto insurreccional, la lucha y la violencia, la conquista violenta del poder; en fin, los anarquistas identifican el futuro con el acto liberador que ha de implicar no sólo la destrucción de la máquina del Estado burgués, sino del Estado mismo. El utopismo revolucionario premarxista se caracteriza por la enorme desproporción del objetivo (la sociedad ideal) y las posibilidades reales de su realización. En todo caso, con su doble aspecto —reformista y revolucionario—, el utopismo se presenta como un hecho histórico en el proceso práctico y real de la lucha por una nueva sociedad, y en el proceso teórico por la fundación de un socialismo no “utópico” que Marx y sobre todo Engels llamaran científico.

Crítica al “utopismo ingenuo”

Pero si Marx y especialmente Engels ven la necesidad de criticar el utopismo de su tiempo fue porque tanto los reformistas como los revolucionarios a fin de cuentas se limitaban a *imaginar* el mundo futuro de distintas formas cuando en realidad de lo que se trataba era de *transformarlo*. Por tanto, la crítica del utopismo fue en el siglo XIX un paso históricamente necesario para disipar las ilusiones que sembrara una interpretación ilusoria de lo real y, con base en ésta, la construcción imaginaria de la sociedad futura. Por ello, junto a la crítica de la interpretación como una mera teoría o especulación, se hacía necesaria una crítica del utopismo en cuanto que su realización imaginaria con los fines, los medios y el proceso mismo de realización, limitaba, frenaba o desviaba la praxis revolucionaria. Así, pues, para pasar a una transformación efectiva del mundo social existente, era preciso operar una transformación radical en el plano del pensamiento: pasar de una interpretación imaginaria de lo real a otra, objetiva y fecunda. Solamente así el socialismo podía dejar de ser un mundo imaginario para ser un mundo verdaderamente realizado como proceso. Pero si bien es cierto que Marx y Engels dirigen su crítica en primer lugar al utopismo reformista que pre-

tendía levantar la nueva sociedad sobre las mismas condiciones de la vieja, se cuidan muy bien de caer en lo que pudiéramos llamar crítica utópica del utopismo que no ve sus lazos con las distintas fases del propio desarrollo social. Justamente Marx y Engels dirán en el *Manifiesto Comunista*: “En lugar de la vieja sociedad burguesa con sus clases y oposiciones de clases, surge una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”. En este documento de 1847, distinguen entre el utopismo anterior a cierto desarrollo capitalista y a la aparición del proletariado —utopismo determinado históricamente por una limitación teórica e histórica irrebasable—, y el que surge posteriormente, cuando ya se dan condiciones para superarlo. Consecuentemente, esta crítica va originando no sólo a los socialistas reformistas, sino también a los utopistas revolucionarios que aspiran a hacer surgir (palabras textuales de Marx en 1850) “Una revolución *ex nihilo*, a hacerla sin que se den las condiciones de la revolución. Para ellos la única condición necesaria de una revolución es una adecuada organización conspiradora. Son los alquimistas de la revolución”.

La crítica del utopismo es, para Marx y Engels, la condición indispensable para desplegar una acción que tenga por base una interpretación correcta del mundo. A esto es a lo que Engels llama en su conocido escrito “Paso del socialismo como utopía al socialismo como ciencia” (1880). Pero también condición necesaria para que los hombres realicen el socialismo es un proyecto ideal por cuya realización hay que luchar. Pero no se trata de un ideal como el que trazaban los socialistas utópicos, quiméricos e irrealizables, sino posible y realizable por estar enraizado en la realidad. Ya en la *Ideología Alemana* (1845), Marx y Engels afirmaban: “Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un *ideal* al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al *movimiento real* que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.” Es decir la anulación y superación de lo existente condicionado a su vez por el estado de cosas actual puede entenderse como ideal fecundado y, por ello, realizable, pero su realización requiere no sólo de la premisa material, sino también —como premisas necesarias— de las condiciones políticas e ideológicas. Así pues, el socialismo se da únicamente si los hombres como ideal lo asumen y luchan por su realización. Es decir, no sólo si se dan sus condiciones materiales y los hombres comprenden su necesidad objetiva, sino si comprenden que el socialismo debe ser instaurado y actúan conforme a esta convicción. El socialismo, si no es un fenómeno inexorable, tampoco es un puro sueño, un mero deseo de justicia. Es al mismo tiempo, una fase necesaria de desarrollo social que los hombres tienen por valiosa, por superior a la fase social precedente. El socialismo necesario —por superar las contradicciones fundamentales del capitalismo— es, a la vez, el deseado. Y viceversa: el socialismo deseado tiene

que ser el socialismo necesario, es decir, el que se halla inscrito en un movimiento histórico real. Movimiento que el mismo Marx vio en distintas etapas históricas de acuerdo con las condiciones reales y la evolución de las distintas sociedades.⁵

Ciertamente, Marx es sumamente cauto y prefiere callar sobre “el futuro” cuando parte del conocimiento de las condiciones reales que lo empeoran. Pero también es cierto que, a veces, la voluntad de transformación es más fuerte que la cautela exigida por un antiutopismo meramente teórico y Marx bordea, e incluso toca, la tierra de la utopía. Y no puede ser de otra manera cuando el socialismo se analiza como proyecto de futuro por construir, de aquí la concepción leninista del papel decisivo de la *organización* (del sujeto histórico), que no sólo afianzó sino que, además, permitió la entrada de nuevos elementos utópicos en la lucha por la construcción del socialismo (aun cuando tuvo que enfrentar nuevas formas de utopismo ingenuo o espontaneísta, tanto en su versión economicista como en la ultraizquierdista).

Concluyendo, digamos que un nuevo orden humano es una tarea infinita que sólo puede avanzar a través de contradicciones y que éstas, por su agudeza, pueden exigir siempre nuevas revoluciones, aunque durante un largo período histórico son en realidad “revoluciones en la revolución”. No hay revoluciones como un acto total y definitivo y por ello no hay fin de la historia.

Si la revolución es una praxis creadora y por tanto implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto y, así, en lo imprevisible, cierta anticipación imaginativa, allí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detienen, es inevitable e incluso necesaria. Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real.

En este sentido, lo utópico no es sólo sistema o índice revelador de una crisis, o expresión de una pérdida de contacto con la realidad, o de una carencia del conocimiento de lo real, sino también indicación de un posible que hoy todavía no podemos fundar ni realizar.

Esto quiere decir que la transformación del socialismo de utopía en ciencia, o sea, la fundación de la praxis revolucionaria en un conocimiento de lo real, así como la anticipación del futuro a partir de condiciones reales, sigue siendo una empresa que no terminó con Marx y Engels. Por el contrario, necesita ser renovada cada día.

⁵ Sólo por recordar algunos escritos de Marx-Engels que esencialmente ayudan a dilucidar tanto lo que podría argumentarse como “anti-utopismo” de esta corriente de pensamiento, como también a fundamentar la “necesidad histórica” del socialismo en la dimensión utópica, mencionamos: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*; *La Sagrada Familia* (1844), *Tesis sobre Feuerbach* (1845-1888); *La ideología alemana* (1845); *El manifiesto comunista* (1846-1847); *Crítica al programa de Gotha* (1875). (F. Engels) *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880).

La dimensión utópica, elemento esencial de los proyectos de liberación

En nuestro caso, cuando hablamos de utopía hablamos de lo real, que si bien no existe en cuanto tal, tampoco está fuera del tiempo y del espacio, sino instalado en el porvenir y tiene o puede tener anticipaciones reales y concretas y no sólo imaginarias. Es el caso de los socialismos modernos, que no sólo perfilan los trazos de nuevas sociedades que a su vez se vuelven imperativos por construir, sociedades que no son pero pueden y deben ser y, en esta misma medida, norman y organizan la acción colectiva hacia anticipaciones eficaces en la *medida de lo posible*.

Es claro que los proyectos de sociedades por construir tienen un fundamento científico. De qué signo sea este andamiaje científico, ése es otro problema. En cualquier caso, cualquier proyecto de futuro es necesariamente un problema político porque aquí se juega su eficacia histórica. Pero justamente tenemos que dejar asentado que la política tiene otras dimensiones que la estrictamente científica; ella es también un universo mágico, preñado de sueños, representaciones y creencias de pulsiones no racionales que son también del dominio de la historia; por ello no puede haber ni teoría acabada ni sentido omnicomprendivo de la historia. Si la política tiene validez práctica, es porque no todo está dicho —y la evidencia es ilusión— pero, al mismo tiempo, porque no todo es caos, enigma, existencia fragmentaria. La organización del sentido de la historia es un problema de práctica, de transformación social; en este sentido, la teoría opera como filigrana, como representación anticipatoria, como verdad tentativa y provisoria, como hipótesis, como imagen, como fuerza no material con poder de convocatoria social; las dimensiones del hacer y del pensar articuladas en la praxis son tan provisorias e inciertas como la historia misma que se trata de comprender y transformar en un mismo movimiento.⁶

En su relación más fecunda, la teoría responde a la pregunta por el ¿qué hacer? de un proyecto político, al menos en dos sentidos: uno, en el nivel del conocimiento, de las proposiciones de interpretaciones de la realidad; el otro que es portador de su dimensión anticipatoria en que se combinan lo deseable, lo probable y lo posible. Ambos dominios tienen que ver con la práctica y en ambos la teoría es siempre tentativa, inacabada y provisoria.

Desde nuestra perspectiva, es absolutamente necesario ocuparse también de esta segunda dimensión de la teoría: su faz anticipatoria, profética, aquella que es portadora de los materiales de un proyecto histórico de transformación social. Proyecto que sólo puede ser llamado revolucionario por ser un proyecto posible; y en el cual las discusiones sobre el

⁶ Cfr. Spoerer, Sergio, *Los desafíos del tiempo fecundo*, México, Siglo XXI, 1980; Lasky, *Utopía y revolución, ut supra* (X-II pp. 425-460; XIII pp. 568-590).

irremediable hundimiento, la crisis final de tal o cual sistema, o sobre el carácter inevitable de otro emergente, deben ceder el paso al debate sobre las formas en que dicho proyecto se encarna en la vida colectiva y sobre las condiciones reales de transformación social que apuntan en su dirección. No sólo con la mano del “análisis concreto” se traza todo el perfil de un proyecto histórico, sino también con la lógica que da el encontrar las profundidades del “tiempo largo” con sus propias pulsiones y su propia discontinuidad. No hay línea política sin opción y en alguna de sus partes ésta supone un salto hacia lo desconocido, hacia la Esperanza, que sólo el curso de la acción demostrará si era insensatez o acertada intuición del futuro.

La sociedad deseada está, pues, en el futuro y hacia ella conducen los proyectos de liberación. Sin embargo, así visto el futuro, como horizonte infinito por conquistar, siempre se desdobra irremediablemente en dos: lo imposible y lo posible, aunque siempre queda lugar para preguntar: ¿y esto posible, es lo más posible? En otras palabras, encaminamos nuestra acción hacia “lo justo”, hacia “la libertad”, “la igualdad”, “la dicha” para todos, etc.; es bien claro que estos valores, como componentes de una sociedad nueva en plenitud, perfecta y acabada, son un imposible; sin embargo, hay sociedades imposibles que pueden y de hecho inspiran sociedades posibles. La razón es evidente, porque lo posible siempre resulta de sujetar lo imposible al criterio de la factibilidad humana real y, de esta manera, lo posible y lo más posible siempre quedan sujetos a las mediaciones necesarias de todo proyecto político (condiciones objetivas y subjetivas, organizaciones, esfuerzos en lo económico, político, cultural, etc. . . y todos aquellos imperativos concretos y específicos propios de una coyuntura histórica). Decir entonces que la sociedad deseada como plenitud acabada es un imposible no es algo sin sentido ni mucho menos contradictorio, ni la dimensión utópica es algo prescindible aun cuando siempre haya que discernir, necesariamente, entre lo posible, lo más posible y la plenitud acabada. La utopía resulta así una plenitud que inexorablemente tiene que ser acercada o anticipada lo más posible, pero dentro de un cuadro de condiciones realmente existentes donde se dan los límites también reales de su factibilidad; condiciones algunas que podrán ser cambiadas de acuerdo con la fuerza y el dinamismo de la lucha, cambios que están a disposición de la acción y del conflicto político; otras que no serán cambiables o, por lo menos, tan fácil o necesariamente cambiables como podrían ser las relaciones mercantiles o el aparato estatal, aun cuando la dimensión utópica siga colocando la sociedad deseada más allá (hasta la plenitud) de los aparatos institucionales. Es absolutamente necesario adelantar estos elementos que pueden alertarnos contra ese empeño de “ingenuidad utópica” que, ya desde antiguo, interviene encubriendo como con un velo la percepción de la realidad social, pero que llega hasta nuestro siglo y que sigue tomando las formas de

las antiutopías. Es decir, formas de racionalidad social que en cada época tienen como objetivo la destrucción de todo proyecto utópico para que no exista ningún otro, aun cuando se presenten como utopías verdaderas pero que arrancan de la negación de toda esperanza. El camino que nos queda es oponer a este utopismo una relación racional con el mundo utópico que acompaña toda historia humana; en la actualidad, apenas puede encontrarse pensamiento social que no contenga, o bien críticas, o bien elaboraciones o reelaboraciones de utopías, como trasfondo invariable de proyectos políticos que sustentan nuestras sociedades actuales.

“La utopía es una construcción imaginaria de la sociedad futura, pero hunde sus raíces en el presente”, se halla determinada por las condiciones reales del presente y, a través de ella, se transparenta y se puede leer el presente, al mismo tiempo que se trazan los perfiles del futuro; en este sentido y esta medida, la utopía es un producto social; históricamente necesario. De esta manera, la utopía es a la vez revelación contra el presente e imaginación del futuro; se halla a la vez en un lugar y forma parte del mundo real, al tiempo que provoca y organiza desde el futuro una práctica política transformadora en el presente. En cuanto tal, la utopía deja de tener una existencia puramente ideal o subjetiva y, por su capacidad de fecundar prácticas y producir cambios efectivos, reales, tiene una existencia real y efectiva, es decir, la utopía como práctica deviene siempre “utopía”. Desde esta perspectiva, la utopía siempre es un componente de los proyectos políticos.

La política como arte de lo posible

La política, como arte de lo posible, entra en la conciencia actual a partir del momento en el cual el hombre empieza a modelar la sociedad según proyectos de una sociedad por hacer. Si bien ya antes se percibe el problema de lo posible en relación de la práctica, éste se presenta como problema central en cuanto se empieza a modelar la sociedad según criterios derivados de algunas leyes sociales, cuya consideración permite proyectar una sociedad futura y pensarla en función de una ordenación adecuada y humana de tales relaciones sociales.⁷

Históricamente, este momento (en el cual la política, como arte de lo posible, juega un papel central en el pensamiento sobre la política) coincide con las revoluciones burguesas y sus proyectos de remodelar la sociedad según las llamadas “leyes de la naturaleza humana”, cumplidas las cuales todas las relaciones sociales pueden ser armónicas. Pero, en el marco de las

⁷ Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1984, pp. 21-29. Cfr. González Gallego, A. “El sentido antropológico de la utopía en política”, en *Lo utópico y la utopía, ut supra*, pp. 217-221.

sociedades modernas, sin duda, será la discusión iniciada por Marx sobre la sociedad capitalista la que transforme toda la visión de la política y su realismo en una discusión del ámbito de lo posible y, por tanto, de lo realizable. En esta lógica, la política no se sigue de juicios éticos (bueno o malo), sino de juicios fácticos, es decir, de relaciones medio-bien. Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. “No se debe lo que no se puede. Este antiguo principio es aplicado ahora a la conformación de la sociedad misma. Si no se puede seguir con la sociedad capitalista, entonces tampoco se debe. Y si únicamente una sociedad socialista se puede entonces también se debe. El deber sigue el poder; no lo precede.”⁸

Es aquí justamente donde emerge el horizonte infinito deseable que se desdobra en dos: lo imposible y lo posible como opciones polarizadas. El problema de fondo es poder tener criterios que funcionan como garantía de que realmente se está caminando hacia un futuro de nueva sociedad. Es justamente a partir de Marx cuando el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real.⁹ Lo que está en el centro como cuestión esencial es, sobre todo, la reproducción de la vida real como última instancia de cualquier sociedad posible, y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes acerca de lo posible y no de exigencias éticas. Sabemos que el pensamiento burgués ha respondido críticamente a Marx, pero ha podido hacerlo solamente invirtiendo no sólo el discurso, sino su contenido, y con esto mismo produce y reproduce un pensamiento antiutópico basado primordialmente en juicios con arreglo a valores (y no a partir de juicios de hecho) y en el mismo argumento de la reproducción de la vida como última instancia del realismo de las opciones políticas, pero mañosamente invertido: solamente el capitalismo es posible (el socialismo es imposible), por tanto solamente el capitalismo debe ser anhelado, buscado y asumido. Es decir, lo imposible no se debe y la única alternativa posible (el capitalismo) *se debe. Un poder se deriva del deber. Sabemos que el campo del debate que aparece en primer término es el de las relaciones mercantiles, pero evidentemente éste supone el argumento de que la última instancia del realismo de las opciones políticas, pero mañosamente invertido: solamente el capitalismo es posible (el socialismo es imposible), por tanto solamente el capitalismo debe ser anhelado, buscado y asumido. Es decir, lo imposible no se debe y la única alternativa posible (el capitalis-*

⁸ Hinkelammert, Franz, *op. cit.*, p. 23.

⁹ *Ibid.*, pp. 22-29.

mo) se debe. Un poder se deriva del deber. Sabemos que el campo del debate que aparece en primer término es el de las relaciones mercantiles, pero evidentemente éste supone el argumento de que la última instancia de toda sociedad posible es la reproducción de la vida real y esto no se puede, según Marx, sino en el socialismo. Esta conclusión de Marx cobra una importancia central sobre todo si tenemos en cuenta que el supuesto sobre el que cimenta su argumentación el pensamiento burgués es una falsa alternativa: o capitalismo con dinero o socialismo sin dinero; cuando en realidad, históricamente, todos los socialismos conocidos son economías con dinero en las cuales se planifican relaciones mercantiles en el sentido de una “utilización consciente de la ley del valor”. Lógicamente surge como evidente la pregunta: ¿qué sentido tiene mantener un debate acerca de la mutua imposibilidad de existir de ambas sociedades (capitalista y socialista) cuando en la realidad ambas han existido y existen, sin que se prevea el fin de ninguna de ellas en un plazo determinado?

Sin embargo, la cuestión de lo posible en política mantiene su vigencia y validez.

Ciertamente, la sociedad capitalista está estructurada de tal manera que dirige el poder del progreso humano en contra de la vida humana y de su desarrollo, de ahí que el capitalismo como afirmación de la vida humana es imposible: pero también es cierto que las relaciones mercantiles son insustituibles y que, por tanto, una afirmación directa de la vida humana es imposible. Las relaciones mercantiles son las que describen el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible. Consiguientemente, de un lado resulta que lo imposible no es tanto lo que se hace, sino lo que se cree hacer. Y al creer que se hace algo distinto de lo que se hace, se distorsiona lo que se hace. Lo que se hace jamás es imposible, pero lo que se cree que se hace sí puede serlo, y esta creencia deforma y paraliza la capacidad de hacer. Pero, de otro lado, la pura voluntad siempre aspira a lo imposible.

Sin embargo, sólo a través de la imaginación —y también conceptualización— de lo imposible se puede descubrir el marco de lo posible, porque, “quien no se atreve a lo imposible, jamás podrá llegar a descubrir lo que es posible”. Lo posible resulta siempre de sujetar lo imposible al criterio de la factibilidad. Y siempre quedará abierta la pregunta: “¿y esto, es lo más posible?”.

Insisto en que aquí entran factores muy variados y necesarios que pueden ser enunciados de múltiples formas: análisis, condiciones objetivas y subjetivas, avance y maduración de la lucha, etc. . . . ; a fin de cuentas, no es más que el análisis de la factibilidad de lo posible, cuya persecución siempre quedará expuesta a las ilusiones de realizar aquel imposible de cuya conceptualización se partió.

Si alguien preguntara: ¿y de una vez por todas, cuál es la “mejor sociedad posible”? No podría haber respuesta más sensata y veraz que: “aquella que parte de la mejor sociedad concebible”. Pero la mejor sociedad posible siempre será menos plena que la mejor sociedad concebible. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible. En este mismo sentido podemos entender la existencia de sociedades imposibles que son capaces de inspirar sociedades posibles. Luego, la mejor sociedad posible aparece siempre como una aproximación o anticipación de otra sociedad mejor concebible: por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible, en cuyo marco aparecen las valoraciones éticas arbitrarias. Esta construcción de sociedades imposibles que alumbran a la construcción de mundos posibles es un problema que pasa por toda la historia humana; el paraíso judío, la república perfecta de Platón, el cosmos griego, la ciudad de Dios, el cielo medieval, las sociedades ideales renacentistas, las actuales concepciones capitalistas o sociales a las que hemos aludido, etc. . . . son todos mundos de este tipo en referencia a los cuales se forman sociedades reales, pese a que ninguno de estos mundos tiene un sentido empírico directo en el sentido de haber existido ya o que vayan a existir de algún modo. Es por este camino por donde queremos avanzar.

Los movimientos históricos que, por diversas vías, aspiran hoy a llegar al socialismo, no pueden dejar de referirse a las sociedades que en estas décadas luchan por construirlo o pretenden haberlo construido ya. La pregunta es ésta: ¿qué es lo que nos reflejan estas sociedades: modelos de socialismo que en nombre de la pura ciencia se consideran ya inscritos en férrea necesidad de la historia, o modelos de sociedades futuras también empujados por el aliento vivo de la utopía?

“Organizar la esperanza.”
Elementos de discernimiento

Se trata ahora de avanzar teóricamente en algunos puntos fundamentales relacionados con premisas ineludibles para un “pensar político capaz de discernir los obstáculos y las posibilidades de la organización de la esperanza”.

Si hubo y hay empeño por desenmascarar y denunciar la negatividad del sistema opresor, ahora la preocupación directa se orienta a escrutar y estructurar la lógica afirmadora de la vida; es decir, se trata de asumir el imperativo de discernir las pulsiones utópicas de los proyectos populares de liberación de nuestro continente, teniendo en cuenta las etapas diferenciadas en las que se encuentran dichos movimientos y habida cuenta de la complejidad propia de cada uno de nuestros países. En otras palabras, resulta de capital importancia discernir y debatir en

distintos ámbitos disciplinarios los esfuerzos posibles para asegurar una vida humana digna frente a las cada vez más graves amenazas del capitalismo. Pero es importante señalar que esta reflexión se hace en el interior de la realidad histórica existente, desde la perspectiva de una praxis política de liberación y, en definitiva, desde los pobres que luchan por la vida y la justicia.

De aquí que esta reflexión refleje una clara “humanidad epistemológica” lejana, por un lado, de las arrogancias pseudocientíficas y, por otro, coincidente con las urgencias populares de liberación.

Desde esta apertura, se pueden obviar muchos obstáculos en el esfuerzo por reconstruir una coherencia teórica derivada de —y al mismo tiempo “orgánica” con— las exigencias del primado de las formas de praxis que de hecho están haciendo realidad los viejos sueños de nuevas sociedades.

Resulta claro que aquí no se trata de una exaltación ingenua de la utopía; pero también es cierto que, para algunos, sigue pesando la carga peyorativa que como contenido arrastra este concepto. El problema es complejo y viene de lejos: desde todos los pensamientos sociales del siglo pasado y aun de siglos anteriores, “esta ingenuidad utópica está presente tanto en el pensamiento burgués que imputa a la realidad del mercado burgués la tendencia hacia el equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible, como para el pensamiento socialista que imputa a la reorganización socialista una perspectiva también total de libertad del hombre completo”. Del análisis del contexto internacional se evidencia que existe, ahora más violento y agresivo, un “politeísmo de las utopías” que bien podría enunciarse como una polarización entre utopías y antiutopías; la utopía sería el socialismo, la anti-utopía el neoconservadurismo (y el pensamiento de la tradición liberal). Lógicamente, el análisis deriva en la confrontación entre ambos. En la última instancia, dependerá de “el lugar” que los hombres (clases sociales) ocupen dentro de la sociedad para empezar a discernir las distintas utopías. Así, por ejemplo, el pensamiento burgués llega a identificar la utopía con el modelo del mercado en competencia perfecta; un mundo imaginario de óptimo equilibrio en el que todo individuo tiende, de manera natural, a lograr un máximo de utilidad dadas las reglas de la demanda y de la oferta. Un orden social perfecto al que tendría el actual y en el que adquiriría su plena legitimación; por supuesto que de aquí surge una imagen determinada de “cielo” y de “Dios”. “Pareciera que de la tierra al cielo existe una escalera y entonces el problema es encontrarla”; el pensamiento burgués trata de establecer un nexo empírico entre el sistema actualmente existente y el sistema institucional perfecto. Pero en el fondo efectivo, este “paraíso” que aparece como un mundo de equilibrio, sin fricciones, restricciones o

estorbos para que el capital se realice plenamente coincide con la plena sumisión de los oprimidos.¹⁰

Con esta transformación trascendente, el dominador queda como un sujeto opresor que puede desarrollar ahora el actual sistema de dominación sin límite. Lógicamente, puede comprenderse que para el pensamiento burgués la utopía no es otra cosa que el anticomunismo. Todas las protestas, luchas o movilizaciones en la perspectiva de una verdadera liberación de todas las opresiones queda convertida en desorden, desequilibrio, caos, subversión y, por lo tanto, se las debe reprimir. Es el fantasma de una sociedad sin utopías lo que nos amenaza; es decir, la sociedad sin ninguna esperanza al estilo platónico o, más cercano, al estilo nazi. Esta trascendencia en función de la muerte sólo puede ser resistida y confrontada por la afirmación de la vida real de todos los hombres, y aquí emerge nuevamente la necesidad de discernir las perversas ilusiones antiutópicas y revelar su potencialidad destructora. Porque en la actual ofensiva ideológica no podemos minimizar la impresionante capacidad del sistema capitalista para mantener vigente su concepto de vida como el verdaderamente aceptable a pesar de su esencia necrofilica, cuando en realidad debería significar enfrentar y resistir a los que pretenden eliminar de la sociedad toda esperanza de un futuro de liberación.

Justamente, la utopía como futuro trascendente que surge desde la praxis política de los oprimidos se configura como un mundo sin escasez ni limitaciones para la satisfacción y el goce de las necesidades vitales; como vida plena y dicha plena. Con un trabajo verdaderamente humano en función de todos como algo creativo y transformador; triunfo sobre las formas de muerte, inseguridad, miedo, enfermedad, hambre, ignorancia y aun sobre la misma muerte sin clases antagónicas. Es decir, un mundo de abundancia y una perspectiva infinita de la vida; el mundo de los hombres nuevos en una tierra nueva.

Como anticipación imaginaria, esto significa la negación radical y total del "lugar" que ocupan los oprimidos y los procesos de reproducción en la realidad de explotación. Lo importante es que esta negación es universal; por eso, frente a los contravalores existentes, el mundo trascendente de los pobres se vive en la abundancia, pero también en la generosidad, en la paz y en la fruición común y colectiva. Es una sociedad de hombres libres trabajando con sentido para la vida, y el descanso o "tiempo libre" es el tiempo para ejercer y realizar la libertad.¹¹ Ésta es la sociedad ideal; el problema es ¿cómo acercarla o anticiparla al presente? El socialismo como afirmación de la vida es la utopía posible. Al socialismo aspiran los

¹⁰ Para un estudio analítico y profundo sobre estos tópicos, se recomienda ampliamente la obra citada de Franz J. Hinkelammert.

¹¹ Serrano, A. "Un lugar para las utopías o los caminos de la razón negativa", en *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, Costa Rica, 1983, pp. 3-42.

movimientos de liberación por diversos caminos; las preguntas, entonces, son: ¿cómo sabemos que tal o cual proyecto que se autoidentifica como de liberación está realmente encaminado en un proceso que asegure la vida? y ¿cómo discernir —discernimiento utópico propiamente dicho— la factibilidad humana de poder anticipar hoy una vida plena (horizonte utópico que en la esperanza constituya algo más allá de toda factibilidad humana)? El modelo ideal puede ser realmente imposible, pero puede discernirse también con lo más posible o, simplemente, lo en verdad posible. De manera evidente, lo posible es lo que en realidad existe; ¿será lo mejor posible? Lógicamente, cada contexto específico ofrecerá elementos de respuesta, pero las distancias entre lo posible y lo mejor posible son esenciales en el discernimiento de los proyectos de liberación; ubicar los límites entre lo imposible y lo posible es algo esencial porque, aunque no pueden saberse *a priori*, la factibilidad de la sociedad futura se mueve en estos límites. En todo caso, no puede hablarse de un proyecto de liberación si no se contempla como garantía última la satisfacción de las necesidades vitales básicas. El nivel económico, aunque no es el decisivo, es la última instancia y la condición absolutamente necesaria de toda liberación.

La razón utópica actúa entonces como una racionalidad social determinada, a partir de la cual pueden enjuiciarse los proyectos de liberación: para que todos tengan una vida digna, hace falta una sociedad tal que ofrezca a todos la posibilidad real de satisfacer sus necesidades vitales a partir de un trabajo estable garantizado.

El trabajo es “el lugar” de la utopía socialista, en su parte integrante “natural” y, por lo tanto, real; por esto mismo, serán los diferentes tipos de procesos de trabajo los que en última instancia determinen el surgimiento de distintos tipos de utopías. El trabajo es el que garantiza la integración de todos en la división social del trabajo y, por lo tanto, en la satisfacción de las necesidades vitales (pan, salud, educación . . .); es decir, integra a todos en la afirmación de la vida.

Es lógico que esta sociedad que se construye de acuerdo con las exigencias del hombre y no del capital requiere de una organización económico-social, de una estructura de propiedad y de una planificación que regule tanto la función estatal como la autonomía relativa de las empresas, sin dejar de lado el horizonte infinito de la libertad sin límites y sin contradicciones, como perspectiva de libertad, que trasciende la posibilidad de cualquier realización humana. El proyecto del socialismo no se agota en la satisfacción de las necesidades básicas, ya que tiende hacia lo más pleno posible y entonces el nivel político tiende a ser el decisivo, el único que puede garantizar el avance de los proyectos de liberación. Mucho más en esta coyuntura en la que, por un lado, las luchas de liberación atraviesan por una agudización para poder “organizar la esperanza” y, por otro, pareciera haber un déficit en el “pensar político” de las teorías existentes. Porque la política no tiene únicamente la

dimensión estrictamente científica; ella también es un universo mágico preñado de sueños, representaciones, creencias y pulsiones no “racionales” que son también del dominio de la historia. En este sentido, el pensamiento político opera como representación anticipatoria, como fuerza no material con poder de convocatoria social. Aquí, tenemos que enfatizar el sentido de la teoría política en su dimensión anticipatoria, en la que se combinan lo deseable y lo posible. Es decir, hay que resaltar su cara profética, esa que también es portadora de los materiales de un proyecto histórico de transformación social: proyecto que sólo puede ser llamado revolucionario por ser un proyecto posible.

El problema de un proyecto político se resuelve por la tensión dialéctica entre (el pasado) el presente y el futuro. No es sólo con la mano del “análisis concreto” que se traza todo el perfil de un proyecto histórico, sino también con la lógica que da el escrutar las profundidades del “tiempo largo” con sus propias pulsiones y su propia discontinuidad. No hay línea política sin opción y en alguna de sus partes ésta impone un salto hacia lo desconocido, ¡hacia la esperanza!

Así ubicada nuestra perspectiva, nos interesa centrar la reflexión en torno a los esfuerzos posibles para asegurar una vida humana digna frente a las crecientes y continuas amenazas y la impotencia vital del capitalismo en nuestro continente.

En otras palabras, pretendemos reflexionar sobre la liberación como proyecto en todas sus circunstancias y sobre la manera de pensar la dimensión teológica de tal proyecto.

Hemos mencionado cómo junto con la dimensión utópica positiva, transformadora, liberadora, puede desarrollarse también una racionalidad negativa, es decir, negadora por principio de toda esperanza, invertidora de un orden social opresor. De aquí que, de un lado, se impone una tarea de discernimiento de las utopías y, de otro, se torna un imperativo afirmar esta dimensión esencial a todo proyecto real de liberación.

Podemos señalar dos razones claves para orientar nuestra reflexión en términos de un discernimiento o de las utopías y, por lo tanto, dos dimensiones de este discernimiento:

- a) Si se concibe la liberación como afirmación de la vida, aparece rápidamente la ambigüedad que la palabra vida puede llevar consigo. Tomando la afirmación de la vida como fórmula, no habrá casi nadie que se oponga y el proyecto de liberación basado en la afirmación de la vida puede perder toda su especificidad. Necesitamos, por tanto, criterios concretos que puedan guiarnos en el juicio de que determinado proyecto está efectivamente encaminado en un proceso de vida.

- b) Sin embargo, más allá de esta problemática de la ambigüedad de la vida como guía de proyectos de liberación, existe el problema de discernimiento utópico propiamente dicho, que se refiere a la factibilidad humana de poder anticipar hoy una vida plena, que en la esperanza constituye un horizonte utópico más allá de esta factibilidad humana. En la tradición cristiana, este horizonte utópico se afirma con el término de “la nueva tierra” que se realizará con la parusía. También en este caso el discernimiento tiene que ser el de una evaluación de pasos anticipatorios factibles y, por tanto, de la relación entre liberación y reino.

Los elementos de reflexión se refieren a los criterios concretos en la orientación de la liberación hacia la vida; a la espiritualidad de la liberación y a la relación entre una utopía universalista de liberación y las utopías específicas, que hoy aparecen sobre todo como reivindicaciones raciales (del negro, del indígena), como nueva participación de la mujer y como reivindicación de la identidad nacional y cultural.

*Criterios concretos de la liberación como afirmación de la vida*¹²

La afirmación de la vida se distingue cualitativamente de aquella fórmula de vida, en la cual el opresor celebra su capacidad de oprimir la vida. Pero igualmente se distingue de una fórmula de vida que entiende la afirmación de la vida como la preocupación por la especie humana y su sobrevivencia. Se trata más bien de afirmar la vida concreta de cada uno de los hombres como *una sociedad para todos*.

Se trata de una racionalidad social determinada, a partir de la cual se puede enjuiciar el proyecto de liberación. Para que cada uno y por tanto todos puedan participar en la vida, hace falta la posibilidad real para todos de satisfacer sus necesidades fundamentales a partir de su trabajo. No solamente necesidades fundamentales, sino también la posibilidad de satisfacerlas a través de la integración en la sociedad por su trabajo estable.

¹² Las propuestas fundamentales fueron compartidas previamente con los participantes del II Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos sobre el tema *El discernimiento de las utopías*, convocado por el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), en San José, Costa Rica, 11-16 de julio de 1983. Las ponencias presentadas en este evento aparecieron en el volumen *La esperanza en el presente de América Latina* (Editores: R. Vidales, L. Rivera Pagán), San José, Costa Rica, DEI, 1983. A este propósito pueden consultarse los siguientes ensayos contenidos en dicho volumen: Augusto Serrano López, *Un lugar para las utopías o los caminos de la razón negativa*, pp. 3-42; Rafael Echeverría, *Utopía y los límites del conocimiento posible*, pp. 56-64; Peter Marchetti, *Violencia y memoria utópica*, pp. 64-81; Carlos Rodríguez Brandao, *Sobre la producción social de la utopía*, pp. 81-94; Luis E. Wanderley, *Utopía y movimiento popular*, pp. 95-124.

Además, en la sociedad solamente pueden asegurarse las necesidades fundamentales, si se organiza de una manera tal, que todos puedan integrarse mediante su trabajo. Si bien se trata de satisfacer necesidades fundamentales, la clave de la satisfacción es la integración de todos en la división social del trabajo. Produciéndose los proyectos y servicios por el trabajo, también el trabajo es el principal canal de su distribución. A partir de eso podemos determinar los indicadores de una afirmación de la vida: el trabajo y, vinculada con él, la satisfacción de las necesidades fundamentales para todos: pan y techo, salud, educación, y eso en un ámbito de seguridad también para todos.

Donde hay trabajo, pan y techo, es posible la vida. Donde no lo hay, hay muerte. El eje de esta racionalidad es la vida concreta del hombre. Eso se vincula con el mismo problema de la sobrevivencia de la naturaleza y del medio ambiente. La seguridad de la vida se basa en esta sobrevivencia. Sin embargo, estos indicadores de la posibilidad de cada uno y, por tanto, de todos, de satisfacer, a partir de su trabajo, sus necesidades fundamentales, no pueden cumplirse a no ser que toda estructura económico-social sea formada correspondientemente. Eso presupone una planificación global que asegure un funcionamiento correspondiente de la economía entera, y una estructura de propiedad que sea capaz de orientarse según las metas globalmente indicadas en el plan. Tomando trabajo y satisfacción de las necesidades como criterios básicos, la planificación global tiene que ser desarrollada en un grado tal que pueda cumplir con estos criterios y, dentro de este marco, las entidades productivas tienen que inscribirse. Por otro lado, la planificación no es un fin en sí y por tanto no se trata de planificar lo más posible sino en un ámbito circunscrito por los criterios mencionados. En el grado en el que el cumplimiento con los indicadores está asegurado, las entidades productivas tienen que ser autónomas, ya sean de propiedad pública, cooperativa o privada. Hay un equilibrio entre autonomía de las unidades productivas y el grado de su planificación, dado por los elementos constitutivos del trabajo para todos y la satisfacción consiguiente de las necesidades vitales.

Una sociedad tal, que existe realmente para todos y que, por tanto, es un proyecto concretamente universal en el sentido de que todos efectivamente puedan vivir, es la sociedad vista desde la perspectiva de los pobres. En su carácter universal, se funda la posibilidad de ver una sociedad tal como un medio de evangelizar desde los pobres. Estructurar la sociedad no se reduce a ayudar a los pobres, pues, fundamentalmente, consiste en organizarla para que, en lo posible, no haya más pobres. Es la solución del problema de la pobreza. Por tanto, no puede ser sino la construcción de una sociedad para todos.

Tal reconstrucción de la sociedad implica una lucha por el poder. Si bien en este esbozo no podemos entrar en la discusión de las cuestiones del

poder involucradas en la construcción de una sociedad para todos, querremos por lo menos dejar planteado este problema.

Tal exigencia de una nueva economía que forma el marco de cualquier proyecto concreto de liberación debe estar acompañada de una crítica ideológica de aquellas ideologías que prometen trabajo y satisfacción de necesidades para un futuro no especificado. Se trata en especial de las ideologías liberales y neoliberales, que prometen el cielo y la tierra como resultado del automatismo del mercado. Al contrario, se trata de hacer respetar estos elementos constitutivos, porque la vida es de hoy. El mito liberal en cambio destruye la vida de hoy en nombre de un futuro, del cual ya se sabe que jamás vendrá. Por eso es necesario que una planificación económica garantice estos derechos básicos y no la irresponsabilidad del mito neoliberal. El verdadero conflicto por la vigencia de estos criterios básicos se da por tanto cuando se trata de reconocerlos como propios de la estructura económico-social misma. Como ritual, todo el mundo los pronuncia.

La vigencia de los criterios básicos de la afirmación de la vida concreta no es de por sí todo un proyecto de liberación. Se trata más bien de una referencia del discernimiento. Proyectos de sociedad que no aceptan estos criterios básicos como una última instancia de la sociedad por construir y, por tanto, como estrictamente insustituibles, siguen siendo proyectos de opresión por más que hablen de liberación. Fuera del marco de estos criterios básicos no hay y no puede haber un proyecto de liberación, porque no puede haber un proyecto de afirmación de la vida concreta; cualquier proyecto de liberación, por tanto, tiene que moverse dentro de este marco de vigencia de los criterios básicos.

Sin embargo, estos criterios básicos tampoco dan todo un proyecto de liberación. Pan necesita el hombre para vivir y sin pan el hombre no vive. Pero no solamente de pan vive el hombre; la liberación va más allá de los criterios básicos aunque jamás puede sustituirlos. Los criterios básicos deciden en última instancia sobre la vida humana, pero no pueden determinar todos los contenidos positivos en un proyecto de vida.

Dimensión utópica de la espiritualidad de la liberación

Una vez aclarada la importancia de los criterios básicos de la afirmación de la vida concreta, nos parece clave seguir la reflexión teológica de una nueva espiritualidad inserta en esta vida concreta.

Tener pan no es toda la vida, pero toda la vida nace del pan asegurado para todos. La espiritualidad está vinculada con el sentido de la vida. Sin embargo, el sentido de la vida jamás puede estar fuera de la vida. Es la vida vivida el mismo sentido de la vida. Un sentido de la vida fuera de la vida es

tan imposible como un ser fuera del ser. Dar sentido a la vida por tanto no puede ser sino un vivir la vida lo más plenamente posible y no reducirla tampoco a la vigencia de los criterios básicos de los elementos constitutivos de la vida.

Este sentido de vivir tiene una raíz estructural que es precisamente la participación en todos los procesos sociales. Solamente a través de la participación la vida de uno es su propia vida y puede experimentar la sociedad como suya. En términos más amplios, la participación permite vivir el trabajo y la satisfacción de las necesidades como una vida propia. Sin embargo, sigue siendo de importancia clave realizar esta participación dentro del marco de la vigencia de estos criterios básicos, lo cual implica la planificación de las orientaciones generales de la economía. La participación no puede y no debe sustituir el reconocimiento de estos criterios y sus consecuencias sobre la estructura económico-social como la base de la liberación; por tanto, no puede ser reducida a una participación en decisiones en el nivel de las empresas. La relación entre participación y planificación lleva a concebir la participación en dos niveles. Por un lado, en el nivel de la planificación global, que asegura la integración de todos en la división social del trabajo y, por otro, en el nivel de la empresa y de sus decisiones cotidianas. Sin embargo, esta última participación pierde en gran parte su sentido, si no se ha asegurado paralelamente la posibilidad de todos de integrarse a la división social del trabajo, con la posibilidad consiguiente de asegurar a través del trabajo la satisfacción de las necesidades básicas vitales.

A partir de esta vida concreta, que uno hace suya a través de la participación, se plantea la dimensión cristiana de la espiritualidad de la liberación. Es en el fondo una espiritualidad del trabajo como medio de satisfacer necesidades que, a través de la participación, puede ser sentido y vivido como trabajo propio. Se trata de un trabajo subjetivado, que no es reducido a ser objeto de trabajo de otros. Realizándose el hombre en este trabajo, vive lo más plenamente posible. En una línea de liberación, este trabajo llega a ser un trabajo liberado y humanizado. Sin embargo, tiene un horizonte de plenitud más allá de todas las factibilidades concretas de la construcción de una sociedad nueva.

Aparece allí la Nueva Tierra de la tradición cristiana, cuya anticipación es la liberación y humanización del trabajo hoy. En la liberación y humanización del trabajo, el cristiano anticipa aquellos Nuevos Cielos y Nueva Tierra que constituyen la plenitud de esta liberación del trabajo y que se espera como una gracia de Dios, como parusía, iniciada ya en la resurrección de Jesús. La Nueva Tierra no es un sentido de la vida fuera de la vida, al cual se sacrifica la vida, sino una plenitud de vida que se anticipa en la tierra lo más plenamente posible y a la cual el hombre se acerca tanto más, cuanto más vive más.

Gloria Dei —vivens homo, gloria autem hominis visio Dei. En lo expuesto aparece más bien la racionalidad de lo espiritual de la liberación. La espiritualidad misma no se reduce a esta racionalidad, ya que es el encuentro con Dios. Sin embargo, podemos sostener que este encuentro con el Dios de la vida adquiere racionalidad en cuanto se inscribe en esta espiritualidad de la liberación.

Las utopías específicas y la participación

Tal como hasta ahora lo hemos presentado, el proyecto de liberación es un proyecto universalista. Consiguientemente, la participación la tratamos más bien en términos de criterios básicos de trabajo y satisfacción de necesidades para todos y participación en las decisiones correspondientes.

Pero la liberación no es solamente el hombre universalmente considerado.

Si bien siempre se trata de la liberación de opresores, estas opresiones son las mismas para todos los oprimidos. Aparecen en términos sumamente diferentes. Sin embargo, hay tendencias de reducir la liberación al proyecto universalista, al esperar de su realización la liberación de todas las opresiones con una especie de automatismo y por reacción mecánica.

El proyecto universalista ve la opresión exclusivamente a partir de la situación de clases y, por tanto, del trabajador asalariado o del pequeño propietario. Sin embargo, en esta opresión universal están mezcladas otras opresiones que la refuerzan y la llevan muchas veces a sus peores extremos. Correspondientemente, aparecen esperanzas específicas de liberación.

Si bien podrían interpretarse estas liberaciones en términos de una participación en sentido amplio, su propia participación tiene que ser especificada en términos de estas liberaciones específicas y muchos mecanismos de participación pensados y elaborados a la luz del proyecto universalista pueden resultar insuficientes y hasta dañados, tomando en cuenta las especificidades de estas liberaciones.

Para estas liberaciones también vale el aspecto básico de los criterios de trabajo y satisfacción de necesidades para todos como una última instancia de la eficacia de la liberación. En cambio, la manera de participación tiene que ser pensada en forma mucho más amplia, para que efectivamente todos puedan no solamente vivir en la sociedad, sino también aceptarla como propia y por tanto vivir su vida como realización de lo propio.

Siempre será necesario profundizar las discusiones sobre el proyecto de liberación en sus términos universalistas, porque cualquier proceso de liberación se realiza sólo si efectivamente se entiende como parte de la liberación universal del hombre. Pero, por otro lado, siempre crece más y tiene que crecer la conciencia de que cualquier proceso de liberación parte

de situaciones de opresión muy específicas que exigen soluciones correspondientes específicas. Si bien hay criterios generales de la liberación, el proceso de liberación no es un proceso abstracto reducible a criterios generales. Por tanto, nos parece siempre más necesario pensar y concebir la liberación desde estos dos puntos de vista a la vez: es un proceso con criterios generales de elementos constitutivos de la vida, que solamente se logra en cuanto esté abierto para las liberaciones específicas.

Como verdadera presencia nueva, así se han proyectado en los últimos años las luchas de los negros, de las mujeres y de las etnias. Éste es el sentido de los trabajos que se vienen realizando en el equipo del Departamento Ecuménico de Investigaciones.¹³ Y éste es también el sentido que orienta e impulsa la presente reflexión sobre las etnias.

Las utopías se componen también de un “tiempo ideal” original que ahora se proyecta en el futuro trascendente. Los procesos de liberación nacional se nutren de lo mejor de la memoria colectiva de nuestros pueblos, que no hacen sino reforzar la necesidad de una máxima fidelidad “al tiempo de las raíces”, aquel en que se constituyen las bases de una conciencia nacional. Los indios han estado aquí durante todo el tiempo que ha abarcado la dominación occidental, lo nuevo es la forma de su conciencia política, aunque ésta no carece de antecedentes. La densidad histórica de los grupos étnicos y su carácter de fenómeno de larga temporalidad —es la continuidad de “los pueblos profundos”— le confieren a la conciencia de la propia historia una importancia especial. La referencia a un pasado lejano, a un origen común, mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de su legitimidad histórica. En la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad le asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio, un fin ineludible, una temporalidad menor.

Al mismo tiempo, de la continuidad de los grupos étnicos resulta una lenta pero incesante acumulación de “capital intangible”: conocimientos, tradiciones, estrategias de lucha y resistencias, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitaban y fundamentaban la identidad de las nacionalidades, ayer, hoy y mañana. Porque la historia de las etnias a partir de la invasión europea es la historia de su lucha contra la dominación, continua, incesante, con momentos de resistencia y momentos de resistencia y momentos de rebelión; en este sentido, los pueblos indios y sus culturas son, ante todo, “hechos políticos”. En este

¹³ Cfr. Varios autores, *Cultura negra y teología*, San José, Costa Rica, DEI, 1986. Autores varios, *El rostro femenino de la Teología*, San José, Costa Rica, DEI, 1986. Ana Sojo, *Mujer y política — Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*, San José, Costa Rica, DEI, 1985. Elsa Tamez (entrevista) *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José, Costa Rica, DEI, 1986. Jorge Pixley edit., *La mujer en la construcción de la Iglesia — Perspectivas bautistas desde América Latina y El Caribe*, San José, Costa Rica, DEI, 1986.

sentido, históricamente válido, es que el resurgimiento de los indios dentro de las luchas de liberación nacional encarna una utopía secular. Ciudades futuras que son posibles, que afirman y organizan sus sueños ancestrales, y por esto inspiran acciones reales de transformación. Ellos han luchado y sostenido “un lugar para la acción”, una utopía, un proyecto transformador. Ésta es una de las grandes novedades de los últimos años: la movilización política de los indios sobre sus bases étnicas; la conformación de un pensamiento político propio y el surgimiento con perfiles rectos, aunque todavía inacabados de un proyecto político ligado a los proyectos nacionales de liberación globales. Existen, desde las organizaciones independientes, los partidos políticos, hasta la sorprendente militancia de amplios sectores indios en la lucha armada por la liberación nacional, como en Guatemala. De esta manera, lo que parecía pasividad se revela ahora como tensión permanente y vital. Lo que parecía inercia se expresa como una actitud profundamente subversiva que dinamiza la negación radical de los indios frente a la dominación, sea genocida o abiertamente étnocida.

También es el caso sorprendente, por estar preñado de esperanzas, de la utopía de que nuestra América llegue a ser idéntica a sí misma también étnicamente. Así, se dice:

La construcción de un futuro, vale decir, la configuración de un presente cuyas características permitan un futuro mejor, exige del hombre latinoamericano una definición. El término racismo debe ponerse a discusión. Se es o no se es. Más que una América Latina eternamente mitificada y eternamente cautiva de una historia que ha sido presentada desde el punto de vista de los vencedores . . . más que en la negación de lo propio, Nuestro Pueblo . . . ha de construirse sobre el reconocimiento de su totalidad, configurada sobre la confluencia y el enfrentamiento de grandes grupos humanos, reconociendo que de ese proceso ha de surgir, dialécticamente, una realidad nueva: la afroindia, es decir, la América Nuestra que soñó Martí.¹⁴

¿Qué seremos en el futuro? La respuesta tiene que pasar por el discernimiento de lo que somos y podemos ser en el presente en cuanto a nuestra unidad y pluralidad. Urgente porque no pocas organizaciones que luchan contra la opresión no tienen ni siquiera previsto en su programa el proyecto de las etnias y de las razas. Desde esta perspectiva, la esperanza concebida como utopía por construir desde el presente, ha de configurarse sobre la base de los problemas concretos de los hombres y su praxis social. Ya hemos apuntado que el problema humano no se agota en el problema de la clase; muy grave sería pensar que, superado

¹⁴ Cfr. Wankar, *Tawantinsuyu — Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, México, Nueva Imagen, 1981.

Ramiro Reynaga, *Ideología y raza en América Latina*, La Paz, Bolivia, Futura, 1972.

el problema de las clases, lo queda también el de las etnias y de las razas. Lo cierto es que, si el futuro no tiene existencia positiva, si hay que empezar a construirlo hoy, no puede esperarse un resultado cualitativamente superior si desde el momento mismo de plantear los objetivos de lucha no se incorporan como tales las aspiraciones de todos los sectores que luchan por la nueva sociedad. Es importante hacer conciencia de que lo específico, tanto del indio como del negro, no viene del color, sino de su experiencia histórica distinta. Y lo mismo habría que decir de la mujer y de otras luchas específicas.

PLOTINO C. RHODAKANATY Y RICARDO FLORES MAGÓN, REPRESENTANTES DEL ANARQUISMO EN MÉXICO

IGNACIO ORTIZ C.

I. *Plotino C. Rhodakanaty*

1. Datos biográficos

Se dice que nació en Atenas, Grecia, el 14 de octubre de 1828. Su padre descendía de una familia noble griega y su madre era de origen austriaco. Su padre murió en la guerra de independencia contra el yugo turco y su madre se trasladó a Viena. En esta ciudad inició sus estudios de medicina, que continuó después en Berlín, a donde llegó en 1848. Ahí nacieron su interés por la filosofía y su admiración por Hegel. Posteriormente, su inclinación a la filosofía política fue mayor e hizo un viaje especial a París en 1850 para conocer personalmente a Proudhon. También leyó a Fourier, cuya influencia sería decisiva.¹

José C. Valadés dice que quizá por alguno de sus amigos de origen mexicano que vivían en París, Rhodakanaty se enteró de los proyectos agrarios del presidente Comonfort, para establecer colonias agrícolas independientes, en especial con extranjeros. Comonfort fue depuesto, se inició la guerra civil y esto retuvo a Rhodakanaty en Francia. Poco después se trasladó a España con el objeto de aprender mejor el español. Se informó de la terminación de la guerra, del triunfo del Partido Liberal de Benito Juárez y en febrero de 1861 pisó tierras veracruzanas. De inmediato se dirigió hacia la capital mexicana y, al llegar, advirtió que aquellos proyectos de colonias agrícolas habían sido relegados.²

Sin embargo, Rhodakanaty no se desilusionó. Observó que en los pueblos comunales mexicanos había cierta analogía con las ideas primordiales de Fourier y Proudhon. Trabajó sin desmayo para ganar amigos y adeptos. Para ello publicó en 1861 un opúsculo basado en la doctrina de

¹ Cfr. José C. Valadés, "Precursores del socialismo antiautoritario en México", en *Historia Obrera* núm. 2, p. 27.

² Cfr. *Ídem*.

Fourier: *La cartilla socialista o sea el catecismo elemental de la escuela de Carlos Fourier, el falansterio.* ³

2. Su filosofía social

Rhodakanaty formuló una filosofía muy singular, producto de tres fuentes: a) la doctrina política del anarquismo proudhoniano y el socialismo utópico de Fourier, b) la filosofía panteísta y c) el cristianismo. Por tanto, el rhodakanatismo es un eclecticismo. Estas tres vertientes se aglutinan, se vinculan formando una columna vertebral y se justifican:

el cristianismo viene a ser el ideal de los hombres; la doctrina anarco-socialista afincará las bases favorables de la organización social para el logro de ese ideal que le es inherente; la filosofía panteísta (él la denominaba panteosofía y tiene ésta su origen en la doctrina de Spinoza) es el pensamiento teológico-político que justifica lo anterior. Así, en suma, el rhodakanatismo viene a ser una filosofía altamente social-humanitaria. ⁴

Rhodakanaty aseguraba que la propiedad privada era el origen de la desigualdad entre los hombres. Sólo mediante el socialismo se acabarían “los males” que aquejaban a la humanidad. Además, Rhodakanaty recalca su desprecio por todo tipo de gobierno, ya que para él era sinónimo de tiranía, de ahí que resultara necesario suprimirlo. Rhodakanaty era anarco-socialista.

3. La labor de Rhodakanaty y La Social

La implantación del socialismo era la meta, el objetivo que debía lograrse. La Social era la organización que desempeñaba la función de divulgar dicha doctrina entre las masas y en las agrupaciones artesanales, con el fin de alcanzar tal meta. Puede decirse que tres fueron los objetivos inmediatos de La Social dirigidos a la realidad mexicana: la difusión de la doctrina, “la revolución social” y “la emancipación rehabilitadora de la mujer”. ⁵

La Social tuvo numerosas sucursales, tanto en la ciudad de México como en algunos estados. Estuvo afiliada al Congreso Obrero de 1876 y en él representó la tendencia o línea socialista. Se retiró del mismo cuando el organismo se oficializó y apoyó la candidatura de Lerdo de Tejada.

³ *Idem.*

⁴ Ignacio Ortiz C., *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty* (Tesis de Licenciatura), p. 21.

⁵ *Ibidem*, p. 142.

En 1868, Rhodakanaty fundó el “Club Socialista” en un pueblo cercano a Chalco. Ahí surgió el primer movimiento agrario de carácter anarco-socialista, acaudillado por su discípulo Julio López. La doctrina rhodakanatiana está plasmada en el *Manifiesto a todos los oprimidos y pobres de México y del universo*, que sirve de sustento ideológico a tal movimiento. El levantamiento duró poco tiempo: días después del fusilamiento de López (9 de julio de 1868) fue sofocado completamente y se extinguió.⁶

La situación del campesinado mexicano preocupó sobremanera a Rhodakanaty, pues siempre sostuvo que el problema agrario era fundamental en México. Su trabajo en el medio rural parece haber sido intenso; incluso, tuvo siempre en mente la fundación de “colonias agrícolas” y tal vez esa intención fue la que lo llevó a establecerse en Chalco.

Su estancia en México fue de 1861 a 1886, cuando “desapareció” de la escena. Pero durante esos 25 años desarrolló una labor intensa.

II. Ricardo Flores Magón

Nace en un pueblo del estado de Oaxaca, el 16 de septiembre de 1873. Cae preso por vez primera en 1892, al participar en una manifestación estudiantil antiporfirista; desde entonces empieza su participación activa contra la dictadura.

I. Disfraz liberal

El origen del anarco-comunismo en Flores Magón sólo puede conocerse de manera indirecta. Librado Rivera afirma que ya desde el año de 1900 Ricardo había leído *La conquista del pan*, de Pedro Kropotkin; también obras de Bakunin, Juan Grave, Enrique Malatesta y Gorki, además de otros autores menos radicales. Pero, definitivamente, los dos primeros de ellos despertaban su mayor simpatía. Esta admiración fue creciendo hasta que, debido a una iniciativa suya —según Rivera—, se publicó en “*Vesper* de la ciudad de México —periódico sostenido en parte con los fondos de *El Hijo del Ahuizote*, entonces a cargo de Ricardo—, parte de ‘*La Conquista del Pan*’ de Kropotkin en el año de 1902.”⁷

Por otra parte, en 1905 asiste a las conferencias de la anarquista rusa Emma Goldman en Saint Louis, Misouri. En esta misma ciudad, Ricardo

⁶ *Ibidem*, *cfr.* p. 182-185.

⁷ Librado Rivera, véase el “prólogo” de la obra de Abad de Santillán: *Ricardo Flores Magón*. . . p. 16.

Flores Magón entabló estrecha amistad con un grupo anarquista ruso y con “Florencio Bazona, un anarquista español que tuvo para Ricardo cariño de hermano. . .”⁸ Ya desde entonces, el objetivo de Flores Magón era trabajar en el “seno del Partido Liberal para extender, en el pueblo mexicano, los hermosos ideales que él ya acariciaba y que eran los anarquistas. . . En ese tiempo, repito, ya el plan de Ricardo era más bien el de obrar con táctica que por falta de conocimiento de las ideas anarquistas”.⁹

Esto que afirma Rivera de obrar con táctica puede ser fidedigno, pues el mismo Ricardo lo dice en varios artículos. La idea era actuar con disfraz liberal, por decirlo de algún modo, pero siempre teniendo en mente sus ideales anarquistas. El motivo era que el pueblo mexicano tenía prejuicios sobre dicha doctrina, pero, sobre todo, que así podía evitarse la inminente represión porfirista.

El mismo Flores Magón aseguraba que por prudencia no se declaraba públicamente anarquista, aunque admitía que el Manifiesto del primero de junio de 1906, sin ser un programa anarco-comunista, sí constituía un leve o “tímido programa socialista”. De hecho, para Ricardo Flores Magón, los programas de 1906 y 1911 (en especial este último) contienen ideas anarquistas. Así, en un artículo titulado “El mundo marcha”,¹⁰ afirma que en el programa de 1906, expedido en Saint Louis, Misuri, se expresaban ciertas ideas, a causa de las cuales se tildaba de “locos” y “lunáticos” a los autores del mismo, pues manifestaban algunas aspiraciones del pueblo trabajador como “repartición de tierras, leyes sobre el trabajo”, etc., pero esto no era más que un sutil “¡programa socialista!”. Sin embargo, esas ideas —a juicio de Ricardo Flores Magón— se estaban llevando a la práctica durante la revuelta. “Pasa el tiempo y expedimos nuestro Manifiesto del 23 de septiembre de 1911, en el cual se aboga por la implantación del comunismo anarquista en México”, debido a lo cual vuelve a señalarse que sus autores son “utopistas”, “desequilibrados”. Sin embargo, para Flores Magón, “locos son los que tratan de hacer vivir el sistema de la propiedad privada, que es el que produce la desigualdad social, para un pueblo que tiene conciencia de clase”. . . Además, dicho Manifiesto:

no es aún cuña encajada a golpe de marro en el movimiento revolucionario, sino la expresión más sincera de un conjunto de ideas y de sentimientos que viven en el cerebro y en el corazón del pueblo mexicano (. . .)

Tengamos confianza en el porvenir. Nuestro programa de 1906 está siendo practicado por el Gobierno de Carranza, en cuanto a ciertas reformas, y nuestro Manifiesto de 23 de septiembre de 1911 está siendo practicado por las masas

⁸ *Ídem.*

⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰ Ricardo Flores Magón, *La revolución mexicana*, p. 145.

desheredadas. [Expropiación, toma de tierras. . .] ¡Adelante! ¿Por qué no debemos esperar que el resultado de la presente Revolución sea el comunismo anarquista?¹¹

2. Anarco-comunismo

En un discurso improvisado por Enrique Flores Magón, cuando rendía su declaración durante su proceso y el de su hermano Ricardo, el 3 de junio de 1916 (en un juzgado norteamericano), expresa las causas de su lucha anarquista: el deseo de suprimir la opresión y la explotación del pueblo mexicano, y todo tipo de despotismo o tiranía:

Queremos que todos los seres humanos se reconozcan entre sí como hermanos y que todo sea de todos, para que así, terminado el antagonismo de razas e intereses, haya en la tierra paz, fraternidad, igualdad y libertad.

Eso es lo que nosotros queremos, no solamente entre la raza mexicana; y por esa causa somos anarquistas.¹²

En la cita anterior podemos advertir un influjo del anarco-socialismo del siglo XIX, apoyado en la divisa de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. En esa misma especie de autodefensa que hace Enrique Flores Magón, se nota la clara influencia de Proudhon y, por ende, la obvia del anarquismo anterior que se manifestó en México, pues plantea que la propiedad privada es un robo.

Pero, además, la propiedad privada genera cierto tipo de instituciones que sirven a la vez de defensoras de la misma: gobierno, clero y capital, los cuales se encargan de reproducirla y justificarla. En contra de la iglesia porque su misión es mantener en la superstición y el conformismo a las masas, los cuales son un obstáculo para su liberación. Contra todo tipo de gobierno porque cualesquiera que sean significan tiranía, opresión y violencia en contra de las mayorías y defensa de los intereses de las clases ricas. Todos los gobiernos son una junta para administrar los negocios de las élites dominantes. Y contra el capital porque el problema no es cambiar de gobierno (en el caso concreto de México se refiere al derrocamiento de Díaz para la entronización de otro —Madero—), sino el conflicto entre el trabajo y el capital. Por ello, es necesaria “la transformación del sistema político y social”¹³ que imperaba en ese entonces y no sólo la caída de Díaz.

Cambiar de gobierno e imponer nuevas leyes resultaba limitado y en muy poco cambiaba la situación de las mayorías empobrecidas. Si este logro se daba era tan sólo un avance o conquista política; pero no era suficiente, resultaba imprescindible otro tipo de conquista: la económica. Las masas trabajadoras debían de autoemanciparse. Los obreros (y demás

¹¹ *Ibidem*, pp. 146-147.

¹² Enrique Flores Magón, *Frente al enemigo*, pp. 14 y 15.

¹³ Ricardo Flores Magón, *et. al. Regeneración 1900-1918*. . . p. 220.

clases trabajadoras) eran en realidad los únicos productores de la riqueza y, por ello, debían buscar la emancipación económica y no sólo política (al llevar a efecto un cambio de gobierno o entronizando a otro por medio de las armas), pues su condición sería la misma. Por lo tanto, Ricardo Flores Magón afirma que:

Mientras más producís, más pobres sois y menos libres, por la sencilla razón de que hacéis a vuestros señores más ricos y más libres, porque la libertad política sólo aprovecha a los ricos (. . .)

La libertad política requiere la concurrencia de otra libertad para ser efectiva: esa libertad es la económica.¹⁴

La supresión de la propiedad privada y el establecimiento de una sociedad más justa eran el ideal de Ricardo Flores Magón y de la mayoría de los miembros del Partido Liberal Mexicano que aceptaban el anarquismo comunista. Por eso luchaban, para que un día México y, en el futuro, la humanidad vivieran en un nuevo orden social y diera éste origen a un nuevo hombre; por ello:

Todos los anarquistas luchamos por derrumbar las presentes instituciones arcaicas e injustas que están basadas en la explotación del hombre por el hombre. Todos luchamos por establecer un nuevo orden social, un verdadero orden, en armonía con las leyes naturales y basado en la libertad, fraternidad e igualdad de todos los seres humanos, sin distinción de razas, sexos o color.¹⁵

3. El Partido Liberal Mexicano

La cabeza principal del PLM era Ricardo Flores Magón. En el año de 1906, esta organización ya tenía una junta de mando y coordinación, había publicado un manifiesto y un programa, además de haber reclutado miembros. Pero sobre todo, y esto es importantísimo; había creado una red de enlace en el territorio nacional y estadounidense, compuesto dicho vínculo de tres niveles: la junta organizadora, los militantes medios y los clubes. Después se agregaría otro que delinearía el perfil de la política del PLM: los núcleos guerrilleros. De tal manera:

De 1906 a 1908 los planteamientos políticos del Partido Liberal Mexicano estarán subordinados al éxito de la lucha armada, ya que lo fundamental en estos años es derrocar militarmente al gobierno porfirista.

Plenamente convencido de la imposibilidad de desarrollar otra lucha que no fuera la armada, el Partido Liberal Mexicano sujeta su misma existencia a tal planteamiento.¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, pp. 25 y 27.

¹⁵ Enrique Flores Magón, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

¹⁶ Chantal López y Omar Cortés, *El Partido Liberal Mexicano*. . . p. 363.

Definitivamente, la lucha armada fue lo primordial para el PLM. La incitación a la guerra era constante antes y después de 1910. Las acciones armadas de 1906 y 1908 y las actividades en pro de la revolución fueron decisivas para el movimiento generado en 1910.

De hecho, Madero ya se encuentra con un campo propicio para la lucha armada y lo aprovecha. Los años decisivos (1910-1911) de la lucha armada son sostenidos por el PLM: durante ellos se afianzará el movimiento revolucionario.

Ahora bien, de 1906 a 1908, se dieron las siguientes acciones armadas del PLM:

El 27 de septiembre de 1906 en Jiménez, Coahuila, al mando de Juan José Arredondo.

El 30 de septiembre de 1906 en Acayucan, al mando de Hilario C. Salas, y en Chinameca al mando de Enrique S. Novoa.

El 3 de octubre de 1906 en Ixhuatlán, Minatitlán, al mando de Palemón Riveroll.

El 25 de junio de 1908 en Viesca, Coahuila, al mando de José Lugo.

El 26 de junio de 1908 en Las Vacas, Coahuila, al mando de Benjamín Canales, Encarnación Díaz Guerra, José Ma. Rangel y Basilio Ramírez.

El primero de julio de 1908 en las Palomas, Chihuahua, al mando de Otilio Madrid (Francisco Manrique).¹⁷

Aunque la labor no era exclusivamente la guerrilla, sí era ésta la más importante. Se señala esto porque en junio de 1906 y principios de 1907, en Cananea y Río Blanco, respectivamente, tuvieron lugar las dos huelgas más importantes del régimen porfirista, debidas a la amplia labor de los miembros del PLM. Díaz y los capitalistas extranjeros tuvieron que actuar con mano dura, para cortar de tajo la acción del PLM, que hubiera llevado a este partido, indudablemente, a encabezar la lucha de un proletariado militante y, posteriormente, a su vinculación con las masas campesinas, pues ése era el objetivo de la Junta Organizadora. No se reparó en la represión brutal en ambas huelgas, pues sólo de tal manera podía el porfirismo contrarrestar la acción política del PLM.

El PLM es el único partido que realmente representó los intereses de las mayorías paupérrimas y explotadas.

III. Comparación. Semejanzas

I. Anarquismo soterrado

¿Podemos hablar de un renacimiento, de una ruptura —de dos tipos de anarquismo—, o bien, de una continuidad igual pero latente, o de una

¹⁷ *Ibidem*, p. 84.

continuidad diferente, es decir, con características propias entre una y otra etapa?

Si se afirmara un “renacer”, esto querría decir que se trata del mismo fenómeno que vuelve a repetirse después de un “receso”. En otras palabras, que el anarquismo del siglo XIX se repite en Flores Magón, y esto, definitivamente, no es así.

Si se afirma que es una “ruptura” con dos tipos diferentes de anarquismo en cada etapa, entonces se hablaría de dos fenómenos diferentes que no guardan ningún vínculo entre sí, y, en realidad, hay similitudes. Ahora bien, si no es ni renacimiento ni ruptura, parece ser entonces que sólo nos queda la alternativa de hablar de una continuidad del mismo fenómeno —es decir, de una misma tradición—, pero esto tampoco puede ser, ya que si admitimos una continuidad, entonces aceptaremos que se trata de un mismo proceso, y esto en realidad no es así, puesto que también hay diferencias en ambas etapas. Por tanto: si no es un renacer, ni una ruptura ni una continuidad, ¿entonces de qué se trata? Creo que podríamos ubicarnos en la última alternativa: se trata de una continuidad, pero con la singularidad de ser latente y con ciertas diferencias (y, por supuesto, con elementos análogos). Es un anarquismo soterrado (como base fundamental, siempre mezclado con socialismo utópico o comunismo o liberalismo, etc.), que emerge con ciertos elementos anteriores y con características propias.

A Plotino C. Rhodakanaty lo hemos definido como un anarco-socialista y a Ricardo Flores Magón como un anarco-comunista, pues así se designaba. De hecho, el anarquismo en México nunca se ha dado, por decirlo de algún modo, “puro”, sino vinculado a otras doctrinas o influido por ellas.

Entre estas dos etapas y, en concreto, en estos tipos de anarquismo, ¿qué es lo que se mantiene constante o cuáles son los elementos afines entre ellos? Se intentará enunciar algunos en seguida.

2. Afinidades

A. La propiedad privada como fuente de la desigualdad

Tanto el rhodakanatismo como el floresmagonismo aceptan este postulado. Pero, además, ambas doctrinas coinciden en la propuesta proudhoniana de que la propiedad es un robo. La aceptación de Proudhon es sello inconfundible en estos dos autores. Citaré a Enrique Flores Magón, quien en un discurso de autodefensa —para él y Ricardo en una cárcel de Estados Unidos en 1916— señala las causas de haber abrazado el anarquismo:

Nosotros creemos, con Proudhon, que la propiedad privada, que es la base de las presentes instituciones, es un robo (. . .)

A eso se debe que nosotros odiamos la propiedad privada y las instituciones que la sostienen, y que procuremos implantar el comunismo anarquista, dentro del cual la tierra, la maquinaria y todos los medios de comunicación y de transporte sean de propiedad común, para que de esa manera tengan todos la oportunidad de vivir, de ser libres y de hallar su felicidad; para que estando todos con sus necesidades satisfechas y sobre una misma base de igualdad social, política y económica, la ignorancia, el vicio y el crimen queden eliminados, como quedarán en cuanto muera para siempre la propiedad privada que los origina.¹⁸

La propiedad privada origina ciertas instituciones que la apuntalan y justifican: la autoridad, el clero y el capital; “la hidra de tres cabezas”, diría Flores Magón. Éstas sólo pueden desaparecer cuando se erradique la propiedad privada que las sustenta.

Antiautoritario, antirreligioso y anticapitalista es el anarco-comunismo floresmagonista; anticatólico —pues sostiene un cristianismo primitivo y una actitud panteísta—, anticapitalista y antigobiernista es el anarcosocialismo rhodakanatiano.

B. Antigobiernismo

La actitud antigobiernista es decisiva en ambas doctrinas. Como ejemplo, citaré a Rhodakanaty, quien al afirmar su posición antiautoritaria y anarquista, asevera que

cuando los pueblos, mediante su razón ilustrada, comprendan que la fatalidad de su miseria proviene de los gobiernos, cuando analizando la pretendida autoridad en que se fundan, se vea que su existencia es una quimera, y cuando entendiendo a la experiencia de tantos siglos palpen su nulidad e impotencia, y cómo ellos son la causa originaria de todas sus desgracias y males radicales, entonces a no dudarlo, sería justificado el principio anárquico y revolucionario de Proudhon, que hasta ahora se ha mirado como una exagerada utopía.¹⁹

Para Rhodakanaty, el término anarquía no se identifica con caos o desorden, sino con sociedad sin gobierno y sin leyes represivas; porque en última instancia todo tipo de gobierno es sinónimo de tiranía —al igual que para Ricardo Flores Magón—, pues sólo sirve para defender los intereses de las clases que detentan el poder.

En una sociedad donde no exista la propiedad privada sino la colectiva —de los medios de producción—, no tendrá cabida ningún tipo de

¹⁸ Enrique Flores Magón, *op. cit.*, pp. 25 y 27.

¹⁹ Ignacio Ortiz C., *op. cit.*, p. 22.

gobierno, porque “todo gobierno en el pueblo regenerado sociocráticamente sería sinónimo de esclavitud y de la más monstruosa desigualdad”.²⁰ Así también pensaba Ricardo Flores Magón, que no admitía ningún tipo de autoridad, pues ésta, tarde o temprano, se volvería autoritaria. Incluso, en un artículo acerca de la revolución bolchevique, prevé “la implantación de un régimen socialista autoritario”, pero concibe algo así como la esperanza de que “pronto se dará cuenta el pueblo [ruso] de que todo gobierno es malo, y terminará por adoptar el sistema socialista anarquista”.²¹ Por supuesto, esto último nunca sucedió; pero cito esto para probar su actitud antiautoritaria, ya que para él ningún tipo de dictadura era la solución.

C. “La revolución social”

Tanto en Rhodakanaty como en Flores Magón, el enunciado “revolución social” —ambos emplean el término— denota lo mismo: por un lado, es la violencia revolucionaria —necesaria— para derrocar al sistema imperante, pero deberá implicar una libertad no sólo “política”, sino “económica”, para de ahí implantar una sociedad más justa e igualitaria. En suma: es violencia revolucionaria y es cambio radical de la sociedad.

D. “Libertad, igualdad y fraternidad”

Para ambos autores, dicho lema sólo había servido para que la burguesía se encumbrase en el poder. Después, había sido bandera de revoluciones en el mundo; pero nunca se realizaría en una sociedad dividida en clases. Ello sería posible en un orden social diferente —como el que ellos concebían—. De tal manera, Ricardo Flores Magón afirma que “todos los males que aquejan [al] ser humano provienen del sistema actual (. . .), al que queremos destruir para crear uno nuevo de amor, de igualdad, de justicia, de fraternidad, de libertad”.²²

Aunque las intenciones de ambos se concretan a la situación del país, su actitud es siempre cosmopolita.

E. Autoemancipación de las masas

Lo mismo que Rhodakanaty, Flores Magón ve en el problema agrario el gran drama del país. De ahí que ambos anarquismos tomen un carácter

²⁰ *Ibidem*, p. 23.

²¹ Ricardo Flores Magón, *La primera guerra mundial y la revolución rusa*, p. 88.

²² Ricardo Flores Magón, *La revolución mexicana*, p. 70.

agrario, aunque jamás restrinjan su lucha en el campo; Julio López con Rhodakanaty y Zapata con cierto influjo de Flores Magón. Su tesis era que las mismas masas explotadas y empobrecidas debían buscar su emancipación.

F. Apreciación

El anarquismo es la doctrina político-social que mejor representó las aspiraciones de las masas trabajadoras en México y fue la menos transigente en su empeño por lograrlas. El anarquismo siempre luchó no sólo por redimir a las masas explotadas en general, sino también a la mujer. El anarquismo fue la doctrina más radical y más combativa —con sus vicisitudes— opuesta a todo régimen y se desarrolló aproximadamente desde las tres últimas décadas del siglo pasado hasta más o menos la muerte de Ricardo Flores Magón.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD DE SANTILLÁN, DIEGO. *Ricardo Flores Magón, el apóstol de la revolución social mexicana* (prólogo de Librado Rivera), México, CEHSMO, 1978 (Cuadernos obreros núm. 18).
- FLORES MAGÓN, RICARDO, *et. al. Regeneración (1900-1918). La corriente más radical de la revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate* (prólogo, selección y notas de Armando Bartra). 5a. ed. México, Era, 1985.
- _____. *La revolución mexicana* (selección y nota preliminar de Adolfo Sánchez Rebolledo). México, Grijalbo, 1970 (Colección 70).
- _____. *La primera guerra mundial y la revolución rusa* (Recopilación de Chantal López y Omar Cortés). México, Antorcha, 1983.
- FLORES MAGÓN, ENRIQUE, *Frente al enemigo* (Recopilación de Chantal López y Omar Cortés). México, Antorcha, 1983.
- LÓPEZ, CHANTAL y CORTÉS, OMAR (comp.). *El Partido Liberal Mexicano (1900-1908)*. México, Antorcha, 1986.
- ORTIZ C., IGNACIO. *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty*. (Tesis de Licenciatura en Filosofía.) Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- VALADÉS C., JOSÉ, "Precursores del socialismo antiautoritario en México", en *Historia obrera núm. 21*, México, CEHSMO. 1981.

FILOSOFÍA Y UTOPIA EN AMÉRICA LATINA

MARIO MAGALLÓN ANAYA

Un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean no conmueven nunca a las muchedumbres. Las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta probable (. . .); ante aquella doctrina que no es sino la revelación de una nueva realidad en marcha, de una nueva realidad en camino. *

Introducción

En la historia del pensamiento latinoamericano, podemos encontrar una presencia permanente de utopías. Hoy por hoy, en medio de la confusión y el desconcierto en que se debate y agita el género humano, sólo una ilusión puede unir a muchos hombres. Ante el marasmo, la utopía es una luz que permite continuar el camino de la esperanza en la desesperanza. Sin embargo, la utopía de la América Latina se asienta en un pasado de profunda raíz histórica que, a partir del presente, mira al futuro y proyecta su porvenir, un porvenir deseado y posible. Una visión utópica en la cual el hombre deba llegar a “ser plenamente humano”, más allá de los obstáculos opresivos y de alienación que asfixian la creatividad y el desarrollo del hombre en su real y verdadero ejercicio de la libertad. Este mundo de la esperanza no cancela las especificidades y matices de los distintos países y regiones, ya que “todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperia-lismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimas voces de pueblos”.¹ No se busca de ningún modo hacer de nuestras utopías un remedo de las europeas, sino construirlas desde la propia realidad histórica latinoamericana.

Así, lo ideal no es lo irreflexivo y mucho menos lo irreal, “sino la realidad misma que se combina con la inteligencia y se depura y magnifica

* José Carlos Mariátegui. *El proletariado y su organización*. México, Grijalbo, 1970.

¹ Pedro Henríquez Ureña. *Universidad y educación*. México, UNAM, 1984 (Textos de humanidades núm. 40), p. 44.

en ella. (. . .) El ensueño más puro es nomás quimérico, si no afianza en la *santa realidad* y con ella se integra. (. . .) Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a dónde se va, se fracasa, sin duda”.² Esta idealización por sí misma es un avance, comparativamente, con respecto a la tradición utópica europea. Se intenta, desde la heterogeneidad étnica, social y cultural, proyectar en un todo congruente la incongruencia, mediante la síntesis. Hay urgencia ante la necesidad de definir una nueva idea constructora conforme al ritmo de nuestra historia. Es decir, de ninguna manera esta utopía es una visión romántica, cautiva del pasado, sino una propuesta puenteada entre la historia pasada y el futuro, a partir de un presente.

La sociedad latinoamericana ha ido engendrando una comunidad de ideales con los que busca romper las ataduras opresivas de las limitaciones económicas y sociales originadas por los sistemas de explotación internos y externos. Los ideales son un medio para depurar los obstáculos en nuestra carrera, en los proyectos y las utopías; y, *más allá de los óbices* de la sociedad opresiva, la razón nos mueve y urge a satisfacer la necesidad para alcanzar el triunfo.

Sentido de utopía

De la *Utopía* de Tomás Moro, la *Ciudad del Sol* de Tomás Campanella, el *Mundus Alter* de Joseph Hall, la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, la *Océana* de Harrington, hasta las utopías del siglo XX, encontramos que el concepto original de utopía ha adquirido una variada y dispersa connotación que va del “no hay tal lugar” quevediano, anhelo de un mundo libre de impurezas, hasta llegar a una visión intergaláctica, gobernada por máquinas y “androides”. No obstante esto, las distintas formas de concebir la utopía tienen en común el que todas buscan superar el mundo existente por otro distinto y superior. Empero, para el problema que nos ocupa, es imprescindible darle cierta delimitación semántica y operativa al término, para evitar perdernos en un mar de formulaciones multívocas que imposibilitan una definición y un uso adecuados del mismo.

Sin duda, la *Utopía* de Moro fue el punto de partida para un sinnúmero de textos imaginarios³ y de ideales situados en lugares lejanos y aislados y al margen de la causalidad histórica. Así, la utopía hasta la actualidad es definida como quimera, ensueño, quijotismo, irrealidad, mundo kafkiano,

² Antonio Caso. *Discurso a la nación mexicana: el problema de México y la ideología nacional; Nuevos discursos a la nación mexicana; México*. México, UNAM, 1976, pp. 86-87 (subrayado del autor). Esta reflexión de Caso, no obstante referirse a México, bien puede aplicarse a cualquier país de Latinoamérica.

³ Cfr. Fernando Ainsa. “Notas para un estudio de la función de la utopía en la historia de América Latina”, en Anuario *Latinoamérica* núm. 16, México, UNAM, 1983, p. 94.

fáustico y muchas otras denominaciones, lo cual provoca confusiones y equívocos en su interpretación y uso. Sin embargo, es de hacer notar que no sólo las obras de humanistas y filósofos deben ser consideradas dentro del género utópico, pues también existe una producción muy rica de novelas científicas y pseudocientíficas que caben dentro del mismo grupo. Son narraciones de viajes y aventuras reales e imaginarios, relacionados con lugares e islas lejanos o montañas inexpugnables, y de viajes y lugares interplanetarios y estelares, que producen una variada geografía de lo utópico. Ambas vertientes tienen en común la contra-imagen⁴ de la realidad, porque es la imagen de un deseo, de “lo otro que es”, fue o será posible. Es la frontera de lo conocido, del límite, “es un campo de experimentación para contemplar, relativizar y aprovechar repertorios distintos de valores. Las relaciones fronterizas que se derivan son generalmente *tensión* cultural e histórica”.⁵ Tensión entre la realidad existente y el “paradigma” a seguir, inscribiéndole en la historia y las condiciones de una época y lugar determinados.

La utopía que deseamos proponer para analizarla y discutirla es la concepción utópica que busca superar el mundo real, opresivo y marginante, por otro cualitativamente diferente. La utopía así entendida tiene por base la crítica y la negación de la realidad social e histórica actual, que desnudan las contradicciones aberrantes de un sistema social, propician una imagen del futuro que niega el presente y construyen imaginariamente un mundo posible. De este modo, la visión utópica es, como bien escribe Ainsa, ⁶ “una contra-imagen crítica del mundo”, el cual debe ser corregido y superado por su raíz injusta. Sin embargo, esta propuesta utópica se opone a la tradición precedente, en el sentido en que tiene su territorialidad y ubicación desde un *aquí* y *ahora* hacia lo posible. Es simultáneamente fuga de lo *inmediato* y *transgresión* de la frontera histórica existente. Este dualismo tiene sus fundamentos en el carácter utópico del hombre, al no ser éste capaz de alcanzar la felicidad y la realización de sus ideales en el tiempo y el lugar en que se desenvuelve. En su elaboración teórica tiene lugar un proceso de asimilación y superación dialéctica del espacio y de los tiempos reales por el ideal, es decir, de término de un orden y nacimiento de otro.

La utopía que propugnamos es una propuesta teórica y crítica de la realidad y su interpretación, la que hunde sus raíces en la historia y busca construir un proyecto de lo posible. Esta utopía tiene por fundamento —para decirlo en palabras de Ernst Bloch— el “principio de esperanza”, regido por reglas de gran precisión como son la insularidad, el colec-

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

⁵ Fernando Ainsa. “La alteridad lejana como utopía”, en *Cuadernos Americanos* (Nueva época) núm. 10, vol. 4, México, UNAM, 1988, p. 57 (subrayado del autor).

⁶ *Ibid.*, p. 56.

tivismo, la condición pedagógica, el fundamento totalitario y liberador,⁷ etc., lo que permite diferenciarla de mitos, como son: las islas imaginarias, lugares legendarios o galácticos; podría decirse que esto es ya en cierta forma una modalidad diferente de la utopía antigua.

La utopía tiene entre otras funciones la de superar espiritualmente lo dado, aunque sea una ilusión, un anhelo; quiere rescatar lo iniciado y no consumado de viejas aspiraciones nostálgicas escondidas, soterradas, que un pueblo ha soñado realizar. *Lo utópico debe ser entendido como la necesidad anticipatoria de un ideal hacia adelante cuyos contenidos específicos influyen en cierto modo sobre la realidad.*

La utopía latinoamericana en la actualidad no puede ser entendida o reducida a irracionalidad o a un simple producto onírico, “sino —como señala Cerutti— a búsqueda de una nueva totalización social, superadora e integradora de las totalizaciones equidistantes vigentes. . . [donde] su accionar social es típicamente dialéctico; de una dialéctica que enfatiza más el momento de la ruptura que el de la nueva totalización”.⁸ A partir de esta perspectiva, la utopía recupera para sí una visión anticipatoria de posibilidades futuras desde un presente; suma de totalizaciones proyectivas que se incorporan en el proceso teórico-práctico; por lo tanto, ya no es sólo el sueño de lo diverso, sino consciente; es la toma de conciencia de la realidad sociohistórica, porque esta visión de lo utópico se funda en la proposición de que el *Mundo no es de una vez y para siempre*, sino que es cambiante y cambiante, que se halla en permanente transformación. Es decir, está sujeto a un poder devenir, aún inconcluso y abierto a un futuro posible, “en el que la fantasía utópica tiene su correlativo inevitable”.⁹ Sin embargo, toda propuesta utópica, para poder realizarse, requiere de la acción, del ejercicio práctico (político). Así, el utopismo aquí planteado es teórico, práctico y revolucionario, porque no se afana por hacer reformas pacifistas con la esperanza de un cambio paulatino, sino que plantea que la sociedad futura deberá partir de un acto total y definitivo: la revolución.¹⁰ Esto se puede observar en las revoluciones del siglo XX en América Latina. En todas ellas están presentes ideas utópicas que aspiran a su realización, aunque los resultados del proceso de éstas puedan conducir al fracaso e inclusive, en muchos casos, a la impotencia e inmovilidad. De esta manera,

⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 58.

⁸ Horacio Cerutti, “Crítica de la razón utópica”, en *Prometeo* núm. 6, Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos UNAM, mayo-agosto de 1986, p. 33.

⁹ Fernando Ainsa, “La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch”, en *Revista Historia de las Ideas* (Segunda época) núm. 8, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana/ Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, 1987, p. 184.

¹⁰ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México, Era, 1975, p. 14.

la *utopía* como práctica es *topía*, es concreción. Dando un paso hacia adelante, diríamos que la utopía no es sólo el “paradigma”, sino que, además, trata de que el mundo existente se transforme, lo cual sólo es posible yendo más allá de los deseos y los ideales para establecer vínculos con lo real y con las formas para lograrlo.

La utopía de carácter materialista que aquí proponemos es una crítica que, a partir de la interpretación del mundo, busca superar teórica y prácticamente la realidad opresiva y marginante, superación imprescindible para una sociedad nueva. La utopía así concebida es una visión teórica de las condiciones históricas en que los entes sociales se desarrollan haciendo factibles las vías y medios para cambiarlas por otras más justas y humanas.

Por lo tanto, para ser realizada, la utopía requiere conjuntamente un saber, un conocimiento de lo real y una conciencia de su valor y de la superioridad que la haga deseable. Ese estado deseado contempla la imagen de un reino en donde imperen la libertad y la dignidad humanas. Se trata de cambiar la situación de la realidad actual, para decirlo con Marx, de transformar al mundo teórica y prácticamente. En suma, “de conocer para transformar y de transformar conociendo”.¹¹ Pues de este modo nos ponemos en la ruta para alcanzar la sociedad futura, de algo que aún no es, pero que es viable lograr por medio del conocimiento y la transformación de las condiciones reales de existencia.

Por lo anterior podemos aseverar que la función utópica tiene un sentido muy diferente a las visiones esclerosadas de un “optimismo” ingenuo, de proceso automático; más aún, no tiene una fe ciega e ilimitada en el futuro. Para evitar caer en esas actitudes preferimos ser realistas tratando de no hacer exaltaciones excesivas y abstracciones utópicas, vicios de los que está plagada la tradición utópica de la América Latina.

Revolución, liberación, utopía y filosofía

América Latina surge a la historia occidental como Nuevo Mundo. Mundo en el que culminarán las viejas leyendas utópicas de la Antigüedad y de la Edad Media¹² que, depositadas en la “nave de los poetas renacentistas”, son acarreadas en las carabelas de Colón, mezclándose la verdad con la fábula. América fue —según Alfonso Reyes—

la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladuría de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un *inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites*. Llega la hora en que el presagio se lee en

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹² Cfr. Alfonso Reyes. *Última Tule; Tentativas y orientaciones; No hay tal lugar. . . Obras Completas*, tomo XI, México, FCE, 1982, p. 12.

todas las frentes, brilla en los ojos de los navegantes, roba el sueño a los humanistas y comunica al comercio un decoro de saber y un calor de hazaña.¹³

Así, la utopía es un *instante*, un momento por el cual se trata de construir la visión de una sociedad teórica donde los conflictos humanos encuentran solución; armonía soñada en la cual el bienestar es garantizado mediante cambios de costumbres y leyes. Es un *nuevo pacto social concebido y posible más allá, en ningún lado*.

Cuando Américo Vespucio “descubre” el Nuevo Mundo a los europeos, la imaginación se derrama y desborda los límites reales, para construir mundos de utopía,¹⁴ al colocar la marcha de la humanidad hacia la ciudad ideal dentro de la “historia deleznable del mundo”. Nace una disposición teórica y práctica para representar en el enorme territorio americano lo que ya no era posible realizar en la envejecida Europa. Los descubrimientos geográficos proporcionaban al Renacimiento una oportunidad para el ejercicio de la utopía. América y la humanidad de sus hombres se presentaba “sencilla, ingenua”, con la posibilidad de vivir de acuerdo con la anhelada perfección.

A partir de este continente y sus habitantes, don Vasco de Quiroga aplica en la práctica la *Utopía* de Tomás Moro, en los “hospitales” de Sante Fe y Michoacán. Ello nos permite recordar los intentos de repúblicas comunitarias y —por qué no— comunistas en Piratinga y en el Paraguay, fundadas por los jesuitas. En la *Utopía*, Vasco de Quiroga halla el modelo para organizar las comunidades indígenas; a partir del método allí propuesto, tratará de conservar las cualidades y la sencillez de la vida de los indios, y de perfeccionarlas hasta aquellos límites ideales.¹⁵

La América sin historia se convierte en la satisfacción de los deseos y aspiraciones de los *otros*, para alcanzar a ser en la actualidad, como señala Horacio Cerutti, *el escenario de nuestra propia utopía*. Es decir que “*El derecho a nuestra utopía es el derecho a la construcción y decisión sobre nuestro futuro*.”¹⁶ Nada hay más utópico que el intento de hacer de “nuestra América” algo que aún no es nuestro, pero que sólo puede ser alcanzable, en la práctica, por medio de una lucha persistente por la justicia, la libertad y la solidaridad de todos sus hombres.

La propuesta que hasta aquí hemos desarrollado intenta dar el salto hacia adelante afrontando los riesgos, las limitaciones y los peligros que todo esto encierra. La utopía es, de esta manera, una fusión de motivos

¹³ *Ibid.*, p. 14 (subrayado mío).

¹⁴ *Utopías del Renacimiento*. Estudio Preliminar de Eugenio Imaz. México, FCE, 1966, p. 13.

¹⁵ Cfr. Silvio Zavala. *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 1965, pp. 11 y 55.

¹⁶ Horacio Cerutti G. “Teología y Filosofía Latinoamericanas. ¿Pensamiento para la liberación?”, en *Cuadernos Americanos* (Nueva época) núm. 1, México, UNAM, enero-febrero de 1987, p. 68.

complejos e históricos y proyectos futuros, pero no concebidos como algo irrealizable sino posible en el tiempo. Es la entrega en una empresa que a todos nos incumbe; en ella están presentes el problema económico, el político y el social, problemas irresueltos ahora pero susceptibles de solución en el futuro. Ésta es una aspiración a una mejor convivencia y solidaridad humanas, es el impulso y la fuerza motriz para las transformaciones sociales, donde las ilusiones políticas cuajarán en instituciones nuevas de justicia y libertad. Sin duda habremos de reconocer, una vez más, que toda utopía —incluida la nuestra— contiene en sus entrañas éxitos, aunque también fracasos, producto de las contingencias, de las circunstancias históricas. Esto no es sino construir, a partir de la *utopía*, el proyecto de la *utopía futura*. Sin embargo, es importante remarcar que esta concepción utópica no es cualquier posibilidad o una forma de escape por la puerta falsa, sino que es más bien el sueño diurno, ése que la realidad histórica y su conocimiento parcializado permiten proyectar. Es el producto del diálogo entre el hombre latinoamericano y su historia; relación dialógica que faculta para plantear y planear un “imaginario utópico” desde la realidad social contradictoria y el deseo, en marcha con la voluntad de hacerlo efectivo a través de las distintas expresiones culturales, políticas e ideológicas. Se busca establecer en la prospectiva utópica el equilibrio entre la *tendencia* y su correlato material, pero sin aceptar en definitiva un modelo, “porque la función utópica señala un camino pero no traza la topografía de un nuevo país”. Conocer es estar revolucionariamente en lo que “tiene que ser”, pero, al mismo tiempo, se puede “heredar dialécticamente” algo más que “la última casa de la historia”. Se trata de aprovechar *funcionalmente* “la fatalidad práctica de las expresiones que han incidido desde áreas muy diversas”.¹⁷ Es decir, se intenta romper los lazos opresivos de los discursos y las prácticas, para desarrollar el campo por el cual se emancipe el pensamiento y, al mismo tiempo, abrir un espacio a la fantasía propia.

Es de hacer notar que la utopía, en muchos casos, puede aparecer en un primer momento como algo irracional, cargado de mitos y tradiciones arcaicas; no obstante esto, por su carácter, la utopía se construye a partir de una “tensión cultural e histórica”,¹⁸ desde una racionalidad que intenta *romper las ligaduras de una existencia predeterminada de antemano*. Por tal razón, esta utopía no puede ser considerada como de *evasión*, de *escapismo*, sino de reconstrucción,¹⁹ como crítica política, social e histórica de un modelo impuesto externamente. Se quiere cortar las redes que impiden a los latinoamericanos actuar y decidir por sí mismos, sin

¹⁷ Fernando Ainsa. “La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch.” Ed. cit., pp. 189-190.

¹⁸ Fernando Ainsa. “La alteridad lejana como utopía.” Ed. cit., p. 57.

¹⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 65.

olvidar los condicionamientos inconscientes y estructurales, para que ya no sean más un instrumento de las decisiones de otros, de los discursos y las creencias impuestas. Esta opción de lucha sólo resulta comprensible dentro de un proceso en el que se integra la totalidad de los individuos en los distintos contextos sociales. Es una alternativa de profunda raíz ética con la que se busca suprimir la miseria, la explotación, las situaciones opresivas, la enfermedad. Es un anhelo por el que se intenta reconstruir una realidad histórico-social diferente y que puede ser resumido en la aspiración latinoamericana de un nuevo orden humano y social de libertad, de justicia y de igualdad.

Podemos decir que “toda reflexión latinoamericana gira en un sentido o en otro alrededor de la cuestión de la alteridad”.²⁰ Alteridad, sin lugar a dudas, que obliga a replantear la totalidad de la historia y de las diversas disciplinas sociales, los modos de concebir el centro/periferia, Europa/América, Estados Unidos de América/Latinoamérica, dominador/dominado, amo/siervo, etc.; alteridad como el sentido de lo otro, lo deseado, aún no alcanzado, pero alcanzable en el futuro.

Por otro lado, se puede decir que la revolución se asocia a la racionalidad y sus mejores expresiones de la actividad social. Aunque no pocas veces se la ha considerado irracional por la participación “bárbara”, incontrolada e incontrolable de las masas; empero, contiene dentro de sí una terapia, una forma de liberar los odios y sentimientos inconscientes no sólo de las masas sino de todos los hombres que en ella participan. Una revolución tiene como objetivo radical la liberación de todos los obstáculos que amordazan la posibilidad de la realización del “hombre matinal”, del “hombre nuevo”. En esta dialéctica de la liberación, se hace factible construir una sociedad “libre” que tenga como necesidad vital abolir los sistemas constituidos y sustituirlos por otros “nuevos” cualitativamente diferentes. Por ello la revolución contiene una serie de premisas objetivas y subjetivas, donde la necesidad histórica está condicionada por factores económico-sociales. Por lo tanto, toda revolución social, en un amplio sentido, contiene la transformación radical de un sistema social dado, es decir, de toda la vida económica, política y espiritual de la sociedad.

Los períodos revolucionarios generan fuerzas creadoras que se encuentran soterradas en las amplias masas populares. En el proceso de la revolución, los hombres que la hacen se fortalecen y renuevan espiritualmente. En los combates revolucionarios y las pérdidas de batallas, las masas revolucionarias adquieren experiencia de lucha política y profundizan en el conocimiento de la vida social. Por otro lado, es de suma importancia considerar que una revolución contiene dentro de sí alcances y posibilidades inmediatos y proyectos futuros e ideales. A la revolución le

²⁰ Horacio Cerutti. “Teología y Filosofía Latinoamericanas.” Ed. cit., p. 69.

es inherente un profundo conocimiento de la realidad e ir más allá de cualquier dogma en la formulación de un proyecto más humano. Para decirlo en palabras de Adolfo Sánchez Vázquez:

la revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto y, en parte, en lo imprevisible, cierta anticipación imaginativa allí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detiene, inevitable o incluso necesaria. Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez irrealizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real.²¹

A partir de esta perspectiva, las revoluciones latinoamericanas —de la mexicana a la nicaragüense— contienen en sus entrañas una profunda raíz utópica que se apoya en la historia y en la esperanza de lograr un orden alternativo. Podríamos afirmar que *topía* y *utopía* se presentan en una relación de un diálogo del hombre con su historia, a partir de un presente y la proyección de un programa “paradigmático” que lo impulse a su realización. La utopía y la revolución se convierten en la imagen de un deseo real con objetivos concretos como elementos móviles de las acciones.

La América Latina, con su filosofía latinoamericana de liberación, busca demostrar que lo real no se resuelve en lo inmediato, sino que siempre está mediado por ideología, discursos políticos y obstáculos de interpretación teórica, lo cual obliga, para el posible avance y el conocimiento, a realizar análisis críticos de los distintos niveles, teóricos, políticos, filosóficos, discursivos e histórico-sociales. Esto lleva, necesariamente, a plantear la superación de la situación opresiva para proponer otra: la de la liberación. La concepción filosófica de esta filosofía tiene una raíz práctica; en la inteligencia de que una teoría sin práctica no es una receta para el éxito, del mismo modo la práctica sin teoría es una receta que lleva irremisiblemente al fracaso. De esta manera, la “teoría pura” es —como bien apuntaba Marx—, para la filosofía latinoamericana, una falsa ilusión, fantasía, en el sentido de que esta propuesta es un producto ideológico de la división social del trabajo que resulta imprescindible superar, para quitarle esas cualidades exclusivas de un grupo de “iniciados”. La teoría así conceptuada bien puede ser entendida como la transformación de un dogma y convertida en una guía para la acción revolucionaria.

La filosofía latinoamericana, en sus planteamientos teóricos y prácticos, se mueve en varios niveles que se ubican entre el conocimiento y la ideología, entre la realidad y los ideales, entre la historia y los mitos; al lado de todo esto se hace permanentemente presente la utopía. Sin embargo, no por esto se puede decir que es terreno incierto, inseguro, de las posibilidades proyectivas y su realización. La filosofía latinoamericana, desde el

²¹ *Op. cit.*, p. 77.

análisis y la crítica de las condiciones históricas actuales, intenta asimilar el presente para proyectar el porvenir, siempre y cuando las condiciones reales permitan conjugar lo necesario y lo deseable. Hasta el momento, lo deseable priva en su reflexión sobre lo necesario y es aquí donde se hace manifiesta la utopía. Debe hacerse notar que, en general, la “utopía se proyecta en un tiempo cuya conquista no siempre resultará fácil, ‘tiempo de anhelo’ del que hablan los filósofos y los políticos”.²²

En la historia de nuestra América, de los emancipadores del siglo XIX como Bolívar, Artigas, Sucre, Hidalgo, Morelos, Martí, etc., a la actualidad con Sandino, Camilo Torres, Ernesto “Che” Guevara, Fidel Castro, entre otros, todos están movidos por la idea de construcción de una América igualitaria, libre y unida. Es así como la reflexión que sobre la utopía proponemos abre las puertas para analizar lo posible y lo imposible, lo que trasciende la realidad para movilizar su transformación. Transformación que obliga a estudiar las causas del cómo se produce ésta a partir “de lo vigente para instaurar lo alternativo”. La utopía actual en Latinoamérica es “una ventana abierta hacia un paisaje que empieza a dibujarse en las brumas de lo que todavía no es”.²³ El derecho a nuestra utopía es, pues, el derecho a construir y decidir nuestro futuro. Para concluir, se puede decir, sin temor a exagerar, que toda la reflexión latinoamericana gira en un sentido o en otro alrededor de lo alternativo y de lo posible.

²² Fernando Ainsa. “Notas para un estudio de la función utópica. . .” Ed. cit., p. 104.

²³ Fernando Ainsa. “La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch”, p. 190.

UTOPIA Y FICCIÓN

LETICIA FLORES FARFÁN

... los ilustrados del siglo XVIII pidieron carta de ciudadanía para ese algo que en el individuo permanece inlegislado e inlegislable: algo que concentra la fantasía y la crítica, la utopía y la veneración, un algo sin lo que el hombre se convierte definitivamente en esclavo y sin lo que la vida es una condena irrefutable.

Fernando Savater. "Reflexión sobre la tolerancia", en *La filosofía como anhelo de la revolución*, p. 87.

Múltiples, variados y heterogéneos han sido los usos que a lo largo del llamado "devenir histórico" se han dado al concepto de utopía. Sin embargo,

detrás de toda utopía —como sostiene Fernando Ainsa— hay siempre un territorio, pero un territorio que "no está aquí", un territorio... que... supone... el esfuerzo de creación de "otro mundo", tal y como debería ser en el futuro, tal como lo imaginamos en el pasado o tal como suponemos que ya existe en "otro lugar"... Al criticar al orden existente y proponer "otro", la utopía será revolucionaria cuando se proyecte positivamente hacia el futuro; conservadora, cuando reivindique el pasado, y aparentemente a-histórica, cuando se refiera a otro mundo que existe en "otro lugar" del que lo único que nos separa es la dificultad del viaje.¹

Aunque con esta caracterización Ainsa simplifica un poco la tarea de rastrear el despliegue infinito de las manifestaciones utópicas, nuestro relato no se encaminará a ese rastreo, sino que hurgará más bien el entramado complejo que la llamada "función utópica" ha impreso en el anhelo y la acción del hombre en relación con el llamado "tiempo futuro", abordando para ello el esclarecimiento de las nociones de historia, tiempo y convicción ética que estas utopías manejan. Plantearemos de entrada una afirmación que a no pocos moverá al desacuerdo: la utopía no requiere de un carácter de cientificidad para legitimarse; no precisa ser "una

¹ Fernando Ainsa. "Tierra prometida, emigración y exilio", en *Diógenes* núm. 119, México, UNAM, 1982, p. 55.

'apuesta' ejercida sobre la base de los términos que ofrece la utopía"² —como sostiene Arturo Roig— para obtener su valor de objetividad; las utopías son ensoñaciones semiverídicas, relatos ficcionales que dejan emerger la diferencia —que es límite y enigma, como dijera Michel Foucault—³ y cuya validez se juega por entero en el ámbito sagrado de la comunidad que la cobija.

Pero volvamos a iniciar. Regresemos a lo que hubiera sido el principio de no haber violentado tanto la entrada de esta narración. La pauta que guiará este ensayo será el análisis de una de las tres variantes que Arnheim Neususs considera que se puede diferenciar del concepto de utopía: "aquella que desearía denominar utópicas a ciertas intenciones relacionadas con la organización de la convivencia social".⁴ Nuestra interrogación girará, entonces, en torno a los diferentes elementos que utopías diversas proponen como fundamento del tejido social que se juega en la constitución misma de las comunidades humanas.

Salim Abou ha escrito que "Todo hombre alimenta secretamente el sueño o la utopía de una tierra prometida, de un lugar donde, sin obstáculos, pueda llegar a ser lo que es o lo que cree ser, desarrollar su identidad personal y cultural sin presiones".⁵ Este anhelo secreto de establecer una distancia espacio-temporal entre la existencia real cotidiana y la vida deseada nace de la aspiración infinita que el hombre siente de romper con las circunstancias históricas que lo determinan y condenan, para abrirse hacia un futuro cuyo lugar aún no existe: "Cuando la escasez es grande, abundan los deseos", recuerda Ernst Bloch al explicar por qué el ser humano desea "construir el cielo en la tierra".⁶ La aspiración utópica se mueve en el doble juego de crítica y propuesta: imprime una cesura en el mundo existente, al poner en entredicho el orden de su racionalidad, al negarse a aceptar la miseria y el sufrimiento del tiempo presente como inevitables, y asienta las bases de racionalidad de ese "otro mundo" aún no advenido pero en formación. En la utopía, escribe Fred L. Polak, se presenta siempre una separación con este mundo, pero es una separación inmanente, en la medida en que ese otro tiempo y otro espacio se conciben como existentes *en* el tiempo histórico y *en* el espacio geográfico, pues el utopista crea volitivamente el otro mundo, tal y como debería ser y a partir

² Arturo Roig. "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una 'utopía para sí'." Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Guanajuato en diciembre de 1981, p. 7.

³ Michel Foucault. "Distancia, aspecto y origen", en *Critique*, nov. de 1963, contenido en varios, *Teoría de Conjunto*, España, Seix Barral, 1971, p. 18.

⁴ Arnheim Neususs. "Dificultades de una sociología del pensamiento utópico", en varios, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971 (Breve Biblioteca de Reforma), p. 14.

⁵ Salim Abou. *Mythe et réalité dans l'émigration*, citado por Fernando Ainsa, en *op. cit.*, p. 57.

⁶ Ernst Bloch. "Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich", en varios, *Utopía*, antología elaborada por Arnheim Neususs, Barcelona, Barral, 1970, p. 108.

de la condena de lo que es. De ahí que, siguiendo todavía a Polak, la utopía tenga como característica el ser dialéctica, en razón de que su anhelo de un cambio en la marcha de la historia no implica la supresión de la misma ni la construcción de un mundo ideal asentado en posibilidades no entrevistas y ancladas en las condiciones reales de existencia históricamente determinadas.⁷

Y sobre estos mismos lineamientos gira el análisis que realiza Adolfo Sánchez Vázquez en cuanto a lo que llamaremos aquí el socialismo como utopía científica. De acuerdo con el mencionado autor, es innegable que, en el interior del pensamiento marxista, encontramos ciertos elementos utópicos tales como la idea de superación definitiva de la enajenación y la imagen de un mundo liberado del trabajo enajenado y centrado en el tiempo libre. Sin embargo, estos elementos utópicos no son considerados tales porque se muevan en el terreno incierto de la posibilidad, sino porque, desde nuestras condiciones reales de hoy, no se puede garantizar su realización, es decir, “lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real”.⁸ Y, así, se entiende que la lucha por el socialismo se juega por entero en el hecho de que éste no sólo es algo deseado y deseable, sino algo necesario, pues se halla inscrito como un producto históricamente *necesario* dentro del movimiento histórico real, en razón de que es “. . . una fase del desarrollo social que los hombres tienen por superior a la fase social precedente”.⁹

Así, podemos ver que la noción de historia manejada por estas concepciones se encuentra emparentada con las nociones de progreso social, necesidad de lo necesario y temporalidad lineal; se mueven, pues, dentro del “dogma progresista (que beatifica) el presente a costa del pasado y (certifica) de paso el avance justiciero del proceso histórico”.¹⁰ Estas teorías se estructuran, como ya habíamos señalado, dentro del doble plano de actitud crítica con respecto a lo actualmente establecido y de función apologética en relación con las posibilidades libertarias del futuro. Sin embargo, al moverse dentro de la concepción de la necesidad de lo necesario, al considerar que el devenir histórico está encaminado hacia un futuro previsible y sólo modestamente variable por los matices casi folclóricos de las luchas particulares, estas teorías quedan enraizadas dentro del campo de lo probable, que no de lo posible, que está sujeto a la estadística y a la sumisión a las “condiciones objetivas”. Y esto es válido tanto para los que creen en el progreso positivo, como para los que

⁷ Fred L. Polak. “Cambio y tarea persistente de la utopía”, en varios, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971, pp. 169-189.

⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *et. al.*, *Crítica a la Utopía*, México, UNAM.

⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰ Fernando Savater. “La revocación de la historia”, en *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*. Madrid, Hiperión, 1978, p. 57.

vaticinan un futuro desastroso, es decir, tanto para quienes auguran la llegada de un “espacio feliz”, como para quienes se preparan para tomar todas las medidas con el fin de preservarse de la hecatombe venidera, como hace ver Fernando Savater: en todas ellas la narración histórica condiciona todo lo que ha ocurrido, en vista de lo que debe llegar a ocurrir y, al darle al decurso histórico un carácter necesario, se acaba por encasillar la importancia de la acción presente en el marco de la función que cumple como medio para obtener un fin futuro y por poner en entredicho el papel de lo posible como nacido de la libertad y la imaginación: “. . .quien no admite la necesidad histórica conserva vivo el escándalo de todos los caídos”,¹¹ a decir de Savater, pero, para aquellos que creen en la necesidad histórica y el ídolo del progreso, los opositores de estas posturas no pueden ser considerados más que nihilistas, escépticos que propugnan el quietismo y la inmovilidad sin tomar en cuenta que es “. . .precisamente la pasión de la acción lo que en primer término clama contra el determinismo mutilador que ejerce la ideología historicista sobre todo lo que se mueve y vive”.¹²

El espacio de la previsión contrasta considerablemente con la postulación del principio de esperanza. De acuerdo con Bloch,

La esperanza no es ni desesperación ni confianza. Porque el proceso en el que el mundo se encuentra no está perdido ni ganado. Si estuviera perdido, la respuesta sería la desesperación; si estuviera ganado, la confianza sería la respuesta. Está en el aire. También el mundo está grávido de algo que él mismo no sabe qué es, no sabe todavía qué es.¹³

Desde esta perspectiva, el mundo se ve como una potencialidad no agotada e inagotable; el mundo es un algo abierto e inacabado y lo que es y será no está determinado de una vez y para siempre, pues lo real para Bloch sólo es real en sus posibilidades y no podemos explicar la relación del pasado-presente-futuro como un proceso que camine hacia un resultado futuro que ha sido determinado *a priori*.

Y preguntamos: ¿será posible, imaginable, una razón no histórica? Porque, por más malabarismos verbales que se lleven a cabo, la “. . .doctrina del tiempo lineal no puede abandonarse y cambiarse por otra mediante una simple decisión personal, pues no se trata de una opinión cualquiera, sino de la coordinada fundamental del sistema de dominio que triunfa en el mundo. . .”¹⁴ Pero, aun así, toda teoría tiene una dimensión imaginable, un agujero que la desgarrar y que permite la posibilidad de su

¹¹ *Ibid.*, p. 73.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ernst Bloch. *Op. cit.*, p. 134.

¹⁴ Fernando Savater. *Sobre Vivir*. Barcelona, Ariel, 1983, p. 312.

ruptura y transgresión a la par de habilitar la emergencia de corrientes subterráneas, tanto en la dinámica social como en la teorización histórica.

A decir de Fernando Savater, el que quiere “. . . de veras lo posible. . . se niega a sacrificar el presente al futuro y no pretende condenar al terror y la frustración a los individuos realmente existentes en nombre de la Gloriosa Liberación de los aún no nacidos”. Bajo esta concepción, el presente adquiere una importancia radical y la famosa divisa de “el hoy es malo pero el mañana es nuestro” deja de tener relevancia, pues la acción deja de doblegarse ante las necesidades y condiciones que una historia nunca neutral le dicta para circunscribirla dentro de los marcos de una concepción mítica del tiempo. Esta asociación o asimilación de la historia y la utopía al mito es vista por algunos autores como un despliegue de irracionalidad, en la medida en que mito parece remitir al ámbito de lo fantástico, lo inverificable, lo arbitrario, lo increíble, lo engañoso. Sin embargo, estos autores olvidan que el sentido originario del mito, dejando a un lado sus vicisitudes posteriores, es el mismo que el de *logos* y, por ende, es también palabra, sentido, que se juega en la construcción misma de lo social, aunque no para enclaustrarlo dentro de una verdad-palabra inapelable, por no decir con pretensiones de científicidad, sino para abrirlo al polimorfismo de la verdad cuyas dimensiones están mutiladas, al “. . . lenguaje de la ficción (que) se inserta. . . en un murmullo que no se ha producido”, como dice Michel Foucault.¹⁵ Unir la historia al mito es posibilitar la emergencia de una utopía en donde se despierte a la conciencia de sus pretensiones hegemónicas; es, sin caer en las flexiones del lenguaje subjetivo, la posibilidad de elaborar una teoría ficcional, en donde “. . . las experiencias pudieran permanecer en el lugar donde se encuentran, en su superficie sin profundidad, en el volumen indeciso desde donde nos llegan, vibrando alrededor de su núcleo inasignable, sobre su suelo que no es más que una ausencia de suelo. . .”¹⁶

La revocación de la historia lineal y la vuelta al mito tienen como rasgos característicos su abierta oposición al reino de la necesidad, a la necesidad de lo necesario, y su vigor incorruptible que se mueve en el ámbito de lo sagrado. Esta oposición o negación no puede ser vista como el mero reverso de lo positivo, pues el mito se juega fuera de la bipolaridad de la razón instrumental y en una dialéctica a la manera de Adorno. Mediante el mito se rescata la alegría angustiante de todas aquellas prácticas sacrificantes en las que lo que se gasta no tiene sentido alguno y se reinstaura el continuo de la inmanencia, sin permanecer indefinidamente en él; nos abre al azar, a la desaparición de coordenadas necesarias, a la estructuración de una racionalidad en donde no hay marcos privilegiados; lo posible queda abierto y lo único imposible es que lo posible tenga límites irrefutables.

¹⁵ Michel Foucault. *Op. cit.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

La acción del mito es realmente *original*, y el gesto profano que la repite se contagia de esta prístina originalidad característica, mientras que la lección de la historia es que cada movimiento está lastrado y determinado por una serie infinita que responde a la exigencia de un pensamiento centrado en la categoría de “causa”.¹⁷

Lo sagrado no se liga a ninguna nostalgia precisa del pasado ni a ninguna esperanza concreta en el futuro; “. . . lo sagrado está plenamente presente o ausente. . . pero siempre *ahora*”¹⁸ y su recuperación no se logra mediante un acto de “aquiescencia privada. . . sino que requiere la previa reconstrucción. . . de la comunidad impecable de donde se haya desterrado la necesidad (de lo necesario e inexorable). . .”¹⁹ Lo sagrado, entendido como politeísmo, es visto por Savater como *el mayor proyecto político de los hombres*; se opone a todas las morales estoicas de la necesidad e inspira a las decisiones éticas hacia esa imaginable subversión del orden del mundo a la que corresponde —según Savater— el nombre de *revolución*. De la revolución

nada positivo puede decirse. . . pues es tierra sin planos, acaecer no previsto: la revolución es lo contrario de una utopía. No se le puede convertir en proyecto ni en programa, pues eso supondría enfeudarla en el futuro, luego al tiempo, y la revolución es imaginada como el despertar de la pesadilla del tiempo. La revolución es todavía no y ya, demasiado tarde y aún no. Actúa exclusivamente como impulso negativo, como anhelo liberador. . .²⁰

Toda utopía se queda corta ante la incontrolable fuerza que emerge de los movimientos sociales; sin aviso y sin control, cualquier acontecimiento puede dar lugar al despertar de una socialidad en donde sean posibles espacios y rituales donde dirimir los conflictos. Todo es posible aunque no todo vale por igual; vale sólo aquello que nos permita liberarnos del encarcelamiento de lo necesario, de aquello que reduce la vida a la satisfacción de pequeñas dosis homeopáticas, de la identidad funeraria del nombre propio, del autoengaño de la sobrevivencia, del control de la voluptuosidad y del ansiado *week end* como liberación del trabajo cotidiano, de aquella forma de vida que no conoce goce más importante que el de haber superado el hambre y la miseria; vale sólo aquello que nos afirma vivos. Un revolucionario. . . “es un soñador, es un amante, es un poeta, porque no se puede ser revolucionario sin lágrimas en los ojos, sin ternura en las manos”, ha dicho Tomás Borge.²¹ Anhelamos la felicidad,

¹⁷ Fernando Savater. *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, p. 71.

¹⁸ Fernando Savater. *La piedad apasionada*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 47.

¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁰ Fernando Savater. *La filosofía como anhelo*. . . , p. 35.

²¹ Tomás Borge. *Los primeros pasos. La revolución popular sandinista*. México, Siglo XXI, 1981, p. 124.

pero “la felicidad —sostiene Eugenio Trías— no se cumple en la verificación de una entidad que era antes tan sólo sueño o fantasía. . . Todo amor es hoy por hoy amor de lejanías. El objeto amado se goza en la ausencia evanescente”.²²

²² Eugenio Trías. *Drama e identidad*. Barcelona, Ariel, 1984, pp. 210-211.

**ARGUMENTO DEL LIBRO: *EL ENIGMA
DE LA CUARTA PENÍNSULA:
HISTORIA CRÍTICA DE LA CARTOGRAFÍA
DEL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA***

GUSTAVO VARGAS MARTÍNEZ

Introducción

Durante más de siglo y medio, entre la segunda mitad del XV y casi todo el XVI, la cartografía europea dibujaba una gran península al extremo oriente asiático. Tenemos referencias, desde 1428, de que en un mapamundi desaparecido se incluía esa península, hasta 1571, en que todavía aparece en un mapa de Basso; sin embargo, los historiadores poca o ninguna importancia le dieron a esa enorme extensión de tierra y simplemente se dejó de dibujar en la medida en que se fue conociendo América.

El propósito fundamental de este proyecto de investigación es demostrar que esa península era una representación imprecisa y desubicada de América.

La trascendencia del análisis de tan extensa cartografía es evidente: quiere decir que América era conocida en mapas del renacimiento, que se puede fundamentar esta tesis desde la antigua geografía y con apoyos cosmográficos de los clásicos griegos, que el “descubrimiento” de América se llevó a cabo tanto desde Oriente —con antelación— como desde Occidente —tardíamente—, que los esfuerzos por demostrar el “descubrimiento” de América como producto de la casualidad fueron desfundamentados y, por último, que entre los Tratados de Tordesillas y de Zaragoza, de 1484 a 1529 —precedidos de las Bulas Alejandrinas—, se generó la jurisprudencia del despojo, argumento del conquistador y derecho del colono, que sirvieron para justificar la ocupación durante 300 años del continente americano; en otras palabras, la doctrina *omni-insular*, la concepción de *verus-imperator* y las tesis del *dominiun maris* se conjuntaron en las capitulaciones colombinas y llegaron, en última instancia, a los *requerimientos*, conformándose así una filosofía política que habría sido insostenible de aceptarse la previa existencia de la llamada “cuarta península”.

Conocida bajo diversos nombres —India Meridional, Moabar, Cattigara, Lac, Varr, Mursuli, Coylum—, optamos por el que le dio R. Almagiá (1941) de “Cuarta Península”, para no utilizar otras denominaciones imprecisas, como “Península Adicional”, “Doble Península”, “Magna Península”, etc.

Las razones por las que los historiadores hacen pocas referencias a la Cuarta Península son varias: se trata de una cartografía evidentemente errónea y, por ello, no despertó interés; no fue estudiada esa península de manera especial porque casi toda la cartografía que hoy conocemos al respecto fue publicada en el último siglo. Baste señalar que la famosa carta de Toscanelli supuestamente enviada a Colón, base de esta polémica, fue descubierta por H. Harrisse en 1871; los anónimos portugueses de Kunstmann en 1859; el mapa de Juan de la Cosa en 1832, gracias a Humboldt; en 1932 el padre Fischer exhumó varios “ptolomeos”; el Martellus, hoy en Londres, pieza esencial de este trabajo, apenas se conoció en 1901, al igual que el mapa mural de Waldseemüller; el Piri Reis, en 1935, y en 1937 se redescubrió *Mundus novus*, la más famosa carta de Vespucio. ¿Acaso están agotados los descubrimientos cartográficos?

Unas líneas más sobre la ubicación de la “cuarta península”. Si tomamos como punto de referencia el globo de Behaim o el mapa de Martellus y trasladamos sus medidas a un globo actual, la superficie de esta península estaría entre los 15° de latitud Norte (orilla septentrional del Sinus Magnus) y los 35° de latitud Sur (extremo meridional de África), y entre las longitudes 35 y 82. Así, tendría aproximadamente la máxima anchura de América del Sur, superficie muy superior a la India y, sin duda, la más extensa de las cuatro penínsulas asiáticas que incluyen la arábica, la india y la malaca.

La herencia de Ptolomeo

Redescubierta en el siglo XV, gracias a la multiplicación de su *Geographia* recién traducida al latín —de la cual se hicieron sólo en ese siglo seis ediciones, 40 en el XVI, más 26 apócrifas—, la obra de Ptolomeo se hizo indispensable justamente en momentos en que se volvía obsoleta por el aumento de las exploraciones marítimas en Oriente y en África. Para adecuarla a la geografía renacentista se publicaron muchas *tabula nova*, pero tal vez lo más importante fue la relectura de sus críticas a Marino de Tiro. Así, cuando se agrandaba el mundo conocido y se difundían las tesis ptolomeicas, paradójicamente se buscó reconstruir la *oecumene* de Marino. En la edición de Ulm (1482), aparecen el Sinus Gangeticus (Golfo de Bengala) y el Sinus Magnus, aunque este último achicado en exceso. Fray Mauro y Sanudo lo criticaron, pero, como a su vez siguieron la

tradicional división del mundo en 6/7 partes de tierra y 1/7 de agua, no pudieron expandir las dimensiones de Marino. Martellus, quien en 1480 había publicado un Ptolomeo, sí lo hizo: en el extremo Oriente agregó la cuarta península, pero no creció el Sinus Magnus, sino el territorio asiático.

Marino de Tiro había introducido una extensión mayor en 45° el mundo ptolomeico. Pero su Sinus Magnus era, como su nombre, tan grande que tenía los mismos estadios que Europa. A su vez, el Índico de Marino era dos veces Europa, y no igual que ella, como en Ptolomeo. Al recortar de 63° a 52° el Mediterráneo, Marino había sido más proporcionado que Ptolomeo, aunque distaba de ser correcto: 42° es lo justo. Pero en el siglo XV el eurocentrismo no era afecto a empequeñecer su mar interior y esa reducción sólo fue aceptada por Mercator, a fines del XVI. Marino ubicaba el Quersoneso Áureo (Malaca) al centro del Índico, justamente para aumentar el espacio del Sinus Magnus. De esta manera, los 225 estadios (45° más que los 180° de Ptolomeo) dejaban, para el mundo desconocido, 135° de la esfera, lo cual acercaba el Extremo Oriente a Europa. Es ésta una de las razones que argüían los críticos de Ptolomeo.

Así, Ptolomeo “corrigió” a Marino, y Colón, queriendo adecuarse a Marino de Tiro, con otro error, dio base a su proyecto. Aun se mostró más confiado porque la cartografía lo avalaba, al agrandar la masa continental y no el Sinus Magnus.

Los OT medioevales

Los *Orbis Terrarum* constituyen lo más característico de la geografía medioeval: un mundo hecho a la imagen y medida del pensamiento cristiano. El orbe terrestre conforma una inmensa T dentro de la O, donde la mitad es Asia y la otra se comparte por igual entre Europa y África, tierras para Sem, Jafet y Cam, reflejo de Dios trino y uno, afirmación de que el continente es también uno solo dividido en tres potestades, como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Al centro geográfico, Jerusalem: y al extremo-oriente, el Paraíso Terrenal, lugar de nacimiento del hombre, de los cuatro grandes ríos y de la cordillera vertebral del mundo. El más antiguo mapa impreso del hemisferio occidental se atribuye a San Isidoro de Sevilla. La negación de los antípodas, a San Agustín.

Pero hubo excepciones. Macrobio, en el siglo V, representó como un inmenso océano al hemisferio oriental y aseguró la existencia de un hemisferio austral habitado aunque “para nosotros desconocido”. Influyó en Sacrobosco, en San Alberto Magno, en el afortunado publicista Pedro d’Ailly, autor que publicó *Imago Mundi* en 1410 y que fue leído, entre muchos, por Colón.

La revolución marcopolica

Antes de Marco Polo, Suleimán, Abu-Zeid, Benjamín de Tudela, Juan de Plano Carpino y Guillermo de Rubruck, impulsados por intenciones misioneras, trajeron noticias de Oriente, ciertamente desconocido en el siglo XIII. Después de Marco Polo, nuevos viajeros como Ibn Batutah, Odorico de Pordenone, Ruy González de Clavijo y, sobre todo, Nicolo dei Conti, llenaron de noticias la curiosidad europea.

Marco Polo, contando sus aventuras a Rustichello, y Conti, confesándose con Poggio, constituyeron los dos más extraordinarios informantes del mundo oriental que lograron modificar la geografía y demolió los vestigios del medioevo cartográfico.

Sobresalen en el siglo XIV los judíos mallorquines, entre ellos Abraham Cresques, quien interpretó los viajes de Marco Polo en un Atlas (1375) que fue el primero en incluir el Extremo Oriente con detalle, mientras Fray Mauro (1457) rechazaba explícitamente el esquema ptolomeico (Índico interior, África dirigida al Sur y con el Cabo de Buena Esperanza, Cipango —Japón—, Quinsay y Zaitón, etcétera).

Cresques y Fray Mauro, inspirados por Marco Polo, fueron reputados como los más exactos de su tiempo, al igual que Sanudo (1320).

Al localizar a Cipango mucho más al Este, se redujo la distancia con Lisboa. Ésos fueron los cálculos de Toscanelli, quien, en 1474, en carta —que los amigos de Colón se adjudicaron— al canónigo Martínez, la señaló en 26 espacios de 250 millas cada uno, esto es, 6 500 millas. Es muy difícil creer que Toscanelli se hubiera puesto en contacto con Colón, pero no, en cambio, que Colón conociera a Behaim en Portugal. Con las cartas de Toscanelli, y los mapas de Behaim y Martellus, los portugueses estaban en condiciones de aventurarse al mar en navegación hacia Occidente.

Falsedad de la carta de Toscanelli para Colón

Entre otros, H. Vignaud ha demostrado que la carta de Toscanelli a Martínez fue adulterada para aparentar que había sido dirigida a Colón. La razón política es que así se fundamentaban varios hechos:

- Que Colón tenía el proyecto de su viaje desde 1474, al menos.
- Que de él había tomado la idea de “ir a Levante por Poniente”.
- Que había usado sus medidas de la anchura del mar (Atlántico).
- Que Colón sostenía correspondencia con las más altas autoridades científicas desde época temprana.

Sin embargo, a tales hechos se oponían éstos: la carta encontrada en las guardas de la *Historia Rerum*. . . de Pío II, atribuida a Toscanelli, que se

encontró en 1871 (y que había citado Las Casas), fue varias veces adulterada, según los paleógrafos; ni Fernando Colón ni Las Casas la conocieron en su original latino, que es como se halló; la propia carta de 1474 tiene añadidos e intercalaciones como “este espacio es cuasi la tercia parte de la esfera”, en la descripción de Quinsay, sólo para que Toscanelli apareciera sosteniendo la opinión de Plinio (India tercia pars mundi); supuestamente enviada al rey Alfonso de Portugal, hasta hoy no se ha encontrado ni carta ni respuesta alguna, salvo en los archivos de los Colón; el documento contiene las mismas ideas náuticas de Colón, punto por punto, lo que la hace sospechosa; Toscanelli, según su coetáneo Pero Voglienti, había aconsejado justamente lo contrario, la ruta por el Este, que fue lo hecho por los portugueses y que culminó exitosamente con Bartolomé Dias en 1488.

Al no ser posible el apoyo en las cartas de Toscanelli, entonces Colón debió respaldarse, como todos, en el globo Behaim, en los conocimientos de Martín Alonso Pinzón, en Marfellus, en los dieppeses y, sobre todo, en Alonso Sánchez de Huelva, cosa que hizo y que buscó confirmar una vez en altamar.

Martellus y Behaim, verdaderas fuentes de Colón

Se ha escatimado importancia al papel que desempeñaron estos dos cosmógrafos en la época de los grandes viajes, por la simple razón de que han sido considerados —el segundo, sobre todo— émulos de Colón. Martellus era reputado cartógrafo, había dibujado ptolomeos en dos ocasiones (1480 y 1492) y un célebre planisferio en 1489, donde asentó los descubrimientos africanos de Diego Cao y Bartolomé Dias. Esta última obra revela que estaba familiarizado con los mapas antiguos y modernos.

En Martellus-Hammer, se dibujó con gran detalle la *cuarta península asiática*. Es el mapa de ella más completo y detallado que nos ha llegado. Su parecido con Sudamérica ha propiciado estudios recientes, como los de E. D. Ibarra y P. Gallez. Bagrow cree que Colón conoció el Martellus.

Combinando las fuentes ptolomeicas relativas al Índico, Martellus enriqueció su planisferio con informaciones de Cresques (o de Marco Polo) y con noticias recogidas de Nicolás de Cusa, entre los modernos, sin que faltaran informaciones de los portugueses. El litoral sudamericano, las localidades de Cattigara en el oriente del Sinus Magnus, el Titicaca al occidente de la península de Moabar, y, sobre todo, la hidrografía de la costa oriental, que incluye ríos caudalosos como los que hoy llamamos Orinoco, Amazonas, Tocantins, San Francisco y La Plata, con sus afluentes Paraná y Paraguay, el Colorado, el Negro, el Chubut y el Río Grande, en Tierra del Fuego (Cola del Dragón), son ciertamente un poderoso argumento para demostrar el nivel de conocimientos

que se tenía de América antes de Colón. Ahora es claro que las fuentes de Martellus fueron Cao y Dias para el occidente de Moabar —que llega a incluir a Santo Tomás— y fuentes de viajes clandestinos —tal vez también portugueses— para el oriente de Moabar, entre los que estarían, en lugar destacado, los atribuidos a Behaim, a Pinzón y a otros. Incluso se habla de un mapa javanés conocido por Albuquerque: pero este dato es posterior al mapa de Martellus. Aquí incluimos un detalle del Martellus con la “cuarta península asiática” y sus principales características topográficas, antiguas y modernas (véase mapa).

Behaim, discípulo del más afamado astrónomo, Jérôme Münzer (Monetarius), fue también muy conocido en su época e introdujo en Portugal el uso del astrolabio. Se dice que estuvo con Cao y Dias en la costa occidental africana. En 1493, avalado por Monetarius, presentó a Juan II un proyecto de navegación a Sudamérica, sin saber que Colón había estado en las Antillas. Behaim hizo una rigurosa propuesta científica para bojear la cuarta península que, por cierto, había dibujado en su globo terráqueo —hoy en Nuremberg— hecho en 1492.

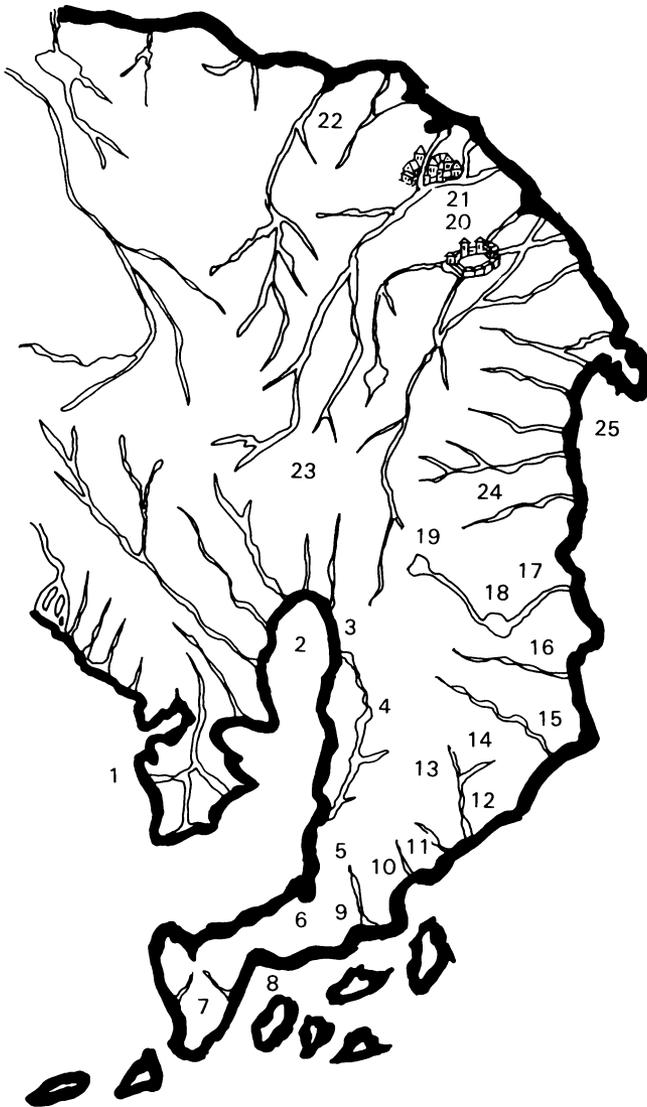
Hartmann Schedel sostuvo que, antes, Behaim había ido a Brasil; y, poco después, en 1561, Guillermo Portel negó a Magallanes el descubrimiento del estrecho y se lo atribuyó a Behaim; Otto, en 1777, volvió a polemizar para señalar a Behaim como descubridor de América (cuarta península), cosa que nunca reclamó para sí el propio Behaim.

La prueba de Otto era el globo. Washington Irving y C. Cladera defendieron a Colón y reprodujeron el Océano Atlántico, tal como lo copió Murr de Behaim, para demostrar que allí no había nada que pareciera americano. La cuarta península no fue vista ni tomada en cuenta en esa refutación. La prueba desconcertante la dio, empero, Pigafetta, piloto de Magallanes: dijo que habían ido al estrecho porque lo habían visto en el mapa de Behaim. Ahora la duda es si Behaim fue al Brasil en viaje clandestino o si se informó en un célebre documento, la *Copia der neuen Zeytung aus Presillg Landt*, de 1506, que atestigua a favor de Behaim.

La cuarta península asiática es América

Islas americanas aparecieron en muchos mapas antes de Colón; por ejemplo en Beccaro (1435), Bianco (1436 y 1448), Pareto (1455), Petrus Roselli (1468), Grazioso Benincasa (de 1463 a 1482, cuatro mapas), Canepa (1480-1489), Soligo (1475), etc., según investigó Cortesao. Y tierra firme, continental, también confundida como península asiática. Antes de Colón, tenemos estudiados al menos ocho mapas que, con variantes, reproducen la cuarta península: el anónimo de 1428 —el más antiguo—, los atri-

ENRICUS MARTELLUS GERMANUS: *Mapamundi* (1489)



Fragmento del Extremo Oriente, "Cuarta Península".

buidos a Toscanelli de 1447 y 1474, el de Antoine de la Salle de 1461, donde aparece la *Patalis Regio*, por supuesto el planisferio de Martellus (Hammer) de 1489 y el globo de Behaim de 1492. Un mapa cordiforme de Laon, de 1493, incluye la cuarta península. Existe un plano geométrico del mundo, del árabe Ibn Haukal, del siglo XIII, que incluye no sólo la cuarta península, sino el llamado, en el siglo XVI, “continente magallánico”.

Durante el siglo XVI, después de Colón, aumenta de modo considerable el número de mapas que incluyen confiadamente la cuarta península como prolongación de la tierra continental asiática, aunque con toponimia americana. Es América asiática, predominante en el siglo XVI. Desde el King-Hamy de 1502 hasta el Schöner de 1534, poco más de 30 años, tenemos identificados más de 20 mapas, los más notables de los cuales son los de Bartolomé Colón (versión Zorzi), los de Appiano y Schoeder, el de Contarini-Rosselli, el Lenox, el de Leonardo da Vinci y, en grado preeminente, los de Martín Waldseemüller de 1507 (primero en usar la palabra América) y 1513, y la afamada *Carta Marina* de 1516.

Para determinar la coincidencia entre la cuarta península asiática y América, es preciso estudiar separadamente las siguientes características: 1. Sinus Magnus; 2. Quersoneso Áureo; 3. Posición de China, al oriente o al occidente del Sinus Magnus; 4. Cattigara; 5. Santo Tomás; 6. La costa oriental del Sinus Magnus; 7. La Cola del Dragón (Coylum) o Tierra del Fuego. Todo lo anterior conforma un conocimiento de América desde Oriente, por fuentes documentales, relatos de viajeros o mapas antiguos.

Desde Occidente, deben estudiarse las siguientes características: 1. Cipango (Cuba); 2. Costa de Moabar (Brasil); 3. Hidrografía; 4. Islas Adyacentes (Malvinas y Georgias del Sur).

Al menos, unidas, estas 11 características dan pautas seguras para establecer la tesis de que “la cuarta península asiática es, en realidad, América, descubierta por tierra y mar desde Oriente y por mar, después, desde Occidente”.

Las Bulas Alejandrinas y la doctrina omniinsular

Las negociaciones, a partir de la Paz de Alcazovas de 1479, entre España y Portugal, las Bulas de 1481 y las cuatro de 1493, 1494, 1497 y 1514, y el Tratado de Zaragoza, de 1527, constituyen la base jurídica que justificó la conquista y la colonización de América. Después se generó el sistema de *requerimientos*. Lo que importa estudiar ahora es que las tesis medioevales de la continentalidad de la ecumene y de la propiedad, por el papa, de las zonas isleñas, sentó el precedente de considerar las nuevas tierras asiáticas —bien en su versión de cuarta península o de islas americanas, principalmente caribeñas—, como islas que debían ser asignadas por el Romano Pontífice.

Las investigaciones cartográficas que aquí se realizan modifican sensiblemente muchas de las ideas preconcebidas para explicar las circunstancias propias del descubrimiento de América. Se hace así relevante no sólo la tesis del conocimiento previo de América tanto desde Oriente como desde Occidente, sino del derecho que pudo alegar el papado frente a las peticiones hispano-lusitanas. Si América era tierra continental asiática —y así lo fue en la cartografía durante más de siglo y medio—, ¿qué razón podía justificar 300 años de ocupación? Si América era conocida —y tal vez medio centenar de mapas lo demuestran—, ¿cómo hablar de *descubrimientos* de tierras nuevas si no se tuvo otro propósito encubierto que justificar el despojo?

Resumen

Entre la segunda mitad del siglo XV medioeval y la primera del XVI renacentista, la cartografía registró una gigantesca península al extremo oriente del mundo conocido.

Por evidentemente equívoca, esa cartografía no fue tomada en serio por los historiadores y geógrafos coetáneos, pero, en la medida en que han pasado los siglos, ha crecido el interés por desentrañar su desconcertante significado: en más de 200 mapas, se encuentran rasgos y elementos geográficos suficientes para asegurar que esa “cuarta península asiática” es la representación imprecisa y desubicada de América.

La trascendencia de este análisis lleva a conclusiones inesperadas: a) América era conocida en mapas precolombinos del renacimiento; b) desde Marino de Tiro y Ptolomeo se puede seguir la huella de este reconocimiento; c) América fue “descubierta” primero desde Oriente, y sólo a fines del XV desde Occidente, aunque algunos espacios americanos, como Las Antillas, habían sido registrados desde 1424; d) no se puede seguir sosteniendo la tesis del “descubrimiento casual” de América; e) fue caprichosa la teoría del *dominium maris* que propició las donaciones alejandrinas de 1493.

Aquí se estudian las reconstrucciones de mapas antiguos de Hiparco, Eratóstenes, Polibio, Ptolomeo y Estrabón, realizadas en 1803 por Gossellin; algunos T-0 medioevales y los mapamundi de Macrobio, Sanudo, Cresques, Fray Mauro y Zeno; el mapa circular de Virga, el geométrico de Ihn-Haukal, el supuesto de Toscanelli, el planisferio demostrativo de Martellus, el globo de Behaim, los croquis de Bartolomé Colón, el mapa mural de Waldseemüller y también el oval de Roselli.

Para demostrar y reconstruir los elementos geocartográficos que configuran la “Cuarta Península asiática” (América), confrontamos más de 100 mapas para estudiar, por separado: 1) el Sinus Magnus (Océano Pacífico); 2) el Quersoneso Áureo (Malaca); 3) Sinae y Sinarum Situs

(China); 4) Cattigara (tal se conjetura que podría ser Chan Chan); 5) Isla de Santo Tomás (Socorro, de las Revillagigedo); 6) Costa oriental del Sinus Magnus; 7) la Cola del Dragón (Tierra del Fuego); 8) Costa occidental de la Cuarta Península; 9) Hidrografía; 10) Islas adyacentes (Malvinas y Georgia del Sur); 11) Cipango (Cuba-Haití) y 12) Gran Lago de Parima, en Brasil.

Estos mapas son principalmente los siguientes:

a) Precolombinos con referencias a espacios americanos

1424 Antilia, por Zuane Pizzigano, estudiado por Cortesano

1436 Mar de Baga, por Andrea Bianco

1448 Tierras de Brasil, por Andrea Bianco

b) Precolombinos de la “Cuarta Península asiática”

1474 Litoral asiático, atribuido a Toscanelli

1485 Mapamundi, llamado Globo de Laon

1489 Mapamundi, por Enricus Martellus, estudiado por Roberto Almagiá

1492 Globo del Mundo, por Martín Behaim

c) Postcolombinos de la Cuarta Península y elementos americanos

1503 Croquis de Centroamérica, por Bartolomé Colón (Zorzi)

1507 Mapamundi, por Martín Waldseemüller

1508 Mapa oval de Francisco Roselli

1510-20 Mapas de Lenox

1508 Mapamundi de Ruysch

1506 Mapamundi de Contarini-Roselli

1513 Geographia Introductio de Waldseemüller (Atlas)

1516 Carta Marina de Waldseemüller

1520-50 Extensa cartografía de Petrus Apiano

1515 Mapa de Reisch

1515 Mapa de Leonardo da Vinci

1526 Mapamundi de Francisco Monachus

1528 Globo Dorado de París

1531 Mapamundi de Orontio Fineo

1548 Carta Marina de Jacobo Gastaldi

1543 Mapa de Vopelio

1571 Mapa de Francisco Basao

1590 Mapamundi de J. Miricio

d) América Asiática, identificada como Cuarta Península

- 1519 Mapamundi circular de Lopo Homem
- 1528 Mapamundi en dos hemisferios de F. Monachus
- 1528 Mapa de Benedetto Bordone
- 1531 Mapamundi doble cordiforme de Orontio Fineo
- 1556 Mapamundi de Gerónimo Girava
- 1535 Anónimo italiano
- 1563 Mapa de Bertelli

e) América continental

- 1507 Viñeta en el mural de Waldseemüller
- 1532 Mapa de Robert Thorne
- 1569 Mapamundi de Gerardo Mercator
- 1574 Mapamundi de Abraham Ortelius. . . .

CULTURA CIENTÍFICA Y CREATIVIDAD TECNOLÓGICA EN IBEROAMÉRICA

JAIME B. VILCHIS REYES

“Lo azaroso con el tiempo
deviene en orden. . .”

Epicureista anónimo

Introducción

Desde que, en 1984, Celso Furtado previera que la cuestión fundamental para los países dependientes era tener o no tener el derecho a la creatividad, sobre todo en tecnología, el reto ha quedado plantado como árbol promisorio en el humus proteico de la cultura latinoamericana. De nosotros depende que tan compleja pretensión se injerte lo más ecológicamente en nuestros países que, desde hace más de siglo y medio, se afanan por ingresar a la historia y al concierto de las naciones autónomas.¹

Preguntar por el objetivo y significado de un proyecto de “historia de la ciencia en México” o en cualquier país tercermundista es, en el fondo, plantearse como principal horizonte heurístico el complejo de cuestiones que vertebran draconianamente la “dependencia científica y tecnológica” y que, en gran medida, ha provocado y acelerado la onerosidad de la deuda externa, hipotecando no sólo el reto de nuestra creatividad, sino cualquier previsión de crecimiento y justicia social. Complejo de cuestiones que son insignificantes para los “estándares científicos”² de cualquier intelectual neopositivista, pero que para nosotros tienen un pasado científico complicado con nuestra peculiar cultura, que debemos historiar orgánicamente si queremos comprender y superar tantas dependencias.

¹ Lo de “ecológicamente” se plantea en el sentido integral, holístico que le da Eugene P. Odum en *Ecología: el vínculo entre las ciencias naturales y las sociales*. México, CECSA, 1980.

² Véase Hebe M. C. Vessuri. “Los papeles culturales de la ciencia en los países subdesarrollados”, en varios, *El perfil de la ciencia en América*. México, SLHCT, 1986 (Cuadernos de Quipu núm. 1).

Investigar nuestra historia científica, por tanto, no puede responder a un prurito de erudición que se proponga inventariar nuestras lánguidas glorias nacionales en ciencia, para demostrar lo bien que copiamos paradigmas europeos o norteamericanos, exponentes por antonomasia de la ciencia universal. . . Y mucho menos motivados ideológicamente por el supuesto, de última hora, de no haber ingresado a la modernidad, abocarnos a buscar en los siglos coloniales las causas de tan irremediables contratiempos. Con estos planteamientos, no sólo generaríamos hipótesis tópicas y erróneas para el rescate de nuestro pasado científico, sino que reforzaríamos la ideología que, desde supuestos y categorías exógenas, escamotea las graves cuestiones de nuestra dependencia y endeudamiento, y promueve la modernización del país que promete el mítico e inalcanzable desarrollo.³ Tampoco se avanzaría mucho en un programa de nuestra historia científica si insistiéramos en la estéril búsqueda de “identidades autóctonas” que lo único que fermentan son nacionalismos patrioterros. No le demos más vueltas: para bien y para mal, desde hace ya casi cinco siglos formamos parte de la historia occidental y, como tal, nuestra cultura y ciencia es una concretización sincrética y peculiar de su desarrollo universal o, mejor dicho, universalizable.⁴ Para cada nación latinoamericana, la pluralidad étnica y cultural es su más alta y preciada herencia con la que tiene que recrear su actual proyecto de liberación antiimperialista.

Una historia de la ciencia, pues, ayuntada a la “historia de las ideas” que intersecta creatividad cultural y práctica social,⁵ que narra nuestras frustráneas pero modernas tradiciones científicas para entrever posibilidades de cooperación e interdependencia y de organización institucional de la creatividad científica, es una historia, decimos, de gran significación para nuestros pueblos y que ya se ha empezado a contar.⁶

En los siguientes párrafos sólo nos proponemos desbrozar los componentes internos y externos que consideramos indispensables a la hora de historiar nuestra ciencia como un quehacer aleatorio en el marco de las actuales coyunturas, pero por ello mismo con capacidad para sugerir e inspirar alternativas en la creatividad y transferencia de tecnologías para el corto y siempre penoso largo plazo de nuestras naciones.

³ Tal y como lo muestra Celso Furtado: *El desarrollo económico: un mito*, México, Siglo XXI, 1975.

⁴ “Universalizable” porque su validación está abierta al tiempo, al futuro donde todo presunto “universal” se historifica.

⁵ Jaime Vilchis Reyes. “Hacia una ciencia y técnica para la liberación”, en *Prometeo*, Año 3, núm. 8, 1987, pp. 55-62.

⁶ Una sólida aportación para renovar la investigación de nuestra ciencia es la revista latinoamericana de historia de las ciencias y la tecnología *Quipu*, que publica la Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología.

Simplificación y homogeneidad en el desarrollo de la cultura científica anglosajona

Es claro que los procesos de simplificación de tal ciencia no han estado exentos de la complejidad de lo imprevisible, la irreversibilidad del tiempo humano y la diferencia cultural; sus revoluciones no han sido simplone-rías,⁷ como se han empeñado en mostrar ciertos positivismos históricos configuradores de su propia autoimagen. Ni tampoco ha sido tan universal y homogénea como han postulado los axiomas que la han hecho progresar.⁸ Lo que nosotros pretendemos al adjetivar de esta manera el desarrollo de la ciencia anglosajona es denominar la tendencia, la némesis progresiva de sus aspiraciones por dominar universalmente la naturaleza —y, por ella, la de los hombres que no manejan o se ajustan a tal universalidad.⁹ Nos referimos al resorte interior que, desde la mecánica ondulatoria hasta la cibernética, ha impulsado sus distintas teorías. Pero también a su mecanismo exterior, cultural y sociopolítico, que la ha concretizado en distintas prácticas donde se dirimen, según Kant, las eficacias fenoménicas de la verdad. Estos aspectos, más azarosos y disipativos, son de suyo los que hacen que la ciencia anglosajona sea, como cualquier otro producto humano, susceptible de historificar; por más que las maduraciones propias de la historia no se conformen con la espectacular aceleración de su desarrollo.¹⁰

Cuando el árbol de la ciencia medieval es podado con el hacha de doble filo: heliocentrismo por un lado y, por el otro, la magia experimental de los monismos herméticos,¹¹ reverdece y rebrota a la modernidad en los limos barrocos de la cultura mediterránea.¹² Cultura científica heterodoxa

⁷ Thomas S. Kuhn. *Estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.

⁸ Sobre el papel de la axiomática en las ciencias modernas, véase el interesante artículo de Robert S. Hartman, "La ilustración y su enfoque de la ciencia natural", en *Memorias del primer coloquio mexicano de historia de la ciencia*, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y Tecnología, Tomo II, 1964, pp. 7-25.

⁹ Véase Herbert Marcuse. *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, cap. 6.

¹⁰ Ver Ilya Prigogine e Isabel Stengers: *La nueva alianza (metamorfosis de las ciencias)*. Madrid, Alianza Universidad, 1983, pp. 166-188.

¹¹ Es Frances Yates la que ha ponderado en todo su valor todas estas tradiciones como propias del Renacimiento y generadoras de la ciencia moderna. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983. También es importante, en relación con los aspectos mágicos de la experimentación de la naturaleza en los albores renacentistas, el libro de Alexandre Koyré, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid, Akal, 1981.

¹² Para obtener una visión amplia de la cultura barroca mediterránea, véase la acuciosa obra de José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975. Y quien de modo magistral trata del Barroco y la ciencia es José María Valverde en *El Barroco (una visión de conjunto)*, Barcelona, Montesinos, 1980. Son importantes también las más recientes contribuciones de René Taylor sobre el arte de la memoria en el nuevo mundo y la arquitectura y la magia en la construcción de El Escorial. Véase *El arte de la memoria en el nuevo mundo*, Madrid, El Compás de Oro Swan, 1987. También "Arquitectura y magia, consideraciones sobre la 'Idea' de El Escorial", *Traza y Baza*, núm. 6, 1976, pp. 5-6.

del catolicismo oficial, pero sin Reforma protestante (el caso de Kepler es excepcional), como la que propiciaron Galileo, Servet, Ficino, Copérnico y el naturalista Francisco Hernández aquí en México. . .

Por moderno, este árbol renaciente estará plantado en medio de la ciudad utópica, y su follaje, exuberante y parabólico —barroco—, se nutrirá con la Luz “ectópica”¹³ del nuevo sol de la iatroquímica y la astrología cabalista. En Inglaterra y Alemania no faltaron, con el mismo talante, genios como Francis Bacon y Paracelso. Pero una ciencia tan llena de follaje y preñada de simientes medio-orientales, a partir de la institucionalización de las reformas protestantes en la Europa nórdica y de la vigorosa emergencia de las burguesías puritanas, no podía menos que iniciar un acelerado proceso contrametafísico de desbarroquización. Sobre todo dentro del violento marco de transición del mercantilismo al naciente capitalismo manufacturero, donde la nueva burguesía ahorradora demandaba el maridaje de científico e inventor tecnológico,¹⁴ la ciencia, más secular y menos especulativa, se va autonomizando de las ontologías teológicas para responder con eficacia a su vocación de ser guía del proceso en la nueva civilización. . .

Tal tradición científica, aparte de trasplantarse¹⁵ en Norteamérica, excluyendo cultural y socialmente cualquier incorporación vernácula (otra simplificación profunda), obtiene de Descartes —el físico, no el metafísico—,¹⁶ del nuevo Moisés, Newton, y de sus seguidores ilustrados: Laplace, Kant, Maupertuis, el lenguaje matemático definitivo con el que se descifra el misterio no sólo de la naturaleza, sino también del cosmos.¹⁷ Con las leyes universales de la gravitación y el movimiento, y sus ecuaciones canónicas, el proceso de simplificación alcanza su cenit y, con él, la ciencia anglosajona inaugura el espejismo mítico de su eficacia y privilegio hegemónico a la hora de instaurar políticamente el bienestar¹⁸ social y económico de las metrópolis colonialistas.

¹³ Lo de “ectópico”, como lo hemos explicado ya en otros trabajos, hace referencia nominal a aquello que se sitúa fuera (*ec*) de cualquier topía o tópico ideológico. Realmente, hace referencia a la revelación histórica de un reino de paz definitiva; es la esperanza trascendental, escatológica, que ha generado en la inmanencia de la historia las expectativas de una revolución final. Su heurística inspiradora suele coincidir con las simbologías apocalípticas y cabalistas. . . Véase Jaime B. Vilchis Reyes. “La medicina novohispana del siglo XVI y la materia médica indígena (hacia una caracterización de su ideología)”, *Quipu*, Vol. 5, núm. 1, 1988, pp. 19-48.

¹⁴ Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

¹⁵ Darcy Ribeiro es quien habla de pueblos trasplantados en *Las américas y la civilización*, México, Extemporáneos, 1977.

¹⁶ Eli de Gortari. *Cinco ensayos*, México, Grijalvo.

¹⁷ Es muy interesante el estudio crítico histórico que Ilya Prigogine e Isabel Stegner hacen sobre Newton y los procesos irreversibles de la ciencia. Véase *La nueva alianza (metamorfosis de las ciencias)*, Madrid, Alianza Universidad, 1983.

¹⁸ Para Ortega y Gasset, el origen de la técnica radica en el anhelo de bienestar humano.

¿Colonialistas? A excepción de las metrópolis ibéricas, cuyas colonias no pudieron ir más allá de las economías extractivas, las demás metrópolis europeas sí recibieron de sus colonias, aparte de materias primas, la contundente comprobación de que su cultura científica no sólo sirve para dominar a la subnaturaleza, sino también para justificar la dominación de los subhombres.¹⁹ Desde este punto de vista, la categoría dada —aún vigente— a las colonias, de “naciones subdesarrolladas” no es más que un eufemismo que esconde los diversos modos en que fracasó la universalidad de la ciencia anglosajona, al no poder ser asumida, simbólica y sincréticamente, por estos pueblos, más que como instrumento de dominación y extrañamiento ideológico. Dicho de manera aforística: el éxito desarrollista de la ciencia ilustrada noratlántica consistió, dialécticamente,²⁰ en su fracaso —como utopía liberadora— en el mundo colonial.

La contraprueba más brillante de este proceso de simplificación y homogeneización de esta ciencia, desde la cual miramos en torno como en balcón privilegiado de la historia (¡), es América. Del Río Bravo para arriba, sólo porque se trasplantó la cultura británica sin mestizaje racial y cultural, fue posible continuar e, incluso, con bríos renovados, superar el mecanicismo racionalista, al grado de que, para la segunda mitad del siglo XIX, fiel reproductora de la ciencia desarrollada europea, instaura como nueva potencia el “neocolonialismo monopolista” sobre las “emancipadas” espaldas de América Latina. Es en los Estados Unidos de América donde la simplificación y univocidad de las teorías científicas se consuma, en este siglo, en la sistemática escisión entre las humanidades —Lastre melifluido y superfluo— y las ciencias de la naturaleza: únicas heroínas de la ciudad secular en donde, paradójicamente, habitan más diosillos que automotores en las calles. . . .²¹

Y Latinoamérica, como en seguida veremos, también es una contraprueba excelente, en la que el argumento *ad hominem* supera a la retórica, pues, contrastando con su peculiar “subdesarrollo”, confirma el análisis de este apartado. Sobre todo ante la extraña disyuntiva que ciertas historias tópicas²² nos ofrecen: luego de consumir metodologías eurocéntricas (funcionalismo, estructuralismo, formalismos sistémicos y neoposi-

¹⁹ Véase Antonello Gerbi. *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1988.

²⁰ “Dialécticamente”, nunca mejor dicho peyorativamente, pues el movimiento bifrontal, si bien explica dependencias en lo económico, es necesario superarlo a la hora de explicar temporalmente fenómenos cualitativos: históricos, religiosos, estéticos. . . . Lo dual y binario, cuando funciona mecánicamente, es la peor caricatura en que ha devenido la oscilación materialismo/idealismo.

²¹ El ascenso del fanatismo religioso en Estados Unidos bien puede significar el trasplante de una beatería cientista en un nivel colectivo, por una beatería esquizofrénica en un nivel intimista. . . .

²² “Tópicas”, en el sentido de que responden a los estímulos ideológicos del extrañamiento o falsa conciencia, o porque justifican vigencias sociales que han degenerado al volverse totalitarias o imperialistas.

tivistas. . .²³ diz que para ser modernos y hasta postmodernos, terminamos negando, ocultando o regateando la significatividad y la presencia histórica a nuestra ciencia; ante tal sesgo ideológico, decimos, sospechamos que el proceso cultural de nuestra región es más complejo y refractario a cualquier conceptualización que previamente no haya sido amasada y asimilada críticamente por el gran estómago que, desde el descubrimiento/invencción,²⁴ van siendo las entrañas de este mismo proceso. Somos la subregión del sincretismo cuya apuesta ha sido y es aún la resistencia y el largo plazo. Veámoslo aunque sea a grandes trazos.

Complejidad y destiempo de nuestra cultura científica

¿Cómo no iba a ser excéntrica y elíptica,²⁵ barroca, la ciencia renacentista mediterránea, si al romper el teo-geocentrismo medieval, América ya era intuitiva, necesitada, soñada?²⁶

La cultura ibericolatina que por y desde la conquista se aculturó, pero que también, es imprescindible subrayarlo, se inculturó,²⁷ venía grávida de la primera modernidad científico/teológica,²⁸ disuelta y simulada en el eficaz excipiente de la ortodoxia contrarreformista. Con tal encozamiento teocrático y tardomedieval, de modo fatal, la monarquía expansionista de Felipe II²⁹ optó por llevar a cabo la empresa civilizadora en el Nuevo Mundo. Pero ya es hora de reconocer ampliamente que esta maquinaria cesaropapista —como la que Orozco pintó en el Hos-

²³ Véase José Sala Catalá. “La ciencia iberoamericana, entre su historia y su filosofía”, en *El perfil de la ciencia en América*, México, 1986 (Cuadernos de *Quipu* núm. 1), pp. 19-30.

²⁴ La categoría de “encuentro”, por parecernos más de carácter diplomático/coyuntural, la hemos excluido a propósito como posible enfoque y denominación histórica. . .

²⁵ Un ensayo sugerente y novedoso sobre la ciencia barroca novohispana lo encontramos en la pequeña obra maestra de Elías Trabulse, *La ciencia perdida (el Barroco y los números imaginarios)*, México, FCE, 1985, pp. 55-56.

²⁶ Es del poeta Alfonso Reyes aquello de que América, antes de ser descubierta, fue soñada.

²⁷ Es Juan Comas uno de los primeros antropólogos que se toma en serio el importantísimo aspecto de la “inculturación” que tuvo lugar en el proceso de conquista y civilización de América. Véase Juan Comas, “La influencia indígena en la medicina hipocrática, en la Nueva España del siglo XVI”, en *América indígena*, vol. XIV, núm. 4, México, 1954, pp. 327-361.

²⁸ Un ejemplo cabal de estos desniveles y paradojas entre modernidad científica y cultura barroca teológica es el genial caso de Miguel Servet, que en una obra polémica de teología, *Christianismi Restitutio*, contra las “instituciones” de Calvino, describe nada menos que la circulación menor de la sangre.

²⁹ Opción fatal, determinada por las inercias del “topos”, pero también paradójica a juzgar por la heterodoxia en la que vivían algunos funcionarios muy allegados: Arias Montano, Juan de Toledo y Juan de Herrera, constructor de El Escorial y fundador de la Academia de Matemáticas.

picio Cabañas—, si bien fue hegemónica en la configuración política de las colonias iberoamericanas, no siempre lo fue cultural y socialmente.³⁰ En estos campos, complejos por plurales y plurales por el mestizaje, florecieron de manera orgánica diferentes heterodoxias científico/ectópicas y hasta político/sociales, que pugnaron fallidamente por “normalizarse” en la interacción social de proyectos y temporalidades de las recientes ciudades novohispanas. Heterodoxias transidas de Nuevo Mundo y preñadas de complejidad moderna. Porque una característica, casi siempre soslayada o desdeñada en forma equívoca por “organicista”, omnipresente en estas tradiciones que como muñones talados signan y resignan nuestra historia científica y cultural,³¹ es la coimplicación orgánica de saberes científicos y humanistas: alianza holística precartesiana y antiescolástica, de visión simbólica y previsión científica. Es cierto, resulta demasiado gruesa la coimplicación para los ágiles trasiegos de la expansión mercantilista.³² Tal propensión a la complejidad responde históricamente a la conjugación de varios factores.

Recordemos que el talante católico³³ en el otoño medieval mediterráneo³⁴ se galvaniza, digamos aleatoriamente,³⁵ a través de las cruzadas teocráticas contra el Islam que los reyes católicos reactualizan en la reconquista, y, por otra parte, con la forzosa y violenta asimilación e incorporación de la cultura musulmana y criptojudía.³⁶ Las élites cultas de estas dos grandes culturas, más avanzadas en ciencia que las europeas, con la cábala y la apocalíptica judeocristianas, el sufismo y la escatología islámica, están en la base de, por ejemplo, la revuelta social joaquinita, la medicina heterodoxa de Aranau de Vilanova, del hermetismo neoplatónico de Ficino y Pico, de la *Divina Comedia* de Dante, de la nemotécnica Lullista y hasta del movimiento alumbrado franciscano que tanto influyó en los primeros 12 misioneros que arribaron en 1526 a la Nueva Espa-

³⁰ Incluso económicamente, como lo van mostrando los interesantísimos trabajos de Carlos Sempat, donde se cuestionan los tópicos de la dominación absoluta de los modos de producción coloniales. Véase Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial (el mercado interior, regiones y espacio económico)*, México, Nueva Imagen, 1983.

³¹ Desde el primer tratado de medicina indígena (1552), pasando por las “Gacetas” de Alzate y “El Mercurio Volante” de Bartolache, sin olvidar al suicida Morel, hasta el neobarroco inventor de máquinas y utopías sociales Juan Nepomuceno Adorno, a finales del XIX. . .

³² Véase Trevor H. R. Roper. *De la Réforme aux Lumières*, París, Gallimard, 1972.

³³ J. L. Aranguren López. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Alianza (1952), 1980.

³⁴ Johan Huizinga. *El otoño de la edad media*, Madrid, Alianza.

³⁵ En el sentido que le da la tradición de Epicuro/Lucrecio, Pascal, Spinoza. . . y que ahora recrean Prigogine (*op. cit.*) y, muy curiosamente, Louis Althusser cuando habla de “materialismo aleatorio”, en la entrevista con Fernanda Navarro: *Louis Althusser. Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988.

³⁶ Juan Vernet. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.

ña. . . La reelaboración de estas tradiciones,³⁷ y no sólo la recuperación de los clásicos grecolatinos por los Galileo del *quintocento*, preparan y propician el renacimiento de la cultura barroca mediterránea que, a su vez, alumbró la ciencia ectópica moderna.

Los territorios de América alcanzados por la corona española —primer imperio de expansión universal— fueron también violentamente incorporados a este complejo proceso cultural, en cuyas entrañas latía proteico el dios Jano de la contradicción: por una cara, el barroco tópico de la cruzada contrarreformista, que desde un universalismo intolerante genera con el trabajo forzado una economía extractiva de hacienda y mina, y, por la otra, el barroco utópico y ectópico de la modernidad renacentista que no sólo trasplanta y recrea la heterodoxia en nuestro continente, sino que también, y esto es lo más prístino y original de nuestra conquista espiritual,³⁸ provoca la incorporación racial por la ley y el mestizaje,³⁹ y el sincretismo cultural por su capacidad de asimilación simbólica que lo más “universal” de su catolicismo⁴⁰ tanto había practicado con otras culturas.

Mientras la simplificación o simplicidad fenoménica, que el mismo Kant dictaminara para la ciencia anglosajona, aplicaba y difundía en América con privilegio hegemónico y exclusión racial su universalidad abstracta, la complejidad concreta de nuestra ciencia heterodoxa, mínima y frustránea, resistía en el “destiempo”⁴¹ de la opresión construyendo para el largo plazo, no la verdadera universalidad de la ciencia, sino lo “universalizable” que aprehendía y asimilaba de la cultura occidental. Ciencia universalizable, abierta a las maduraciones sombrías de la historia, en la medida en que refutaba la universalidad y aceleración atemporal del desarrollo norteeuropeo y su filial americana, y por cuanto de alteridad sincrética forjó, no sin violencias, con las culturas vernáculas. Amén de los necesarios mostramientos históricos, ¿qué, si no, significa la obra ilustre del capitán Félix de Azara y su expedición de “límites” por la amazonia paraguaya, desde la cual, aparte de refutar cuestiones nada veniales de la *Historia Natural* del newtoniano Buffon —mentor del antiamericanista de

³⁷ Cfr. Thomas S. Kuhn. *La tensión esencial*, México, FCE/Conacyt, 1982, pp. 78-80.

³⁸ Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*, México, Jus, 1947. M. Bataillon. *Erasmus y España*, México, FCE, 1950.

³⁹ Véase el sugerentísimo librito de Richard Morse, *El espejo de Próspero (un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo)*, México, Siglo XXI.

⁴⁰ Para una recuperación del sentido de la catolicidad del catolicismo, véase la excelente obra de Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, México, 1986, pp. 165-194.

⁴¹ En este ensayo, también van en coordinación: “tiempo”, “destiempo” y “contratiempo”. Las tradiciones del “destiempo”, no a pesar, sino precisamente a causa de su naturaleza frustránea, son las que se deben recuperar. . . Con este planteamiento, andamos cerca del que propone Gregorio Weinberg en *De historia e historiadores, homenaje a José Luis Romero*, México, Siglo XXI, 1982.

Pauw—, y de ser precursor sustantivo y temprano del evolucionismo,⁴² resuelve con originalidad problemas geofísicos implicados en el conflicto de fronteras? Y si en el interior de la expedición francohispana regentada por La Condamine⁴³ detenemos la mirada para captar la diferente aportación científica de los geodestas franceses, ilustres cartesianos que, al medir en Quito un grado del ecuador descubren/encubren que el melón que Descartes pensara que era la tierra queda confutado; y, por otra parte, la de los hispanos, por cuyo talante e improvisación en física, más proclives y capacitados para la historia natural y moral de las Indias, propician el auge de la botánica y la formalización de la antropología moderna en Europa.⁴⁴

Esto es cierto sobre todo respecto de una expedición posterior, más organizada estatalmente y creadora del Jardín Botánico de México como programa movilizador de las ciencias ilustradas; nos estamos refiriendo a la expedición de Martín Sessé y el mexiquense José Mariano Mociño, que, con el pretexto de completar la obra del insigne y heterodoxo científico del xvi, Francisco Hernández, hallada a la sazón entre papeles y polillas contrarreformistas del colegio imperial de los recién expulsos jesuitas, la corona ilustrada de Carlos III manda a las Indias —desde Nicaragua hasta Nutka—⁴⁵ para ver que se superen, en trance de penúltima oportunidad, la “insuficiencia”⁴⁶ y el “destiempo” de la ciencia hispanoamericana. *La Materia Médica* de Cervantes, el viaje al Nutka de Mociño, las polémicas de Alzate con botánicos linneanos y protomédicos, el criollo y ectópico desdén de Bartolache por los expedicionarios peninsulares. . . todas son manifestaciones angulares de la misma triangulación: complejidad y destiempo de lo universalizable. ¿Destiempo?⁴⁷ ¿Respecto de qué temporalidad o historia? Confiamos en que, con esta pregunta, nos encaminamos, por fin, por atajos llamados a superar vericuetos laberínticos⁴⁸ y senderos que, aunque dialécticos, todavía son abstractos necesariamente.⁴⁹ Veamos: si venimos hablando de la complejidad y el destiempo de ciertas de nuestras tradiciones científicas no es, por lo menos en primera o última instancias, respecto de la simplificación y homogénea univer-

⁴² Enrique Álvarez López. *Félix de Azara*, Madrid, Aguilar, pp. 75-80. Véase también Michèle Duchet. *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, México, Siglo xxi, 1975.

⁴³ Antonio Lafuente y Antonio Mazuecos. *Los caballeros del punto fijo (ciencia, política y aventura en la expedición geodésica hispanofrancesa al Virreinato del Perú en el siglo XVIII)*, España, Serbal/CSIC, 1987.

⁴⁴ Véase Giovanni Marchetti. *Cultura indígena e integración nacional*, México, Universidad Veracruzana, 1986.

⁴⁵ Xavier Lozoya. *Plantas y Luces en México*, Barcelona, Serbal, 1984.

⁴⁶ Eduardo Subirats. *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981.

⁴⁷ G. Weimberg. *Op. cit.*

⁴⁸ Octavio Paz. *El laberinto de la soledad*.

⁴⁹ Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo xxi, 1969. También: *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza.

salidad de la ciencia anglosajona, cuyo tiempo es, por antonomasia y privilegio normativo, el que avanza o “progresa” como historia de lo occidental. No. ¿Por qué no romper el espejo,⁵⁰ la lógica especular de sujeto-objeto, dominado-dominador, desarrollo-subdesarrollo, nort-sur. . . ?⁵¹ ¿Por qué continuar con esta dialéctica binaria que, si bien algo nos revela sobre las causas de nuestras dependencias, tiene un esquematismo y una abstracción mecánica que nos ocultan cualquier alternativa que surja de la diferencia local y, por ello mismo, que devenga abierta al tiempo, azarosamente, no de manera necesaria, en *universalizable concreto* para quien se digne recrearlo como peculiar expresión de lo humano⁵² y sin reproducir de nuevo, eternamente, lo universal abstracto? ¿Por qué seguir accionando la flecha del tiempo que la modernidad lleva clavada en su corazón cual manzana revocadora de paraísos perdidos,⁵³ cómo eficaz palanca de velocidades cuyos tres tiempos necesariamente pasan por la neutralidad de la sincronía? Sincronía neutral, dicho sea de paso, punto cero y muerto de las ideologías, que ahora se propala como postmodernidad y desencanto. . .⁵⁴

Cuando iniciamos un párrafo anterior planteamos que la contrarreforma cesaro-papista de los Austrias fue el fatal y eficaz excipiente en el que se disolvieron —y, en las Indias, en conato alquímico, pervivieron— estas tradiciones científicas del “destiempo” que, decíamos, sazonó la cultura mediterránea del renacimiento. Pues bien, creemos que es precisamente frente al “contratiempo” de la contrarreforma, churriguesca y cortesana, donde hay que comprender y explicar —justificar históricamente— el “destiempo” de nuestra cultura científica heterodoxa. Es frente a la temporalidad oficial del barroco tópico, terca, también, con la universalidad abstracta y organicista, que debemos repensar el destiempo de nuestra compleja modernidad y el retraso de acumulación de capital, imprescindible para la recreación tecnológica de nuestros aportes científicos más frustráneos, pero, quizá por ello mismo, más recuperables. Uno de los más certeros síntomas de liberación se presenta cuando un proyecto nacional, a través de sus conciencias históricas más ilustres, comienza a entender que, en definitiva y en el fondo, la causa de lo que

⁵⁰ R. Morse. *Op. cit.*

⁵¹ Aclaremos que no se trata de ocultar los efectos y causas de nuestras dependencias cuantitativas; ni mucho menos de nivelar las realidades y nuestra conciencia. Es en el plano cultural, cualitativo, en donde se propone tal superación dialéctica.

⁵² Uno de los méritos del pensar latinoamericanista de Leopoldo Zea es el haber reformulado adecuadamente lo universal de la filosofía sin más. . .

⁵³ No está de más esta miltoniana, pues muchos vanguardistas la identifican con el sentido del paraíso judeocristiano. Grave confusión. El paraíso semita no ha sido nunca y, si algún significado tuviera, sería en el futuro. La profecía del Génesis bíblico sin la hermenéutica escatológica es una aberración. . .

⁵⁴ La posmodernidad se comprende mejor siendo no más que un estado anímico; hacerlo filosofía en América Latina sería un cómodo cansancio.

fracasa en sus luchas y empeora la opresión de los de siempre radica en las contradicciones endógenas —que aprovecha el extranjero— que ha propiciado el decurso de sus propias ideologías. Y no en el desarrollo de ideologías exógenas, que para detractores, normalmente patrioterros, son la causa de todos los males de la nación, y para xenófilos, normalmente agentes del colonialismo interno, la panacea y el “despegue” hacia la única modernidad válida: la anglosajona.⁵⁵

La universalidad, como expansión abstracta del catolicismo imperial que, concretamente en lo económico, generó de manera fundamental economías extractivas en sus colonias, y, en lo social, la organización de una cultura que por medio del santo oficio de la intolerancia producía ideologías especulativas negadas para cualquier noción de progreso o cambio; esta universalidad, decimos, ha representado para Latinoamérica la vigencia del feudalismo ahistórico: la *fuga mundi*, del quietismo místico —de San Juan Clímaco a Sendero Luminoso— y, para España, la ultramontana: el negocio más catastrófico cuya armada invencible consume en Trafalgar.⁵⁶

Son, pues, el “contratiempo” y sus tradiciones, su bizantinismo ontologista, los que tienen mucho que explicarnos las nefastas consecuencias que viene ocasionando la indiscriminada transferencia de filosofía, ciencia y tecnología anglosajona (por no decir nada de los “modos” y las “modas”). Y al “destiempo” de nuestra mestizada modernidad científica —de Fray Diego Rodríguez y Melchor Pérez de Soto, pasando por Montaña y Mociño, hasta Xavier Lozoya—, si la recuperamos afinada y complexivamente, le toca la impostergable faena de inspirar y recrear utopías que, aparte de abrirnos a un futuro más autónomo, también rompa el espejismo de la falsa disyuntiva: arcaísmo hispánico improductivo o democracia productiva; subdesarrollo idiosincrático o modernidad imitativa. Sólo así superaremos el desgastante e inútil *match* dialéctico que equivocadamente Hegel pronosticó para América: Calibán contra Próspero. ¡Qué tal, es un decir, si Calibán enseña a comer lentejas a Próspero! . . .

⁵⁵ No se trata de cerrarse a tal modernidad; por el contrario: de abrirse, pero desde una presencia y solvencia nacionales que, sin complejos y con criterios discriminatorios asimilen, como siempre, lo mejor de cada nación. Sólo así se asentarían las bases para una interdependencia no imperialista.

⁵⁶ Véanse Benito Pérez Galdós, *Trafalgar*, y José Vasconcelos, *La raza cósmica*.

UTOPIA Y ÉTICA DEL DESARROLLO

DAVID A. CROCKER

Cada vez resulta más común reconocer que las teorías y los estilos vigentes del “desarrollo” y “subdesarrollo” en el “tercer mundo” tienen supuestos éticos o valorativos, así como científicos.¹ De la misma manera, muchas personas involucradas en proyectos de desarrollo en países pobres se enfrentan a cuestiones éticas que surgen durante sus trabajos. Además, unos cuantos han realizado investigaciones dentro del ámbito temático de “ética y desarrollo”.

Por tal ética quiero decir la valoración normativa (o ética) de las metas y medios de sociedades en vías de “desarrollo”. La cuestión incluye lo siguiente: ¿qué (no) debe ser o (no) debiera haber sido con respecto al desarrollo? ¿Hacia dónde y con qué fin deben los países pobres desarrollarse? ¿Cuáles deben ser sus metas económicas, culturales y políticas fundamentales? ¿Debemos usar el concepto de desarrollo en vez de, por ejemplo, el de “progreso”, el de “liberación” o el de “revolución”? Si debemos continuar usándolo, ¿cómo debemos definir “desarrollo”? ¿Cómo deben distribuirse los beneficios y las cargas del desarrollo? ¿Qué responsabilidades morales tienen los países ricos en relación con las naciones pobres? ¿Qué pueden aprender los países “desarrollados” de los países en vías de “desarrollo” con respecto al “desarrollo auténtico”?² ¿Quiénes deben decidir estas cuestiones? ¿Los técnicos, los políticos, el mercado, los filósofos, la gente? ¿Qué gente? ¿Cómo debe decidirse? ¿Cuál es la relación entre una ética auténtica del desarrollo y la utopía?

En este artículo, se aclara la naturaleza de una ética del “desarrollo” del “tercer mundo”. Se ubica tal ética en el contexto de “lo teórico-práctico”

¹ Empleo comillas inicialmente para indicar que el sentido y la evaluación de “desarrollo” y “Tercer Mundo” son temas de discusión.

² Porque “el mundo se ha unificado”, “el conocimiento mutuo se ha generalizado” y “la universalidad de la filosofía ha adquirido mayor conciencia”, Francisco Miró Quesada plantea que “la filosofía de la liberación se extiende, por eso, a todo el Tercer Mundo y constituye un proyecto grandioso de liberación total de todos los pueblos de la tierra”. (“Sentido y proyección de la filosofía en América Latina”, en *Prometeo* núm. 6 (1986), p. 19.) Sería muy interesante comparar la filosofía de la liberación que se originó en América Latina, con la ética del desarrollo cuyas fuentes se hallan, en gran parte, en Norteamérica.

del desarrollo. Los elementos de “una teoría y una práctica del desarrollo” son: 1) el entendimiento científico; 2) los supuestos científicos y metafísicos; 3) la crítica; 4) la previsión; 5) la selección y la justificación de un mejor futuro y sus principios éticos; 6) las recomendaciones estratégicas y 7) la práctica. Este ensayo identifica algunas cuestiones éticas con respecto al desarrollo costarricense como caso de desarrollo. Al final, considera cómo se practica una ética del desarrollo y qué papel deben jugar en ella los filósofos.

I. *La estructura de “lo teórico-práctico” del desarrollo*

Una ética del “desarrollo” del “tercer mundo” debe ser de tipo específico. Demostré en un artículo anterior que tal ética debe ser, entre otras cosas, un componente integral de lo que llamé “lo teórico-práctico” del desarrollo.³ En el presente ensayo, trato de tejer los hilos de mi discusión anterior y de bosquejar más sistemáticamente los momentos de mi modelo (véase la figura 1). Hegel dijo en alguna parte: “primero distinga y luego una”. Expongo los componentes, sucesivamente, de lo más abstracto (A y B), hasta llegar a la práctica concreta (G). Pero debo destacar que el orden de la presentación no señala la prioridad con respecto al tiempo o la justificación: a veces, pensamos al principio y luego actuamos sobre la base de nuestras ideas: a veces, revisamos y corregimos nuestras ideas después de la acción.

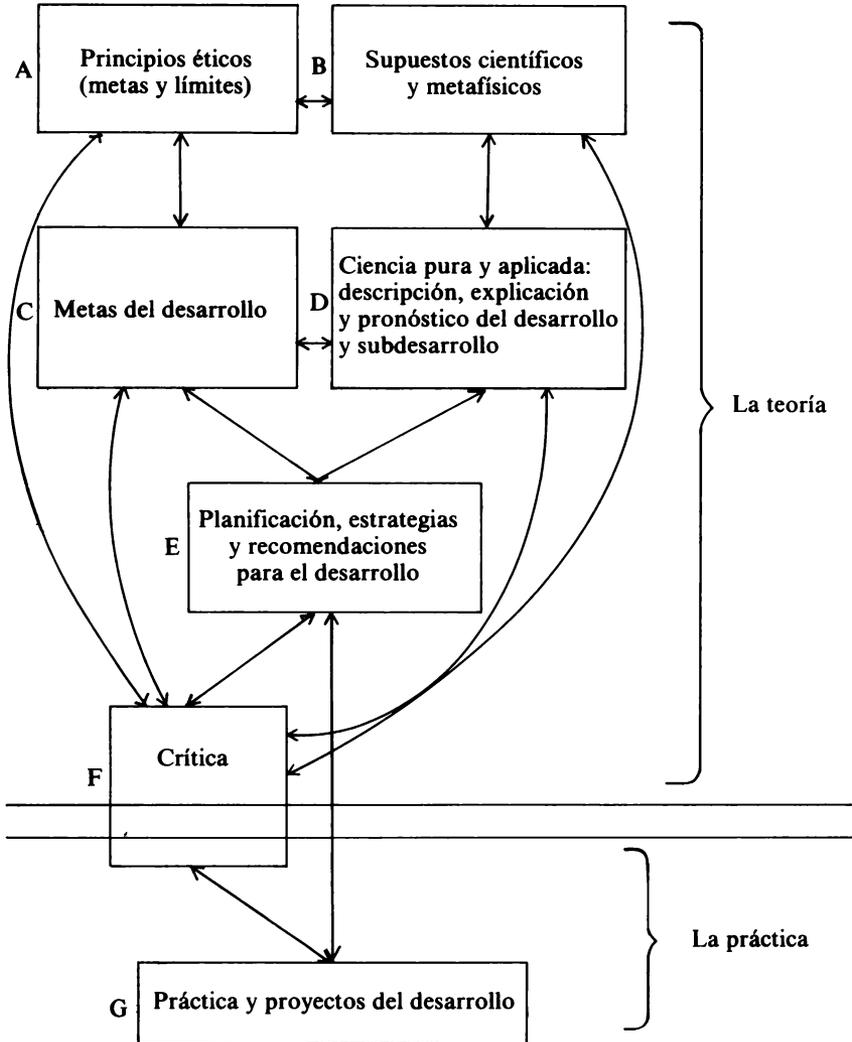
Dentro de la teoría, los componentes más abstractos pueden justificar los componentes más concretos, pero lo abstracto también puede ser justificado por lo concreto. Por consiguiente, las líneas sólidas de la Figura 1 tienen las puntas de flecha en cada extremo. Además, porque he rechazado las distinciones agudas entre los hechos y los valores, por un lado, y entre lo empírico y lo normativo, por otro, las líneas cortadas muestran la influencia recíproca entre el aspecto normativo, a la izquierda, y el aspecto no normativo, a la derecha.

La separación espacial de los cuadros de la figura 1 no sólo refleja diferenciaciones analíticas, sino que permite que cada uno de ellos señale una división del trabajo. Quizás Mario Bunge tenga razón al suponer que unos cuantos trabajan, en gran parte, en sólo un cuadro.⁴ Pero, en oposición a Bunge, yo diría que mucha gente vive y trabaja en varios cuadros al mismo tiempo o se cambia de uno a otro. Todos los

³ David A. Crocker. “Hacia una ética del desarrollo”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* núm. 25 (62), 1987, pp. 129-141. Véase también Orlando Fals-Borda. “Teoría de la investigación-acción”, en *Praxis Centroamericana* (Panamá, Ceaspa, 1982), pp. 156-177.

⁴ Mario Bunge. *Ciencia y desarrollo*, Buenos Aires, Ediciones XX, 1982, pp. 27-38.

Figura 1: “Lo teórico-práctico del desarrollo”



componentes son momentos diferentes, aunque conectados en “la teoría y la práctica” del desarrollo. Cuando nos encontramos en esta realidad, realizamos actividades distintas, pero vinculadas. Cuando analizamos y evaluamos “una teoría y una práctica del desarrollo”, debemos encontrar siete elementos —aunque algunos sean supuestos, implícitos o incompletos.

1. El entendimiento científico

Queremos entender la naturaleza y las causas del desarrollo y del subdesarrollo como procesos y resultados. Y esto es verdad de cualquier manera que se defina “desarrollo”. Queremos comprender por qué algunas naciones son desarrolladas, algunas subdesarrolladas y otras están en vías de desarrollo. Por ejemplo, ¿qué papel desempeñan el capitalismo, el socialismo, la lucha de clases, los sindicatos, las cooperativas, el solidarismo, la concertación, el Estado y los mercados nacional e internacional en el desarrollo? Tratamos de comprender el “estilo del desarrollo” de varias regiones, países, provincias o áreas. Deseamos predecir cuándo un país en vías de desarrollo (probablemente) llegará (o fracasará en el intento de llegar) a ser desarrollado. Nos preguntamos: ¿Cuáles son los mecanismos que condujeron al fracaso del modelo originario de desarrollo?⁵ ¿Cuáles son los obstáculos para el desarrollo?⁶ y ¿por qué está “agotado” el modelo de desarrollo cepalino?⁷

⁵ Francisco Miró Quesada dice: “Los filósofos que proponen el modelo originario [una sociedad en que todos los hombres sean iguales y libres] saben que mientras no se cambie nuestra realidad dicho modelo no podrá funcionar jamás. Debemos, por eso, comenzar por el conocimiento que debe ser radical, es decir, no sólo científico, sino también filosófico. Debemos conocer a fondo el tipo de sociedad en la que estamos filosofando, su historia, su estructura política, social, cultural y económica, pero, además, debemos saber qué tipo de hombre ha producido esta historia, estas estructuras. Tenemos que saber qué cosa es lo que realmente somos para poder plantear un modelo de lo que debemos ser. De importancia clave es el conocimiento de cómo se han utilizado las ideas filosóficas para tratar de encauzar la realidad: este estudio nos revelará los mecanismos que condujeron al fracaso del modelo originario y de todos los modelos que se quiso implantar después, en el decurso de nuestra historia.” (“Sentido y proyección de la filosofía en América Latina”, en *Prometeo* núm. 6, 1986, p. 19.)

⁶ Por ejemplo, ¿tiene razón el cubano Carlos Montaner al afirmar, en un discurso en Costa Rica en 1986, lo que Rostow afirmó 26 años antes?: “Los países más pobres del mundo son los que menos comercian y los que menos lazos tienen con el circuito económico y financiero de las naciones líderes del planeta. En Haití, en Bolivia, en Bangladesh o en Etiopía, apenas hay capital extranjero que explote a los ciudadanos de esos países. En el mundo desarrollado, en cambio, todos los países pugnan con energía por conseguir ser explotados por los inversionistas extranjeros. . . . Nosotros, en América Latina, no podemos darnos el lujo de continuar insistiendo en el intimidante lenguaje revolucionario que culpa a comerciantes, industriales o financieros de la pobreza del país. Es al revés: si nuestros países no son más ricos es porque no hay suficientes comerciantes, industriales, agricultores o financistas. Lo que

Estas investigaciones son teóricas, conceptuales, así como empíricas. En primera instancia, tenemos que *definir* los conceptos de desarrollo y de subdesarrollo, así como agregar e interpretar los hechos y buscar sus causas. El resultado ha sido una profusión de perspectivas con “desarrollo” definido, por ejemplo, en términos exclusivamente económicos, como crecimiento económico, o en términos que incluyen varios factores políticos y sociales como “crecimiento con equidad”, “democracia estable y próspera” o “bienestar material con autonomía cultural”.⁸

Describir una región como desarrollada o subdesarrollada implica, a menudo, aunque no siempre, una evaluación (en el cuadro F) de que el desarrollo es bueno y el subdesarrollo es malo. (Argumenté en un artículo anterior que el concepto de desarrollo puede estar relativamente libre de valores o cargado de valores.) La selección (en B o D) de los conceptos para entender un estilo de desarrollo puede relacionarse con los valores (en A y C). Por ejemplo, el empleo del concepto del conflicto social puede estar influido por un compromiso con una sociedad que posee una distribución más equilibrada del poder. El concepto del género masculino y femenino es usado por los que creen que, en general, los beneficios del desarrollo han sido recibidos desafortunadamente por los hombres y las cargas han sido soportadas por las mujeres. También es necesario añadir que los valores pueden ser una parte de la motivación para entender el desarrollo lo más objetiva y correctamente posible.

El desarrollo, el subdesarrollo y los estilos del desarrollo son fenómenos que debemos entender, especialmente si queremos lograr el primero y evitar o superar el segundo. Es importante y constituye una obligación ética el alcanzar y comprender los hechos. La distinción entre ciencia pura y ciencia aplicada es solamente una cuestión de grados. La más abstracta y separada de las metas sociales, la más pura, es la ciencia. Por ejemplo, una teoría general del desarrollo comprendería el mundo social en general. La más concreta y vinculada con metas sociales, la más aplicada, es la ciencia en “lo teórico-práctico” del desarrollo. Con Manuel Formoso, podemos afirmar que el científico del desarrollo tiene la obligación moral de hacer la ciencia aplicada.⁹

debe estimularse no es el reproche a quien sea capaz de acumular riquezas, sino el aplauso, porque sin ahorros que puedan convertirse en inversiones el desarrollo es imposible.” (“Indagaciones sobre la libertad y la prosperidad”, en *La Nación*, 26 de octubre de 1986, pp. 15A-16A.)

⁷ Theotonio Dos Santos. “El modelo de desarrollo de Costa Rica está agotado”, en *Seminario Universidad* núm. 757, 9-15 de enero de 1987, p. 15.

⁸ Ariel Dorfman usa esta locución en su “Arroz quemado y pan: cultura y supervivencia económica en América Latina”, en *Desarrollo de Base: Revista de la Fundación Interamericana* núm. 8, 2, 1984, p. 25.

⁹ Manuel Formoso. “El imperativo de las ciencias sociales”, en *Seminario Universidad* núm. 748, 17-23 de octubre de 1986, p. 5.

2. Los supuestos científicos y metafísicos

La selección y el uso de los conceptos descriptivos y explicativos en D presuponen respuestas, en A y B, a algunas preguntas fundamentales sobre la naturaleza en general y la humana en particular, la sociedad, el cambio social y los métodos de conocimiento. Por ejemplo, las varias perspectivas en D pueden diferenciarse sobre los siguientes elementos en B:

a) La unidad básica del análisis. ¿Debe esta unidad consistir en los agentes individuales, las grandes personalidades, en las clases económicas en conflicto o consenso, en el bloque en el poder, en los grupos étnicos, en las naciones, en los sexos, en el orden internacional (dividido entre los centros y las periferias? Hay una discrepancia, por ejemplo, dentro de lo que Charles K. Wilber y Kenneth P. Jameson llaman “el paradigma de la economía política”,¹⁰ entre el marxismo tradicional y la teoría de la dependencia. El debate es sobre cuál categoría debe ser fundamental: la lucha de clases nacionales o el sistema mundial. Una decisión incluso superior en importancia es la que se halla entre las categorías de la acción humana y la estructura impersonal.

b) Las dimensiones del análisis: ¿debemos entender el desarrollo exclusivamente en las categorías económicas o añadir las categorías políticas como el poder y las relaciones de propiedad, las categorías sociales como las clases y las categorías culturales como la ideología, los valores y la identidad tradicional? Y, si buscamos un “enfoque abarcativo”, ¿cómo debemos combinar los elementos: etapas sucesivas, variables reducibles o variables interactivas como en la teoría de Bunge?¹¹

c) La cuestión sincrónica o diacrónica: ¿debe dominar la historia o la geografía en la explicación de la experiencia del desarrollo?

d) La cuestión del determinismo: ¿qué cantidad y tipo de libertad de acción tiene, si la tiene, una sociedad (u otra unidad de análisis) en el desarrollo? ¿Hay solamente un camino, predeterminado y mecánico, hacia el desarrollo?, o ¿está el futuro abierto completamente y de ahí que no alcanzar el desarrollo sea simplemente un fracaso de la voluntad? Tal vez Jorge Graciarena tenga razón al decir:

El futuro, lejos de encontrarse prefijado, está abierto y puede tomar direcciones difíciles de predecir, pero dentro de ciertos límites históricos que enmarcan lo que es circunstancialmente posible. . . Un estilo [del desarrollo] concreto, real,

¹⁰ Charles K. Wilber y Kenneth P. Jameson. “Paradigms of Economic Development and Beyond”, en Charles K. Wilber y Kenneth P. Jameson, compiladores. *Directions in Economic Development*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982, pp. 1-41.

¹¹ *Ciencia y Desarrollo*, pp. 19-24.

es siempre una alternativa entre varias históricamente posibles y potencialmente viables. La selección y la aplicación de una de estas alternativas posibles es un acto político: la decisión de una voluntad política formada por una coalición hegemónica de grupos que representan fuerzas sociales con suficientes recursos de poder para imponerla sobre las otras opciones. . . en una situación nacional, históricamente concreta y condicionada, hay siempre más de una opción posible.¹²

Especialmente, los esfuerzos por entender y cambiar la estructura del desarrollo *en general* suponen condiciones fundamentales. Nótese la variedad de supuestos que se dan en la definición del “estilo del desarrollo” propuesto por Graciarena:

Desde una perspectiva dinámica e integrada un estilo del desarrollo es. . . un proceso dialéctico entre relaciones de poder y conflictos, entre grupos y clases sociales, que derivan de las formas dominantes de acumulación de capital, de la estructura y tendencias de la distribución del ingreso, de la coyuntura histórica y la dependencia externa, así como de los valores e ideologías. Todo esto se da en medio de otros condicionamientos estructurales (tecnología, recursos naturales, población) que se presentan al análisis como un conjunto integrado, el cual enmarca las posibilidades históricas de un estilo.¹³

Este tipo de supuestos no es sólo una parte de la investigación científica del desarrollo, sino que hace posible la investigación.

3. La crítica

No sólo queremos comprender a los países desarrollados o en vías de desarrollo, pues también queremos evaluar lo que es bueno y malo en sus estados actuales o pasados. Queremos elogiarlos y criticarlos. A veces hay que echar la culpa. Por eso en el cuadro E nos ocupamos de la crítica y la valoración. Lo hacemos utilizando algunos ideales del desarrollo en C o los principios más abstractos en A. También necesitamos evaluar las políticas o planificaciones (en E) y proyectos (en G). Aunque esta evaluación sea a veces una cuestión de la eficiencia de las estrategias (en E), podemos plantear cuestiones fundamentales sobre las metas: “Claro, hemos realizado nuestras metas de desarrollo, pero ¿son las mejores metas?” He puesto el cuadro de la crítica (F) en la línea que divide la teoría y la práctica, porque el crítico mirará hacia las dos direcciones.

¹² Jorge Fraciarena. “Poder y estilos de desarrollo. Una perspectiva heterodoxa”, en *Revista de la Cepal*, 1976, p. 187. También relevante es Enzo Faletto y Gonzalo Martner, coordinadores. *Repensar el futuro: estilos de desarrollo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1986. Para un uso interesante del concepto de Graciarena en una interpretación de Costa Rica, véase Jorge Rovira Mas. *La crisis de Costa Rica*, San José, ICADIS, 1986.

¹³ *Ibid.*, p. 184.

Debemos destacar que la crítica no es necesariamente negativa, ya que identifica lo bueno, así como lo malo. Además, a menudo señala el límite de lo bueno y cuándo se convierte en malo en este contexto. Sin estas limitaciones, lo bueno prosperaría o se desarrollaría más. La sociedad nueva nace en la matriz de la vieja.

4. La previsión

A “lo teórico-práctico” le interesa pronosticar lo que es posible y probable, así como lo que fue y ocurre ahora en el desarrollo. He puesto estas previsiones en el cuadro D porque las previsiones, por lo menos las correctas, suponen algún conocimiento de los “mecanismos” causales del desarrollo y el pronóstico puede ser utilizado en la confirmación o el rechazo de explicaciones. Tales previsiones son probabilísticas y, normalmente, en el futuro más lejano, la menos confiable es la previsión. Las previsiones varían si se extrapolan de las tendencias actuales o si se predicen sobre la base de las previsiones de segundo orden que se ocupan de los cambios en los patrones de la conducta humana.¹⁴

Muchos debates morales giran en torno de las diferentes premisas relativas a las consecuencias probables de acciones varias. Por ejemplo, la controversia sobre “una ética de una lancha de socorro”, entre los dos utilitaristas Peter Singer y Garrett Hardin, se reduce a previsiones diferentes sobre los resultados de la ayuda a las víctimas de la inanición.¹⁵ Pero notemos que las previsiones a veces desmienten lo que el pronosticador quiere ver en vez de lo que espera ver. (Lo mismo ocurre en las previsiones sobre cuál equipo de fútbol ganará el campeonato.) Puesto que mucha gente se aferra a la neutralidad de valores, tiene que ocultar sus juicios de valor en una parte de sus investigaciones que debe estar, relativamente, libre de valores. El rechazo del dogma de la neutralidad de los valores puede librar la previsión del papel no apropiado de los valores.

¹⁴ Como bien lo expresa Onora O'Neill con respecto al tema de la inanición: “Los pronósticos de la inanición son dependientes de ciertos supuestos sobre lo que la gente hará en el periodo antes de la inanición. Se dice que la inanición es inevitable, si la gente no refrena su fertilidad, cambia sus patrones de consumo y evita la contaminación del medio ambiente y por consiguiente las catástrofes ecológicas. Son las políticas del momento actual que producirán, aplazarán o evitarán la inanición.” (“Lifeboat Earth”, en William Aiken y Hugh LaFollette, compiladores. *World Hunger and Moral Obligation*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1977, p. 160.)

¹⁵ Véanse los artículos de Singer, Hardin y otros filósofos norteamericanos en William Aiken y Hugh LaFollette, compiladores. *World Hunger and Moral Obligation* y Peter G. Brown y Henry Shue, compiladores. *Food Policy: The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*, New York, The Free Press, 1977. También relevante para este tema es el análisis de las previsiones contrarias de Singer y Hardin por Onora O'Neill. “The Moral Perplexities of Famine and World Hunger”, en Tom Regan, compilador. *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*. 2a. ed., New York, Random House, 1986, pp. 319-331.

El conocimiento de opciones reales nos permitirá (en el cuadro F) evitar los sueños imposibles. La conciencia de que lo probable no es lo inevitable nos ayudará a rechazar un realismo de locos (*crackpot realism*) que huye de las mejores posibilidades y se contenta con una tendencia regular.

5. La selección y justificación de un futuro mejor y de los principios éticos

Los valores entran explícitamente en juego cuando escogemos el futuro factible que consideramos “el mejor”. No debemos limitar nuestro análisis a lo que es factible en sentido inmediato o a corto plazo. Las opciones sociales que son imposibles ahora pueden ser posibles y hasta probables cuando los teóricos sociales eliminen ciertos obstáculos intelectuales y las fuerzas sociales superen ciertos límites institucionales. Nos hacen falta perspectivas a mediano y a largo plazos. Necesitamos ser utópico-realistas antes que realistas locos o soñadores no realistas.

Una manera de destacar la relevancia utópica consiste en identificar los avances fragmentarios y embrionarios en el pensamiento y la práctica actuales, y afirmar los elementos progresistas, rechazando lo que obstaculiza su florecimiento y concreción más completos. Se puede mejorar lo bueno, cuando se lo libera de sus limitaciones.¹⁶

A veces la mejor de las posibilidades es clara e inmediatamente podemos decidir (en el cuadro E) qué estrategia sería más eficiente para alcanzar la meta, pero a menudo necesitamos examinar críticamente los criterios para el mejor futuro, teniendo en cuenta las metas en C y los principios en A. La ética del desarrollo no incluye sólo la crítica y los juicios de la responsabilidad moral, sino también la reflexión crítica sobre las metas del desarrollo y, finalmente, sobre los principios éticos fundamentales; por ejemplo, la naturaleza de una vida digna y una sociedad óptima. Una ética del desarrollo, en el contexto de “lo teórico-práctico” del desarrollo, explícitamente clarifica, defiende, aplica y revisa principios éticos que son realizables o factibles para sociedades del Tercer Mundo. Como dice Francisco Miró Quesada:

Porque, aunque es cierto que América Latina no puede ya soportar la situación en que se encuentra y que, en un futuro, seguramente cercano, va a experimentar grandes cambios políticos, económicos y sociales, por eso mismo, la necesidad de tener modelos claros hacia los cuales pueda orientarse la acción revolucionaria es hoy más urgente que nunca. Sobre todo modelos que, como los propuestos, por una apreciable mayoría de filósofos de la liberación, propongan la armonía de la justicia social con la libertad de la persona.¹⁷

¹⁶ Véase David A. Crocker. *Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Markovic and Stojanovic*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press; Sussex, England, Harvester Press, 1983, especialmente pp. 23-32.

¹⁷ Francisco Miró Quesada. “Sentido y proyección de la filosofía en América Latina”, p. 23.

Veamos otros ejemplos de principios éticos y algunos temas para diálogos futuros. Por ejemplo, en una entrevista, un periodista preguntó a Theotonio Dos Santos lo siguiente: “De acuerdo con las condiciones sociales, políticas y económicas de América Latina, ¿cuál sería el modelo de desarrollo ideal para poder superar esta etapa de subdesarrollo y dependencia?”

No satisfecho sólo con la crítica del subdesarrollo y la dependencia, Dos Santos plantea (pero no clarifica o defiende) su ideal, así como sus medidas preferidas:

Tendríamos que desarrollarnos fuertemente hacia la atención de las necesidades de la población, sobre la producción para el mercado interno fundamentalmente o para el mercado regional. También aumentar las inversiones en educación, alimentación, salud, transporte, es decir, aquellas que atienden las necesidades básicas de la población y que generan empleo. Además, incrementar la capacidad de inversión más ligada a un proceso planificado de la economía.

De igual modo, desligarnos al máximo del mercado mundial y de la economía internacional, no totalmente, pero sí lo más que se pueda. Una economía volcada hacia la exportación, en las condiciones en que vivimos, es una economía de deuda, de exportación de los excedentes, de acentuación de la dependencia.¹⁸

Una tarea importante de mis investigaciones actuales es la de analizar los supuestos teóricos y las consecuencias prácticas de un tratamiento del desarrollo que subraye, como hace Dos Santos, las necesidades básicas y humanas.¹⁹ Me pregunto, ¿qué papel, si lo hay, debe desempeñar esta perspectiva en “la teoría y la práctica” del desarrollo costarricense? Creo que la satisfacción de las necesidades humanas básicas es “el principio moral mínimo” de un concepto del desarrollo auténtico.²⁰

Necesitamos preguntas como: ¿debe privilegiarse la satisfacción de las necesidades del alimento, el agua, la vivienda, los seguros médicos y la educación adecuada? ¿Qué sectores de la población costarricense deben

¹⁸ Theotonio Dos Santos. “El modelo de desarrollo de Costa Rica está agotado”, p. 14.

¹⁹ David A. Crocker. “Cuatro modelos del desarrollo costarricense: análisis y evaluación ética”, una ponencia presentada en el I Congreso Internacional sobre Ética y Desarrollo, San José, Costa Rica, 14-19 de junio de 1987; en el III Congreso Internacional de la Federación de Estudios sobre América Latina y el Caribe. Buffalo, New York, 23-26 de septiembre de 1987.

²⁰ *Ibid.*, pp. 8-13. Este principio del desarrollo también ha sido propuesto, por ejemplo, por The Overseas Development Council (John Sewell, Morris D. Morris, Roger Hansen y Paul Streeten); Denis Goulet y Jerold Segal. Véase Morris David Morris. *Measuring the Condition of the World's Poor: The Physical Quality of Life Index*, New York, Pergamon, 1979; Roger D. Hansen, *et alia.* *U.S. Foreign Policy and the Third World. Agenda 1982*, New York, Praeger, 1982; Denis Goulet. *Mexico: Development Strategies for the Future*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983; Jerold Segal, “What is Development?”, Working Paper, Center for Philosophy and Public Policy; octubre de 1986.

tener la prioridad? ¿La gente rural o la urbana, los peones, los precaristas, los pequeños agricultores o los latifundistas? ¿Gente de qué clase económica y social? ¿Los empleados estatales o los privados? ¿Los empresarios o los obreros? ¿Los sindicatos, el solidarismo o los cooperativistas? ¿Los negros de la Costa Atlántica, los indios, los refugiados o la gran mayoría? ¿Los hombres o las mujeres?

Otra cuestión muy importante: ¿debe formularse este punto de vista de “necesidades básicas” como una parte de, o en contra de, una teoría de derechos morales? En relación con esto, estoy dedicado a analizar dos proyectos para construir una teoría nueva de los derechos humanos, a saber, los de Henry Shue y Luis Camacho. Los dos pretenden modificar el concepto liberal de derechos humanos. Shue sostiene que un derecho a la subsistencia es tan básico como un derecho a la seguridad física y más importante que un derecho a la propiedad.²¹ Camacho arguye que “las declaraciones y convenciones sobre derechos humanos, hasta ahora básicamente individualistas, deberán extender su alcance para cubrir este tipo de relaciones [entre países desarrollados y subdesarrollados] y tutelar así los derechos sociales y colectivos mediante mecanismos nacionales e internacionales”.²²

Además, debe considerarse la relación entre la filosofía de las necesidades básicas y otras metas del desarrollo costarricense, tales como el crecimiento económico (*PIB per cápita*): las exportaciones no tradicionales, la conservación de recursos naturales y la preservación —ante amenazas interiores y exteriores— de la identidad cultural costarricense.

Por ejemplo, hay que evaluar una visión alternativa *macro*, que a largo plazo combine un concepto nuevo del desarrollo con el respeto a la naturaleza. El filósofo ambiental J. Baird Callicott ofrece una versión del concepto de “eco-desarrollo” o “desarrollo sostenible”:

Sin duda podemos imaginar una sociedad muy habitable, moderna, sistemática, tecnológica y civilizada que está bien adaptada y en paz con su ambiente orgánico. La civilización tecnológica humana puede vivir no meramente en coexistencia pacífica, sino en simbiosis benévola con la naturaleza. ¿Es nuestra civilización actual de tecnología mecánica la única imaginable? ¿No hay tecnologías alternativas? ¿No es posible imaginar, por ejemplo, una civilización humana basada en la energía solar, sin contaminación, para el uso doméstico, la fabricación y el transporte, así como para la agricultura orgánica en pequeña escala que conserve el suelo? Habría menos cosas materiales y más servicios,

²¹ Henry Shue. *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1980.

²² Luis Camacho. “Ciencia, tecnología y desarrollo desde el punto de vista de los derechos humanos”, en E. Roy Ramírez, compilador, *Ciencia, responsabilidad y valores*, Cartago, Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1985, p. 25. Véase también Laura Mues de Schrenk. “El problema de la fundamentación de los derechos humanos”, en *Prometeo* núm. 9, 1987, pp. 33-42.

información y la oportunidad para *actividades* estéticas y recreativas: menos personas y más osos: menos parques y más selvas silvestres.²³

En mi análisis y evaluación de modelos para el desarrollo costarricense, añado al modelo de Callicott una red de comunidades de base que practiquen la autogestión democrática, en las cuales la satisfacción de las necesidades más urgentes sean garantizadas contra amenazas graves y normales.²⁴ El servicio de una ética del desarrollo es proporcionar a nuestros esfuerzos diarios un enfoque inspirador a largo plazo. Tal ética es una utopía, pero una utopía factible.

También investigo quién debe decidir las cuestiones sobre metas del desarrollo en Costa Rica. ¿Qué papel deben representar el mercado nacional o el internacional, el gobierno de Costa Rica y el de los Estados Unidos, las corporaciones multinacionales, los pensionados extranjeros, los sindicatos, las cooperativas, los partidos y los ciudadanos costarricenses? Específicamente, ¿pueden y deben los ciudadanos participar en la planificación del desarrollo? Si la participación popular en Costa Rica es factible y justificada, ¿qué formas debe adoptar? ¿Tienen los ciudadanos derecho moral a participar en la política y la práctica del desarrollo? Si lo tienen, ¿cómo debe concebirse, defenderse y realizarse? Argüiré que hay un derecho a la participación popular y efectiva y que Costa Rica, famosa por su tradición de la democracia representativa, “presenta”, como los Biansanzes dijeron, “un caso de prueba de la democracia en sociedades [en desarrollo]”.²⁵ Pero plantearé también que, si Costa Rica pasa esta prueba, debe evolucionar hacia una democracia más participativa tanto en lo económico como en lo político.

6. Las recomendaciones estratégicas

Teniendo en consideración (pero también contribuyendo a) los cuadros A-D, el trabajador (en E) en el desarrollo formula las políticas, diseña los

²³ J. Baird Callicott. “The Search for and Environmental Ethic”, en Tom Regan, compilador. *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*, 2a. ed., New York, Random House, 1986, p. 381. Véase también J. Ron Engel. “Ecology and Social Justice: the Search for a Public Environmental Ethic” (manuscrito sin publicar) y Denis Goulet. “Development Ethics and Environmental Wisdom” (manuscrito sin publicar).

²⁴ David A. Crocker. “Cuatro modelos del desarrollo costarricense”, p. 32.

²⁵ Richard Blesanz, Karen Zubris Blesanz y Mavis Hiltunen Blesanz: *The Costa Ricans* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1982, p. 178. Para un ensayo importante sobre la factibilidad y la deseabilidad moral de la democracia en los países en desarrollo, véase Charles R. Beltz. “La democracia en las sociedades en desarrollo”, en William A. Douglas, compilador. *La democracia en los países en desarrollo*, San José, Libro Libre, 1985, pp. 11-40. Para un argumento sobre el derecho de la participación efectiva, véase Shue. *Basic Rights*, pp. 65-87.

proyectos y recomienda las acciones. Las cuestiones ahora son: ¿Qué debe hacerse? ¿Quiénes deben hacerlo? ¿Cuándo y cómo deben hacerlo? ¿Cuáles son los mecanismos o fuerzas sociales que están disponibles para realizar nuestro modelo ético?

Las cuestiones prácticas ahora dominan porque planeamos y recomendamos para transformar el mundo y realizar (nuestro concepto del) desarrollo o liberación. No debemos olvidar la ética, puesto que tenemos que considerar varias medidas desde un punto de vista ético, así como económico. Es preciso que tengamos una ética de los medios, así como una ética de las metas y límites. Necesitamos preguntar: ¿cuáles medidas son intolerables, aceptables y obligatorias en cuáles situaciones? Debemos preguntarnos sobre la importancia del valor de la eficiencia económica cuando choque contra otras metas o límites como, por ejemplo, la identidad cultural o los derechos humanos.

Por ejemplo, en relación con Costa Rica, argumentaría que son los ciudadanos, actuando en concierto, los que son o deben ser responsables del desarrollo de su país. Si Costa Rica progresa hacia las metas de un desarrollo auténtico, será en gran medida a causa de la discusión crítica y la participación colectiva de los costarricenses mismos. En desarrollo auténtico, un pueblo se define y se desarrolla a sí mismo y no requiere ser desarrollado por otro.

7. La práctica

Los componentes teóricos —normativos y no normativos— finalmente se realizan, en mayor o menor medida, en la práctica del desarrollo (cuadro G). La teoría guía y es llevada a cabo en la práctica. La práctica y la teoría están vinculadas dialécticamente; sin embargo, ninguna tiene la prioridad permanente. Teorizamos, normalmente, con intención de llevar la teoría a la práctica y revisamos aquélla a través de nuestros éxitos y fracasos prácticos (y viceversa).

II. *La práctica de una ética del desarrollo*

Es mejor si “lo teórico-práctico” del desarrollo incluye el trabajo de muchas manos porque, en nuestra época de la especialización, los componentes discutidos anteriormente están normalmente representados por distintos grupos de personas. El diálogo en curso debe incluir muchas voces, debe ser multidisciplinario, para asegurar los varios componentes teóricos, no sólo la economía, por ejemplo, sino también la sociología, la ciencia política, la historia, la ecología, la agronomía, el derecho y la filosofía. Además, debe superar la distinción entre las ciencias puras y

aplicadas y, por eso, incluir campos tales como la economía agrícola, la educación, la ingeniería.

Debemos ir más allá de los teóricos e incluir a los prácticos en el desarrollo, a los periodistas y a los políticos. Debemos involucrar a voceros rurales, no cultos, para evitar un sesgo urbano y educado. El diálogo tiene que comprender a las mujeres y a los hombres para eliminar el sexismo. Los miembros de los grupos deben participar activa y equilibradamente para acabar con el racismo o el clasismo. Los participantes tienen que ser tanto del Sur como del Norte, para evitar el imperialismo etnocéntrico y el contraimperialismo. Necesitamos participantes del Este y del Oeste, para enlazar las cuestiones del desarrollo y la carrera armamentista. El diálogo debe involucrar tanto a los ciudadanos comunes como a los expertos estatales y a los consultores privados, si los ciudadanos tienen la oportunidad de ejercer su derecho a la participación efectiva.

Finalmente, una ética del desarrollo global o una filosofía de liberación global implica un diálogo global. Quizás lo más importante es que este diálogo moral tiene que ocurrir en un contexto libre de coerción o fuerza. Y yo diría que el ideal de una sociedad desarrollada incluye el ideal de un diálogo moral sin restricciones y sin coerciones.²⁶

Si estos componentes y personas están integrados en “lo teórico-práctico” del desarrollo, avanzaremos hacia una ética esencial y, ojalá, hacia un desarrollo más auténtico. Es lo que llamo una utopía realista.²⁷

²⁶ Para una explicación y defensa del diálogo tanto como medio y dimensión de una buena sociedad, véase mi *Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Markovic and Stojanovic*, especialmente pp. 189-224. Para la manera en que el consenso y el diálogo pueden ser instrumentos para la dominación de una clase, véase Astrid Fischel. *Consenso y represión: una interpretación socio-política de la educación costarricense* (San José, Editorial Costa Rica, 1987).

²⁷ Agradezco a los doctores Rafael Ángel Herra y Jorge Rovira Mas de la Universidad de Costa Rica, por sus sugerencias que me han permitido mejorar la versión más breve y primera del presente ensayo. El artículo anterior, “La naturaleza y la práctica de una ética del desarrollo”, será publicado en *La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Agradezco a todos mis colegas de la Universidad de Costa Rica por su diálogo y amistad durante mi año sabático como profesor visitante en la Escuela de Filosofía. Gracias también al doctor Horacio Cerutti Guldberg por brindarme la oportunidad de presentar una parte de este ensayo como ponencia en la mesa redonda de “Utopía y América Latina”, en el IV Congreso Nacional de Filosofía, Toluca, México, 23-27 de noviembre de 1987.

TEOLOGÍA Y UTOPIA

OSCAR WINGARTZ PLATA

Ya llegó la liberación por el poder de Dios. Reina nuestro Dios y su Cristo manda. Fue arrojado el que acusaba a nuestros hermanos, el que día y noche los acusaba ante nuestro Dios.

Ap. 13, 10.

Introducción

Esta reflexión que se propone no es ni pretende ser una exposición sistemática y acabada del pensamiento utópico y de su articulación con la Teología. En cambio, intenta plantear los elementos centrales de la relación existente entre Teología y Utopía, en un contexto concreto que ha producido aportaciones sumamente valiosas al respecto: América Latina en su proceso de liberación, desde la perspectiva de una práctica llevada a cabo por diversos grupos de cristianos comprometidos en la transformación social de la región, al lado de los cuales se halla la actividad y la reflexión de organizaciones revolucionarias y de algunos teólogos que tratan de clarificar y dar sentido a esta lucha, como un elemento más que colabora en el proceso de liberación latinoamericana.

Nuestra reflexión parte de la relación existente entre teología y utopía, las cuales se plantean no sólo como formas de pensamiento, sino que también tienen el carácter de ser totalizantes, en cuanto que proponen una visión del mundo. Pero, a su vez, esta visión se presenta como una interrelación dialéctica cuya articulación, contrariamente a lo que pudiera pensarse, se da entre teoría y praxis.¹ A decir de Krotz, la utopía y, aquí se añadiría, la teología se mueven en un doble nivel:

... giran siempre en torno a dos polos: la sociedad actual y la sociedad nueva, la sociedad donde los valores fundamentales del ser humano no tienen el lugar que tienen en sus sueños de siempre, y la sociedad donde se habrán convertido en las condiciones fundamentales de toda existencia.²

¹ Esteban Krotz. *Utopía*, 2a. ed. México, UAM-Iztapalapa, 1988, p. 13.

² *Ibid.*, p. 13.

A partir de este doble movimiento, la teología y la utopía se presentan como alternativas por desarrollar. Por un lado, se oponen a una sociedad dada y a un “orden” establecido; y por el otro, se dan a la tarea de ir buscando y construyendo un hombre nuevo y una sociedad nueva, donde los valores, las aspiraciones y los proyectos imaginados y deseados por el hombre tengan cabida y, además, donde las condiciones materiales de existencia puedan tener plena realización.

Convergencia entre Teología y Utopía

Uno de los planteamientos centrales que desarrolla Gustavo Gutiérrez en relación con la utopía es el que la presenta como: “el proyecto histórico de una sociedad cualitativamente distinta y para expresar la aspiración al establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los hombres. Donde el elemento utópico, es el elemento dinámico del devenir histórico de la humanidad”.³

En este sentido, tanto Gutiérrez como, posteriormente, un buen grupo de teólogos que se inscriben en la reflexión teológica de la liberación analizarán esta idea fundamental, a saber: que el elemento utópico tiene su verdadera vigencia y su fecundidad real en la experiencia revolucionaria del momento histórico por el que está pasando América Latina hoy.

Dentro de esta línea, el mismo Gutiérrez desarrolla más su planteamiento al decir que: “Sin el respaldo de la vida —y la muerte— de muchos hombres y mujeres que rechazando un orden social injusto y alienante, se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, en cuanto tal, el tema de la utopía no pasaría de ser una disquisición académica.”⁴

Entendida la utopía bajo estos términos, su contenido central, su intención original es la de tener una calidad movilizadora y subversiva de la historia y, en este sentido, tiene una íntima relación con el momento histórico que se vive.

Horacio Cerutti dirá, en relación con este carácter movilizador de la utopía, que, fundamentalmente: “es un desafío y una movilización, donde no se anhela la irracionalidad, sino que pretende la realización de un mundo que ya es posible, materialmente posible. . .”.⁵ E, incluso, planteará que el trabajo de Gutiérrez pretende que la utopía tenga el papel de mediador entre la fe y la política.⁶ Sería el ámbito donde la fe y la política se encuentran, donde se radicaliza el compromiso. En este sentido, para

³ Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación*, Salamanca, Sígueme, 1972, p. 309.

⁴ *Ibid.*, p. 310.

⁵ Horacio Cerutti. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México, FCE, 1983, p. 126.

⁶ *Ibid.*, p. 125.

Cerutti, la utopía es proyecto humano que el Evangelio no proporciona. Es la búsqueda de esta sociedad querida, anhelada y deseada.

A partir de estas consideraciones, podemos visualizar los elementos inherentes al pensamiento utópico que, entre otros, son la denuncia y el rechazo total del “orden establecido”, y, por otro lado, la pretensión de llegar hasta la raíz del mal; en este sentido, tal pensamiento se entiende como una utopía revolucionaria y no reformista.

Otro de los elementos que conformarían a la utopía es el anuncio de lo que todavía no es pero será, el presagio de un orden diferente de cosas, de una sociedad nueva, donde está su carácter imaginativo, creador, el de los valores alternativos.

Esta vertiente que plantea la utopía, en cuanto que rechaza el orden dado y, a su vez, impone un proyecto a realizar dentro de una práctica concreta, es el camino que debe llevar a generar una nueva conciencia social, con relaciones sociales nuevas y diferentes entre los hombres. Por tanto, plantear una verdadera utopía —según Gutiérrez—, desde esta perspectiva, es algo que debe verificarse en el actuar político y que desde ahí debe ir enriqueciéndose.⁷

Otro de los elementos propios de la utopía consiste en que ésta parte del orden racional, en cuanto que es el preludio de la ciencia. Es el momento de la construcción teórica que permite conocer la realidad social y hacer realmente viable la acción política, lo cual exige el concurso de la imaginación creadora. A partir de estos factores, Gutiérrez plantea: la relación de la utopía con la realidad, su incidencia en una práctica concreta y su carácter racional, lo que hace posible presentarla en el nivel de la revolución cultural y en el intento de la creación del hombre nuevo.

La utopía debe entenderse en relación con el proyecto histórico, pues ahí interactúan, efectivamente, la fe y la práctica política, lo que permite comprender la noción de liberación dentro de este único proceso, ya que tal acto de liberación es el que debe llevar a la creación del hombre y la sociedad nuevos. En sentido teológico sería: la liberación del pecado.

Aquí se da una relación mucho más estrecha y más compleja entre los distintos elementos que componen esta interacción, tales como: el reino de Dios y el acontecimiento histórico, la escatología y la política.

En este punto, deseo hacer una consideración que resulta pertinente, ya que permite situar a la escatología no sólo como un referente teológico, sino incluso como un referente utópico, pues contiene toda una carga proyectiva muy concreta que, a su vez, trata de dar razón del devenir histórico, de cara no sólo a la teología sino al hombre fundamentalmente.

La escatología en cuanto tal está constituida por el concepto del sentido último de la historia, de la vida y del hombre; a su vez, está referida en diversas tradiciones o mensajes articulados en la Biblia y, en este sentido,

⁷ Gustavo Gutiérrez. *Op. cit.*, p. 312.

la podemos encontrar en la tradición profética, en la evangélica y en la apocalíptica. Pero el sentido profundo de la escatología estaría referido a la plena manifestación al final de la historia, con la consumación del Reino, y, en cuanto tal, estaría expresado en la *Parusía*, donde se revelará plenamente el sentido escatológico.⁸

Considero que es importante hacer esta distinción, ya que suele identificarse el significado de la escatología con el de la trascendencia (concretamente en filosofía), aunque la escatología tiene un sentido y un asidero concreto en la historia —y no sólo porque sea mencionada como referente al final de los tiempos—, mientras que la trascendencia se ha entendido como un concepto no dinámico, estático y atemporal.

Si analizamos de nuevo la idea central del planteamiento formulado por Gutiérrez, vemos que la fe y la acción política entran en una estrecha vinculación, que ésta se desarrolla a través del proyecto del hombre nuevo en una sociedad cualitativamente distinta y que la mediación establecida entre ambas es precisamente la que realiza la utopía, en cuanto que comparten un proyecto común y unificador, tanto de visiones como de expectativas. Este proyecto hacia la liberación política se presenta como un caminar hacia la utopía de un hombre más libre, más humano, más creyente y, a la vez, gestor de su propia historia.⁹

A partir de la creación del hombre nuevo, se manifiesta el encuentro entre la liberación política y la comunicación de los hombres con Dios. Esto es, por la liberación del pecado, raíz última de toda injusticia. En sentido estricto y siguiendo el planteamiento hecho por Cerutti, el Evangelio no ofrece ninguna utopía, ya que ésta es una creación humana, pero precisamente por ser humana nos hace capaces de comprometernos en una praxis social, movidos por esta utopía y con los medios que nos ofrecen los análisis científicos de las ciencias sociales.

Lo contrario a toda esta propuesta, lo encontramos en la anti-utopía que sería la teología de la muerte, que no es más que la justificación para que unos vivan delante de los muchos que mueren. Es aquí en donde se da inversión no sólo de los términos, sino de la realidad misma, según la fórmula de Hinkelammert: “la crucifixión de los crucificadores”.¹⁰

En todos los casos, lo que se pretende es generar una violencia en contra de la esperanza humana —la utopía—, la cual es sustituida por una visión fácil, de una sociedad sin esperanzas, sin utopías.

Al darse esta inversión de la teología, en una teología anti-utópica o de la muerte, el hombre entra en una relación con Dios, pero para renunciar a su propia esperanza humana de realización plena y, así, constituirse en un ser dependiente, estéril y vacío: en un ser para la muerte.

⁸ Cfr. Rubén Dri. *La Utopía de Jesús*, México, CEE/Nuevomiar, 1984, p. 264.

⁹ Gustavo Gutiérrez. *Op. cit.*, p. 317.

¹⁰ Franz Hinkelammert. *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Sigüeme, 1978, p. 287.

Más adelante, Hinkelammert planteará que “la esperanza humana está orientada hacia la vida real, material, que ésta es su trascendentalidad, y como tal es la ‘nueva tierra’”.¹¹

Éste sería, precisamente, el carácter afirmativo de la vida que postula la teología de la vida —y que, en el fondo, es la línea de acción y reflexión de la Teología de la Liberación—, como afirmación de la esperanza humana en todas sus formas, es la utopía cristiana por alcanzar.

Esta teología de la vida es la que afirma a Dios como garantía absoluta de realización de la utopía humana, que incluso va más allá de toda factibilidad humana. En relación con esta contraposición entre una teología de la vida enfrentada a una teología de la muerte, Tomás Borge dirá lo siguiente:

Los protagonistas de la vieja caridad,
con que quisieron deformarnos las conciencias, son
los portadores de la teología de la muerte. . . Frente
a la teología de la muerte, los verdaderos cristia-
nos han enfrentado la teología de la resurrección. . .
La vida es la única fuerza capaz de transformar el
mundo y hablamos de la vida en términos históricos.
No puede ser vida la existencia desdichada.¹²

Las afirmaciones de Tomás Borge se ubican dentro de la más firme, lúcida y primigenia tradición cristiana e, incluso, dentro de la reflexión teológica más relevante, que toma como punto culminante de su quehacer la afirmación de la nueva tierra, que parece factible porque Dios mismo se halla comprometido en la tarea de llevar adelante este proceso y, como prueba de ello, está la resurrección.

Se trata de un Dios que está en el interior mismo de la *praxis* humana de liberación y que, a su vez, le da legitimidad a la *praxis* utópica, más allá de la propia factibilidad humana.

Pablo Richard tiene una afirmación que clarifica esta propuesta, cuando dice:

Creemos que esta esperanza en el éxito total de la
praxis, más allá de todo límite humano posible, es
lo propio y específico de la fe cristiana unida en
proceso de liberación. Una teología que reflexiona
sobre la utopía a partir de la esperanza que anima
hoy día a los cristianos, la creemos especialmente
relevante. . .¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 286.

¹² Tomás Borge. “Frente a la teología de la muerte, la teología de la Resurrección”, en *Cristianismo y liberación en América Latina*, México, Claves Latinoamericanas / Nuevomar, 1984, pp. 137-138.

¹³ Pablo Richard. “Reflexión teológica sobre la dimensión utópica de la *praxis*”, en *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, DEI, 1983, p. 300.

Esto, a su vez, significa una racionalidad de la esperanza cristiana que es entendida como una racionalidad teológica, lo que implica “un conocimiento de la fe”. Es una racionalidad de una determinada experiencia de Dios en la historia.

Pero, a su vez, esta racionalidad teológica estrictamente cristiana es la racionalidad utópica de los “cielos nuevos y de la nueva tierra”. Esto enfrentado con una teología aburguesada, en la que precisamente la reflexión teológica, al situarse dentro de la práctica de liberación, supere el marco categorial dominante y su teología implícita y explícita.

Conclusión

Es a partir de esta práctica concreta como los hombres y mujeres de América Latina que están comprometidos en el proceso de liberación viven y reflexionan la racionalidad de su fe, que es entendida como una “práctica utópica”.

Incluso desde el nivel eclesiológico, la comunidad cristiana se constituye y manifiesta históricamente el potencial revolucionario del amor cristiano, al ir realizando la fraternidad y la solidaridad, como una verdadera relación de libertad, en la que se va presagiando al hombre nuevo y a la sociedad cualitativamente diferente.

El hecho de que los más pobres sean los que constituyen la comunidad cristiana fraterna significa no sólo que son capaces de ser gestores de su propia historia y de su propia liberación, “sino también, que son la presencia viva de la *Utopía* cristiana de la liberación plena”.¹⁴

Para terminar esta reflexión, quisiera recordar uno de los planteamientos medulares de Pablo Richard, en relación con los cristianos comprometidos con su fe y la vinculación que establecen con la utopía, en las actuales circunstancias de la región latinoamericana:

Los cristianos creen que efectivamente Dios actúa en la historia de una forma liberadora, y que esta experiencia del Dios que se hace presente en la historia es la razón última de esta dimensión utópica de la praxis, y en este sentido se da como una experiencia trascendente al interior mismo de la práctica de liberación. . . Incluso en esta racionalidad de la fe cristiana, todo puede ser superado, hasta la muerte misma.¹⁵

¹⁴ Raúl Vidales. *Desde la tradición de los pobres*, México, CRT, 1978, p. 182.

¹⁵ Pablo Richard. *Op. cit.*, p. 305.

LA COMUNICACIÓN DE LA UTOPIA, PERSPECTIVA FILOSÓFICA MILITANTE

ANA GOUTMAN

Si la utopía es un lugar que no existe, según la etimología griega, una república imaginaria. . . halagüeña, la conocemos entonces porque nos es comunicada por el lenguaje. Se puede hablar de ella. Es el puro significado, desterrado del significante, porque la utopía no tiene lugar. Si el lugar es el asentamiento, lo imaginario carece de esa instancia y lo conocemos extrapolado, cuando se radicaliza y se manifiesta, pero esto sucede en la novedad, en circunstancias nuevas.

Lo imaginario no tiene el curso de lo conocido, pues su virtud consiste en adquirir la dimensión de lo ausente; es, también, la posibilidad que realizan los que producen.

Entonces la utopía es una producción de utopía, para realizar los modos del nacimiento que viene cargado de lo halagüeño, de lo que reconforta y place. Es la producción del objeto estético.

Pero la historia y la teología han incursionado en ese mundo imaginario y sabemos, de tiempo atrás, de sus cuadros teleológicos, de la recurrencia de representaciones canceladas, de la definición de propuestas conservadoras para uso de la enajenación; las utopías de la historia tienen una deuda con la teología. Ellas han realizado la imagen en el espejo que devuelve la utopía vieja, curiosa adjetivación cuando se refiere a lo que no tiene lugar.

Pero la enajenación de la imagen en el espejo es ahistórica, pues no tiene un tiempo que no sea pasado, que es el de las revelaciones conocidas, las que se encuentran en la memoria.

He aquí las dos vías, una la de los hallazgos por recorrer, la utopía como propiedad de objeto estético, que produce lo nuevo, el despertar de lo nuevo, la ideología militante que adquiere forma reconocible en el significado. Es la utopía que ha producido cada grupo social. Otra la de las memorias de un inconsciente.

Ambas vías de recuperación de la utopía conciernen al trabajo que se desliga de las buenas formas, de los sobreentendidos. Este sobreentendido es el discurso académico, que yo debiera arrojarles a ustedes en

esta reunión. Pero me decido por el discurso contestatario, que quiere sugerir, dialogar, no solamente para que todos tengamos el minuto para hablar, sino para que, sin modificar el circuito físico, modifiquemos el circuito de la palabra, su circuito topológico. Hacernos conscientes, ustedes y yo, de la verdadera dialéctica.

Según esta dialéctica, el que escucha no es solamente activo, lo que tampoco quiere decir gran cosa; el escucha es productivo al desenvolver, aunque sea en silencio, pero mediante una presencia que en cada momento es otra, el análisis de nuestra relación, que modifica sin cesar mi propio discurso.

Aquí estamos, entonces, ante el ejercicio de la escucha, el ejercicio del retorno, porque formarse en la escucha de la lectura es formarse en el retorno de la palabra para perder la buena forma, la sumisión del oyente, para reexaminar supuestos, sobreentendidos. Es esta palabra la que no se asienta sino que para retornar tiene que producirse.

¿No es ésta la tarea de la filosofía?

Hay que confesar, sin embargo, que uno comienza sin saber a dónde va a llegar.

Kant considera una segunda responsabilidad, ya que no sólo se trata de pensar, sino también de relacionar los conocimientos, todos los conocimientos, con objetivos esenciales afines a la razón humana.

En síntesis, he aquí dos intereses: la dialéctica, ese interés especulativo, ese trabajo de aguante, como lo llaman por ahí, y el interés práctico, enfrentado al primero, contradictorios ambos, por naturaleza.

Los maestros de filosofía estamos siempre montados a caballo entre ambas posturas: no enseñamos nada que se postule como un comienzo, porque cada curso es la concentración del filosofar, más los nombres propios de quienes sí marcaron el inicio, más las horas del día fijo. En definitiva, decimos ese idiolecto que aprendimos y que dista tanto de ser esta búsqueda curiosa de la novedad que trae la utopía, cuando ella se acerca porque la invocamos.

Pero hacer filosofía es este embrollo del pensamiento que quiere hacer la guerra, porque no se cansa de pelear con los sobreentendidos, con los supuestos.

Había pensado mi camino para que lleguemos a ver juntos los escollos que presenta la vida cotidiana, que son de tal naturaleza que sólo en la reflexión adquieren sentido. Pensaba en cómo se cercena a diario la experiencia y se permite que así suceda. Pensaba en esta guerra militante por el quehacer de cada uno y me encontré con un texto de Virginia Woolf: "Un cuarto propio." De allí vengo, aunque en realidad para allá voy.

Dice la escritora:

...ya que una novela guarda esa correspondencia con la vida real, sus valores son de algún modo los de la vida real. Pero es evidente que los valores de las

mujeres difieren a menudo de los valores establecidos por el otro sexo. Es natural que sea así. Con todo, son los valores masculinos los que prevalecen. Estos valores se transfieren inevitablemente de la vida a la novela. “Este libro es importante porque trata de guerras.” “Este otro libro es insignificante porque trata de los sentimientos de las mujeres en un salón.” Toda la estructura por consiguiente de la novela de principios del siglo XIX había sido erigida, si uno era mujer, por una mente algo desviada de lo recto y obligada a alterar su clara visión en obsequio de una autoridad externa. Esa autoridad externa que representaba la crítica solía decir que la mujer agredía o conciliaba con los patrones establecidos. En el primer caso mostraba que era sólo una mujer; en el segundo, que quería valer como un hombre. No importa con cuál de las dos salía, lo cierto es que estaba en otra cosa que en la cosa misma. . . Había en ese libro una falla en el centro. Y pensé. . . es la falla del centro. . . Ella ha alterado sus valores en obsequio a la opinión ajena.

Hasta aquí el retrato de la realidad de la novela. Pero, ¿en qué momento Virginia Wolf señala la novela de la realidad? Sólo cuando hace una descripción de lo que no sabemos, que “Charlotte Brontë, la autora de *Jane Eyre*, descuidaba su cuento, al que debía toda su atención, para atender algún agravio personal”. Se acordaba de que había sido privada de su debida porción de experiencia, que la habían estancado surciendo medias en una casa parroquial cuando necesitaba errar libre por el mundo. A su imaginación la torcía la indignación y nosotros sentimos cuando se tuerce. “Pero, además de la ira, la ignorancia también tironeaba de su imaginación y la desviaba de su camino. La influencia del miedo. . . la presencia de la acidez que es el resultado de la opresión, un sufrimiento latente bajo su pasión, un rencor que contrae aquellos libros, por espléndidos que sean, con un espasmo doloroso.”

Es un texto sobre la represión que han vivido las mujeres y está orientado a despojar a lo sobreentendido de su ocultamiento; por esto se inscribe como discurso del feminismo. Como tal, aparece como un acontecimiento político y del conocimiento que pone en tela de juicio a la tradición, a las representaciones que la lógica tradicional ha acuñado por siglos.

La cultura patriarcal, el orden, la ilustración, el proyecto disciplinario, el poder estatal, son prácticas hegemónicas que proponen contraprácticas de interferencia para recuperar nuestro centro, como dice Virginia Woolf. Además, es el reencuentro con lo nuevo como propone la utopía. Pero no concluye aquí, porque hay un discurso de los prisioneros que también es contra el poder, es el contradiscurso de los delinquentes. La sustitución del crítico de su propio discurso por la obra de arte, para que la propia voz ceda el paso a la del artista.

Se trata, en síntesis, de señalar “la indignidad de hablar por otros”. (Nota 21, pág. 11, en Hal Foster, J. Habermas, *et. al.*) Este camino que me lleva a hablar de mí, rompe la imagen que el otro me adjudica. Hay

ejemplos no sólo en la literatura, sino en la historia. Los grandes repressores son los que inventaron la castración, pero porque les fue insopor-table su propia condición de apasionados y forjaron el instrumento de la simulación para la quiebra de la imagen que ellos representaban a nuestra mirada.

Hay maneras de crear la utopía confundida con el ideal de lo otro, así como produce la mujer la imagen del hombre en el marco de lo ideal del ser mujer, porque se construye a partir del deseo de una imagen que no existe.

Cómo no despertar en esta relación los problemas de la existencia como juegos del lenguaje que ya no son el llamado de la crítica, sino otros en los que la aventura se confunde con un quehacer actual, una producción humana que desconoce las esferas normativas de los esquemas conocidos.

La postulación actual de la utopía es una cruzada contra la parcelación de la cultura respecto de la vida, lo que lleva a producir un cambio de estatuto de la experiencia estética, en la medida en que ella se expresa ante todo en los juicios del gusto, si no para explorar una situación histórica de la vida. Esto es la estética en relación con la existencia.

La utopía es, reitero, un asunto de la estética, porque contribuye a la ruptura con lo sabido, lo cotidiano, la monotonía, lo previsto, lo probable, la lógica de los límites, lo predecible, dictados por el sentido común. Pero, además, la utopía recupera la propuesta de una perspectiva filosófica militante como estímulo ideal de la lucha. Sin pelea, no hay utopía, y vale cambiar el orden: sin utopía no hay lucha.

ÍNDICE

Presentación		5
<i>La utopía protestante en América.</i>		
	ALICIA MAYER	7
<i>Utopía y América Latina.</i>		
	HORACIO CERUTTI GULDBERG	23
<i>Descubrimiento de América: ¿utopía o acto de poder?</i>		
	JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR	35
<i>Dimensión utópica de la liberación.</i>		
	RAÚL VIDALES	47
<i>Plotino C. Rhodakanaty y Ricardo Flores Magón, representantes del anarquismo en México.</i>		
	IGNACIO ORTIZ C.	75
<i>Filosofía y utopía en América Latina.</i>		
	MARIO MAGALLÓN ANAYA	87
<i>Utopía y ficción.</i>		
	LETICIA FLORES FARFÁN	97
<i>Argumento del libro: “El enigma de la Cuarta Península: historia crítica de la cartografía del descubrimiento de América.”</i>		
	GUSTAVO VARGAS MARTÍNEZ	105
<i>Cultura científica y creatividad tecnológica en Iberoamérica.</i>		
	JAIME VILCHIS REYES	117
<i>Utopía y ética del desarrollo.</i>		
	DAVID A. CROCKER	129
<i>Teología y utopía.</i>		
	ÓSCAR WINGARTZ PLATA	143
<i>La comunicación de la utopía, perspectiva filosófica militante.</i>		
	ANA GOUTMAN	151

La utopía en América, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el mes de noviembre de 1991. La edición consta de 1 300 ejemplares.

Diseño portada: Rolando Morales

Portada: *Casa de pájaros*, Enrique Climent