



AVISO LEGAL

Título: *Presagio y tónica del descubrimiento*

Autor: Cerutti Guldberg, Horacio

ISBN: 968-36-1998-3

Forma sugerida de citar: Cerutti, H. (1991). *Presagio y tónica del descubrimiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jsui/>

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-sibiuam@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:

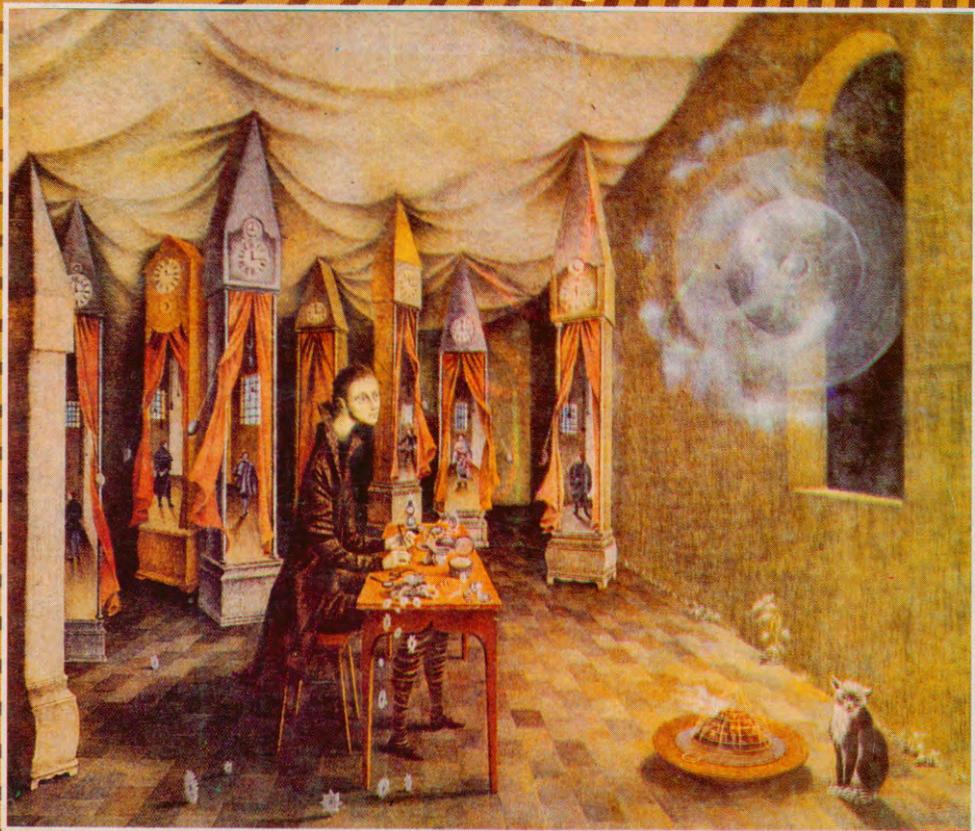
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

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

500 AÑOS DESPUÉS

Presagio y tópicos del descubrimiento

Horacio Cerutti Guldberg



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

Presagio y t3pica del descubrimiento

500 AÑOS DESPUÉS

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Horacio Cerutti Guldberg

Presagio y tónica del descubrimiento



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1991

Primera edición 1991

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

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-1998-3

Con gratitud a la

*Universidad Nacional
Autónoma de México*

*que me honró con la
Distinción Universidad Nacional
para Jóvenes Académicos:
Docencia en Humanidades*

Enero 1991

¿QUÉ HACER CON QUINIENTOS AÑOS DE HISTORIA?

La historia puede ser vista como una carga, un tremendo peso (¿muerto?) que obstaculiza los movimientos de su portador, heredero o víctima. La inercia de lo sido hace que presente y futuro estén condenados a seguir siendo algo “sido”. En este sentido, la historia actúa como un mecanismo opresor de larga duración, cuya “verdad” inhibe interpretaciones y transformaciones. La reiteración de gestos, actitudes, hábitos y procedimientos conduce a extrapolar la inercia pasada y a convertir el futuro en el reino de las repeticiones y reiteraciones frustrantes. Bajo la apariencia de la novedad se esconde así el tedio, la insatisfacción, la impotencia. Este es, justamente, el tema en cuestión: la potencia(-lidad) de unos seres condenados por el peso de los siglos a una supuesta impotencia o inferioridad. ¿Cómo romper con esa maldición? ¿Cómo encontrar fuerzas en un medio donde la incapacidad parece reinar? ¿Cómo transformarse, autotransformarse en gestores del propio destino, sin hacer de necesidad virtud en un juego de birlibirloque nuevamente frustrador? ¿Cómo reabrir la esperanza en el continente esperanza? ¿Estará la erudición histórica reñida con estos objetivos?

A 500 años nos encontramos en una situación especial. No podemos eludir la articulación entre los menesteres propios del historiador, del filósofo, del político, del futurólogo. O pensamos en términos de lo que queremos y podemos ser o nos quedamos sin rumbo fijo. Claro que el tema del poder o no poder es un tema que puede bloquear todo avance hacia adelante. Este tema ingresa en los tópicos de la prudencia, de lo que se debe conservar, lo utópico, lo quimérico y desaparece así la fuerza intempestiva de lo alternativo que pugna por brotar.

Estas consideraciones implican, de algún modo, una modificación del eje, del gozne a partir del cual tratamos con la (nuestra) historia-realidad ¿Constituye éste un problema de actitud? ¿Es, más bien, una cuestión de voluntarismo? Un cambio del eje de consideración de nuestra historia —la cual, por cierto, no puede ser modificada a voluntad— depende de nuestra posición actual y del “uso” a que se quiere someter a la historia. En este sentido, una consideración retros-

pectiva de la misma historia podría permitir, sin extrapolar, una consideración hermenéutica más adecuada a las necesidades presentes. En historia nada cambia y, al mismo tiempo, siempre cambia todo, porque todo depende de la interpretación, en la medida en que el acceso al proceso histórico no es inmediato, sino permanentemente mediado por la historiografía. Esta consideración implica, a un tiempo, la aceptación de la dimensión axiológica del quehacer histórico. El historiador no trata con hechos puntuales sino con acontecimientos que suponen procesos históricos de duración variable. El sentido de estos acontecimientos viene dado por el sentido posterior acumulado en esos acontecimientos. Por eso, la hermenéutica contemporánea habla de una “reserva de sentido” en los acontecimientos que adquiere un carácter paradigmático. Esa “reserva” sólo se puede decodificar *a posteriori* cuando nuevos acontecimientos revelan sentidos no advertidos en los acontecimientos fundantes u originarios.

Todo esto exige un esfuerzo de reinterpretación de nuestro pasado de pensamiento, porque según el modo en que hemos aprehendido la historia-realidad así ha sido el actuar consecuente o, peor todavía, según el pensamiento hemos encorsetado a la historia-realidad. Se trataría, en suma, de atrevernos a empuñar la historia para poder empuñar la realidad.

La historia ha sido frecuentemente “usada” o, mejor dicho, manipulada para mostrar que América, en especial la Nuestra, no había tenido historia. Aparecimos incorporados a los pueblos sin historia. En este esfuerzo de geografización de la América nuestra el hombre americano quedaba reducido a pura naturaleza y sin posibilidades de defender historia y cultura y, mucho menos de reclamarlas como propias o de manifestar su derecho a disponer acerca de las mismas. Reducido a pura naturaleza, el hombre americano aparece como objeto pasible de ser dominado, utilizado, explotado. La reducción de América a pura naturaleza comienza con la preparación del “descubrimiento” en la mente misma de Colón. Sin embargo, cuaja magníficamente en el nacimiento del género utópico, en el renacimiento europeo. Para este género, América constituirá el *topos* para la realización de los sueños diurnos de los europeos. Pero, de ninguna manera se planteará la posibilidad de que esta América pueda poner en obra sus propios sueños, porque, por principio, carecería de ellos. Los pueblos sin historia quedarán reducidos a una mera afloración futura sobre la cual nada se puede afirmar.

Hoy se discute cómo entender el inicio de estos 500 años: ¿descubrimiento unilateral, invento, encuentro, conquista, exterminio, tropézón, descubrimiento mutuo, genocidio, invasión? Quizá lo que hoy se abre como tarea futura es la construcción del sentido de nuestra propia historia-realidad y con él la construcción de un futuro que sea efec-

tivamente alternativo y que recoja todos los anhelos pendientes de justicia, solidaridad, fraternidad, convivencia, respeto al entorno ecológico, etcétera, que se han ido acumulando a lo largo de 500 años de resistencia a la explotación.

Este volumen de ensayos sobre utopía es el tercero de una serie, cuyo final no alcanzo todavía a atisbar. El proyecto inicial, esbozado hace más de veinte años, se ha ido remodelando en diversas ocasiones y se seguirá modificando en el futuro. Quizá sólo puedo prometer a mis lectores que seguiré ocupándome —¿obsesivamente?— de un tema que tanto me apasiona con sus aristas múltiples, sus matices difíciles de perfilar y sus indudables proyecciones socio políticas y culturales.

Aquí reitero, con trabajos elaborados en muy diversas ocasiones académicas, mi intento de explorar la utopía desde diferentes perspectivas. Probablemente, esa apertura de líneas de investigación a ser prolongadas, constituya mi modesto aporte para otros estudiosos y apasionados del tema.

Tepepan, D.F., 20 de septiembre de 1990

PRIMERA PARTE
DE UTOPIÍA EN AMÉRICA

I. AMÉRICA, UN CONTINENTE POR DESCUBRIR *

Mi modesta pretensión, en las líneas que siguen, es explicitar de un modo sugerente algunos de los enfoques adoptados por fuertes núcleos de latinoamericanistas latinoamericanos ante esta conmemoración. Para nosotros adquiere este V Centenario una gran relevancia porque, a propósito de la revisión histórica integral que el acontecimiento y sus consecuencias reclaman, se nos brinda la oportunidad de efectuar un redescubrimiento de nuestro Nuevo Mundo. Una densa capa de mitos, símbolos, creencias y prejuicios se ha sedimentado con el transcurso del tiempo, sobre nuestra realidad —y en gran medida la constituyen al metamorfosearla. La historiografía está llamada no solamente a disolver esa costra, sino a examinarla analíticamente con todo cuidado, para saber cómo y por qué se formó, a qué intereses ha servido y, lo que es decisivo para nuestro presente y destino histórico, para determinar con toda precisión a qué intereses pretende servir. ¿Propiciamos con esto una ideologización de la labor historiográfica? Muy por el contrario, aspiramos a la apertura y desarrollo de un amplio debate. Necesitamos interlocutores para no perdernos en nuestro propio imaginario colectivo. Pero, no queremos, y creemos que no debemos, renunciar *a priori* a ese imaginario sin haberlo examinado cuidadosamente y, ¿por qué no decirlo?, sin haberlo gozado hasta la saciedad. . .

Procuró a continuación un ensayar el ensayo controlado racionalmente, una suerte de programa *in nuce*, con el fin de acceder a otro nivel de autoconciencia de nuestras propias posiciones.

El V Centenario del quizá impropriamente denominado “Descubrimiento” de América ha estimulado múltiples reflexiones sobre el sentido que, de modo pertinente, habría que atribuir a ese acontecimiento y seguirá dando lugar a renovadas investigaciones sobre lo que han significado estos quinientos años en la historia mundial. Sin embargo, esta investigación y estas reflexiones se originan en el presente

* Agradezco al presidente de CEISAL, el prof. Hanns-Albert Steger, su invitación a participar en la discusión de los preparativos para conmemorar el V Centenario de un acontecimiento que conmovió y modificó al mundo conocido.

de nuestro mundo y de nuestra América y es este presente el que condiciona los interrogantes con los que nos aventuramos en el pasado, en ese proceloso océano de lo sido y que no por serlo es inmodificable; más bien, es la apertura permanente al juego de las interpretaciones y de las reinterpretaciones. Con todo, mucho más todavía nos preocupa el futuro si es que no queremos convertirnos definitivamente en hombres y pueblos sin alternativas. ¿Seguiremos despreocupadamente confiando en que nuestro futuro sea decidido por otros, en otras latitudes, para beneficiar otros intereses que nunca los nuestros?

Quizás lo único parcialmente inmodificable sea el presente, pero el pasado lo es permanentemente en su interpretación y el futuro está abierto para su construcción.

Cuando esta masa continental, que luego se denominó América, se interpuso en el camino de aquellos que iban buscando nuevas rutas para otra parte, la historia se hizo mundial, la geografía se reveló como integralmente terráquea y nunca más la vida del hombre sobre la tierra pudo ser igual. Creencias arraigadas, convicciones incommovibles, concepciones dogmatizadas entraron en un proceso irreversible de demolición. A pesar de esa tremenda tensión destructiva el proceso fue largo e, incluso, afirmar que “fue” es probablemente un exceso. La fuerza de supervivencia de estas deformaciones mentales desfiguraron la nueva realidad aparecida hasta volverla irreconocible, inclusive, a los ojos de los aquí habidos. Todo fue geografizado, todo reducido a naturaleza y, por tanto, a útil instrumentalizable, manipulable, explotable hasta la inanición. Largas y sesudas tuvieron que ser las deliberaciones, agitadas las polémicas para que finalmente, a regañadientes y condenada a permanecer letra muerta, se diera la sentencia: Los naturales eran pasibles de ser reconocidos como algo así . . . , como parcialmente . . . humanos. Las secuelas de esta actitud forman un sustrato muy duro y consolidado hasta hoy. Todavía se pone en duda, en no pocos centros de poder, hasta qué punto somos capaces de autogobernarnos, de pensar por nosotros mismos, de decidir nuestro destino.

Esta América, que entra a la historia mundial como un hijo inesperado, no querido y sorprendente, es rápidamente convertida en algo extraordinario, el mundo de lo asombroso, la encarnación de un sueño, el lugar —vacío por cierto y en plena disponibilidad— donde realizar todo aquello que en el mundo conocido y, especialmente, en el imaginario colectivo de los habitantes de aquel mundo estaba pendiente. De generación en generación los anhelos combinados de justicia social y de revanchismo oportunista se habían ido transmitiendo como en carrera de relevos, sin que el espacio institucional europeo brindara acogida propicia para estos mundos soñados. Este continente se interpone en las rutas buscadas y es convertido, es recreado como el *topos* que permitirá finalmente la instauración de la utopía europea. ¿Cuán-

do llegará el tiempo propicio para que nuestro espacio sea el *topos* de nuestra propia utopía? El derecho a imaginar y a construir nuestro futuro debe ser reclamado irrenunciablemente por nosotros.

¿No es falta de realismo pretender propiciar una reflexión sobre el futuro en momentos en que la mayor parte de la población latinoamericana carece de presente? ¿En momentos en que una deuda monumental e impagable, que nadie sabe para qué se usó, nos agobia a nosotros y a nuestros descendientes? Crisis es hoy la palabra de orden. Sin embargo, crisis ha habido permanentemente en la historia mundial y en la historia de nuestro continente. Sólo aquellos que han sido capaces de avizorar por encima del desorden en que se debatían, pudieron incidir en las líneas tendenciales por las que el futuro se anunciaba. ¿Renunciaremos nosotros a atisbar las vías por donde se realicen nuestros más caros anhelos?

El futuro no es todavía y por ello, justamente, debemos rechazar enfáticamente que siga siendo el botadero para toda aquella basura (incluidos los desechos radioactivos) que la humanidad produce aun a su pesar. Es razonable pensar que el futuro es configurable. Felizmente, no todo es planificable. Pero, para actuar eficazmente en la construcción del futuro a que tenemos derecho es indispensable romper primero con todos aquellos resabios míticos que adjudican a la visión del paraíso un sabor prohibido, un tufillo pecaminoso. No se cae en interdicción por avanzar en lo no sido.

Por el contrario, internarse en lo que todavía no es y construir allí lo necesario para satisfacer nuestras necesidades —desde las más burdas hasta las más sublimes— es lo más propiamente humano. El hombre puede modificar su entorno y el entorno se abre también hacia adelante. Reclamar —en estos tiempos de cólera apocalíptica— el derecho a construir nuestro mundo, nuestra América de después del año 2000 es algo más que un programa generacional: es la afirmación de nuestra humanidad plena y con mayúscula. Es librarnos, mediante el ejercicio que expande nuestra humanidad, que historiza nuestro entorno, del complejo atribuido de *homúnculos*.

No queremos ser más *topos* para utopías ajenas o para los desechos de utopías ajenas, delirios de grandeza de los sedicentes “patios traseros”. Se trata de ponernos en camino para realizar la utopía solidaria soñada desde todos los tiempos por una parte de nuestra población: la mayoritaria, la marginada, la desamparada, la que siempre ha constituido la “carne de cañón” y la que ha pagado con su sangre la realización de utopías ajenas. Más que nunca se hace necesario bucear en el imaginario social latinoamericano, para detectar en él sus constituyentes clasistas. Un tema sobre el cual sabemos muy poco. En esa investigación podríamos detectar aquellos núcleos de resistencia cultural que se levantan como barreras ante los embates dominadores, que

pugnan por uniformizar y unidimensionalizar nuestras culturas. Porque no todas las clases ni sectores de clases sueñan con “nuestra América”. ¿Quiénes y cómo, objetiva y subjetivamente pueden enfrentar la invasión cultural —vía *mass media*— que nos desarraiga y despedaza nuestra identificación como propios y partícipes de un proyecto y de un destino común? Es duro, pero hay quienes están desde el vamos fuera de ese proyecto solidario. Justamente porque se benefician obstaculizándolo y son sus enemigos más encarnizados. Identificarlos y proteger al proceso de liberación de su acción, neutralizarlos, es reforzar las posibilidades de la creación cultural más plena y participativa. En ese crisol cultural, racial y policlasista en que se ha convertido nuestra América es necesario detectar las tonalidades que aporta cada segmento, para tener una mejor comprensión de la totalidad.

“Nuestra América” es por sí misma una expresión utópica. Nos habla de una América que todavía no es nuestra, que deseamos poseer plenamente y que, paradójicamente, nos identifica. Porque todavía no es, anuncia lo que debe ser. Constituye todo un programa, todo un proyecto en ciernes por desarrollar. Es un valladar contra la reformista política de emparches.

Naturalmente, pensar el futuro presupone renegar de las ingenuas extrapolaciones, aunque puede ser un ejercicio a veces fecundo el de imaginar ucrónicamente. Se trata de imaginar en grande. Tan en grande como inmensos son los problemas. Se trata de impedirnos una permanente política de remiendos. Se trata de que el futuro no siga siendo una tentación. . .

Pensar y actuar sólo en función de los descendientes conduce al sacrificio indiscriminado; pensar y actuar sólo en función de nosotros mismos conduce al consumismo indiscriminado. En ambos casos la carencia de verdadero placer es total, tanto por lo que se hace como por lo que se lega. No se escapa al reino de la frustración. De él sólo se sale mediante el reforzamiento de la voluntad de futuro.

Para ir avanzando en la conformación del proyecto “nuestra América” se requiere que reflexionemos en común sobre las características del mismo. Hay que recuperar tradiciones históricas que han ido acumulando elementos valiosos para este intento. Desde la idea de América, pasando por la confederación bolivariana, los sueños de Sandino, las rebeliones indígenas, los esfuerzos de cohesión e integración elaborados a diferentes niveles. La unidad forzada bajo la dominación debe cambiar de signo y enriquecerse como ariete para destruir esa dominación. A partir de esa nueva unidad, renovada y recreada desde abajo, desde las bases, se podrá elaborar los lineamientos de una unidad liberada, de una nuestra América efectiva y cabalmente nuestra para la humanidad y la historia mundial. Este es el imposterable quehacer al que nos confronta, en mi criterio, el año 2000. Más

que un redescubrimiento o verdadero descubrimiento, una creación y recreación de nuestra América.

Hay razones prácticas y éticas, de mucho peso unas y otras, para aceptar que sobrevivimos en un planeta finito, errante y con recursos no ilimitados. El tema de la convivencia, su práctica y su hábito, constituye garantía de supervivencia y plenitud del individuo y de la especie.

La conmemoración del V Centenario podría constituirse entonces en una ocasión privilegiada para reflexionar no sólo en lo que somos o nos hicieron ser, sino en lo que deseamos y debemos ser.

A partir de estos supuestos tenemos la convicción de que es posible el trabajo común, no a pesar de las diferencias de enfoque sino, justamente, a partir de su explicitación y análisis. No quiero terminar sin proponer algunas sugerencias para tareas comunes:

—¿Por qué no enlazar la necesaria referencia utópica americana al tema del fin de la modernidad y de la utopía que hoy se debate en Europa? ¿Por qué no repensar la categoría utópica para ver si ella sólo puede ser producto y estímulo de autoritarismo, burocracia, totalitarismo, manipulaciones, etcétera, o si a partir de ella, con el ejercicio del utopizar, que parecería inherente a la especie y a la racionalidad humanas, es posible avanzar en el diálogo intercultural de Europa con América Latina? La fuerza de movilización de la utopía podría quizá volver, regresar de América a Europa, para producir un avance significativo en el proceso de humanización que todos reclamamos. El derecho a nuestra utopía se traduce para nosotros en el derecho a que Europa tenga también la ocasión de realizar su utopía de unidad, solidaridad, superación de estrechos nacionalismos, salvación de su cultura, preservación de su entorno mutilado, insobornable acceso a la autodeterminación de sus pueblos, seguridad que sólo puede brindar la confianza y el diálogo. Nosotros sabemos, por experiencias padecidas en propia carne, que paz es solamente el otro nombre de la justicia. ¿No vale esto también para Europa?

—¿Por qué no estudiar más acabadamente la presencia de América en Europa? Desde hace 500 años nos venimos acompañando para bien o para mal. Nosotros, los latinoamericanos, nos reencontramos aquí, en Europa, a cada paso. Hay presencia nuestra en la música, en las comidas, en las modas, en los cuerpos, en el mestizaje europeo. Hay una impostación de América en Europa, Europa ha tomado y sigue tomando decisiones también en función de América. Por su parte, la América del norte USA a Europa, como todos lo sabemos y eso debe y puede ser estudiado como parte del contacto conflictivo, siempre conflictivo, entre el viejo y el nuevo mundo. La juventud, la presunta inmadurez de América no puede seguir siendo mistificada. Contamos con 500 años de historia compartida, de una cultura asimilada por imposición inicial. Pero, siempre ha sido esa la “astucia” del

conquistado, la nueva cultura es aprehendida, se intenta manejarla mejor incluso que sus portadores, para convertir a la larga la derrota en victoria.

—¿Cómo pensar el proceso americano en una dimensión cósmica? El acceso a la novedad alterativa ha constituido siempre una dificultad para los grupos humanos. Se confía siempre en lo cercano y habitual. Muy poco en lo diverso y desconocido. El pavor a lo desconocido reconoce raíces muy profundas y la tendencia a eliminarlo está sumamente arraigada en ignotas profundidades inconscientes. La visión de los vencidos —naturalmente los hasta hoy vencidos, porque malsobreviven en condiciones inimaginables— podría ayudar a revisar nuestras conceptualizaciones de lo sido. Quizá nuevos paradigmas podrían enriquecer lo ya sabido y requetesabido. ¿No será esta una ocasión inmejorable para intentar la reconstrucción de la historia de los vencidos y desde ella criticar profunda y profusamente la historia de los vencedores? Es una difícilísima tarea de ribetes arqueológicos, porque de muchos acontecimientos no quedan testimonios gráficos, sólo algunas fragmentarias huellas. En otros casos apenas resta el recurso a la historia oral. ¿Es esta una labor de lesa academicismo o más bien causa angustia pensar en una posible —aunque sumamente dificultosa— reversión de la situación, dado que quizá hemos cruzado ya el umbral de la dominación . . . ? En suma, se trata de una invitación para pensar juntos el fenómeno multiforme de la dominación y para colaborar en la búsqueda de nuevas alternativas viables de humanización, mediante el respeto a lo alterativo.

Si sensibilizáramos a los niveles políticos de decisión sobre algunos de estos transfondos y horizontes que se hallan en juego, las relaciones políticas entre Europa y América Latina podrían adquirir rasgos diversos. Quizá si Europa lograra concientizar la América que lleva dentro, si pudiera reconocer en su misma historia la presencia constante americana en los últimos quinientos años, podría convertirse en el gran interlocutor motivante y creativo que anhelamos y necesitamos. También nosotros debemos cambiar, porque gran parte de nuestra labor mental enajenante ha sido estudiar la Europa que tenemos dentro y añorar la que estaba afuera. En el cambio mutuo de actitudes —y sus consecuentes paradigmas ‘científicos’ y tecnológicos— yace el puente virtual de la comprensión y de los intercambios fecundos.

II. UTOPIA Y AMÉRICA LATINA *

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

* Conferencia leída en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, el jueves 30 de junio de 1988 como parte del Ciclo de Conferencias “500 años de Historia, Sentido y Proyección”, organizado por la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

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

² Para algunos de los sentidos explorados de estos términos y la polémica todavía abierta sobre el tema amplio a que los términos aluden, cfr. *Cuadernos Americanos*, nueva época, núm. 2, vol. 2, UNAM, México, marzo-abril de 1987, p. 185 y ss; Enrique Dussel, “Del descubrimiento al descubrimiento histórico”, en: *Concordia*, núm. 10, Aachen, 1986, p. 106-109; Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, CCYDEL, UNAM, México, 1987, 198 p.; y los artículos recientes de Silvio Zavala y Leopoldo Zea en *Novedades y Excelsior*.

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 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 genética. 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 excrecencias inocultables (¡el humo y la ce-

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

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 p.

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

⁷ “El cacique jíbaro 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.)

niza 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 recordar 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 incontrolable 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 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 antropófago del futuro y también —como bien lo viera en su momento Oswald de An-

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, p. 93-114; Isaac J. Pardo, *Fuegos bajo el agua; la invención de utopía*, Fundación La Casa de Bello, Caracas, 1983, 802 p.

drade— de productos culturales y de sujetos culturales otros, ajenos.⁹ Vivir es vivir 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 anticipadamente lo que todavía no es pero se desea y vislumbra? Lo que se vislumbra, aunque todavía no alumbre, es la 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 a sus más caros anhelos. La utopía tuvo, tiene, siempre tendrá un *topos*. A partir de él se estriba y se dan 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, al 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 estar 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 metamorfoseados beatíficamente en utopianos (¿variante o antecedente del buen salvaje?) por la ingenua ironía del santo canciller de Inglaterra. La utopía como género podrá surgir en el Renacimiento europeo a partir de la difusión y relecturas del acontecimiento americano. Pero este papel, indudablemente valioso, de constituir el *topos* que haría factible la realización de utopías

⁹ Oswald de Andrade, “Do Pau Brasil à antropofagia e às Utopias”, en: *Obras completas*, 2ª ed., vol. VI, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

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, p. 53-79; y Ezequiel Martínez Estrada, “El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba”, en: *Cuadernos Americanos*, año XXII, vol. 127, núm. 2, México, marzo-abril de 1963, p. 89-122.

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.

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 infencioso 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 señala-

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

do 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 no-pensamiento? 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 veinte. 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 sedicente *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 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 si de verdad crítico no está efectuado y además se desprecia, lo único que queda es afirmar la necesidad de evitar la imitación estéril para propi-

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

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?" , año XVII, núm. 52, Buenos Aires, septiembre de 1987.

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

ciar tesis que surjan de las entrañas de nuestra cultura, por compleja que aparezca su hibridez. Nuestro *bovarismo*, en variante malinchista, lamentablemente se ha impuesto a 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 sueños 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 forma lisa y llana. Este uso negativo de los modelos ha sido siempre denunciado fuertemente por Leopoldo Zea.²⁰ Los mo-

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., Editorial Grijalbo, México, 1987, 271 p.

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

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 Editorial, México, 1976, 358 p.

delos se convierten así, más que en un estímulo para la creatividad propia, en un obstáculo para la imaginación, impidiendo 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 nos 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 transplantar 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 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 anfictionico 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

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

²² La importancia de la cotidianidad para una filosofía latinoamericana es recalcada 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 formulaciones de una utopía para sí”, en: *Revista de Historia de las Ideas*, segunda época, núm. 3, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1982, p. 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.

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 hiperrrealismo 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 captar la lógica del maldecir se capta la lógica del bien decir, de la neolengua del colonizado que rompe sus cadenas. Esta lengua no tiene la pureza de las 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 le ha arrebatado también, se le 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 do-

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

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., Editorial Diógenes, México, 1974; Arturo Roig, *Teoría y crítica... op. cit.*; Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.

minación 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 cristiana de hacerla. No era oportuno, 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 al-

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 cuarenta.

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

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

güen 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 les puede hacer fáciles?” “No hay que ser primitivo, conviene mimetizarse.” Contra estos clichés 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 latinoamericanista 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 menta un discurso magistral monológico o monocrorde, que no admita la pluralidad de voces.³⁰ Polisémica es la sustancia de la que se compone el imaginario 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 frí-

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

volas. 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 imitación. 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 bisagra 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 haberlos entretenido al escribir de casi nada, alu-

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, p. 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, p. 217-244.

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

diendo a lo que todavía no es. Aunque quizá merezca la comprensión de ustedes 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*, Biblioteca Ayacucho, vol. 37, Caracas, 1978.

III. HENRÍQUEZ UREÑA Y SU CONCEPCIÓN UTÓPICA DE NUESTRA AMÉRICA

¿Cómo comenzar mejor estas líneas —que pretenden constituirse en modesto y emocionado homenaje al maestro dominicano de nuestra América— sino con la práctica de una actitud intelectual, incómoda pero fecunda, sostenida contra viento y marea por Pedro Henríquez Ureña: el reconocimiento de la tradición o de aquellas líneas de ésta en que el propio discurso se inscribe? En ese sentido, debería comenzar por ser éste un homenaje al trabajo de edición antológica de la obra de Henríquez Ureña que, bajo el título de *La utopía de América*, ha sido realizado para la Biblioteca Ayacucho por Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot.

Especialmente éste último, traza en el prólogo al volumen una breve pero sugestiva propuesta de reinterpretación de la labor de Henríquez Ureña. En lo que sigue trato de prolongarla desde dentro, comentando algunas líneas que más me interesan. A estar por esta reinterpretación, la noción de utopía adquiere en el pensamiento de Henríquez Ureña el carácter de una categoría antropológica e histórica, rebasando la peyorativa consideración cotidiana de la utopía como ilusión o quimera. En los breves pero jugosos ensayos de 1925: “La utopía de América” y “Patria de la justicia” desarrolló Henríquez Ureña su concepción utópica. Es interesante anotar que estos dos breves textos tienen que ver con la actividad de promoción cultural desarrollada por el autor en La Plata, Argentina. Su labor de defensa de la utopía es labor de exiliado o de quien se vive como exiliado. Utopizar y vivencia del exilio son dos experiencias ligadas. Exilio...: ¡curioso estar plenamente en el mundo, pero no ser de este mundo! Vivir o sobrevivir cotidianamente aquí, pero no poder romper con los lazos que atan allá. Imposibilidad de vivir en su tierra por razones políticas y radicación en la tierra del futuro, la de la justicia social realizada en el futuro. Destierro, sí; pero como ampliación de la propia tierra. Una *magna patria* que todavía no es, pero que ya comienza a ser el hogar de aquellos que como Henríquez Ureña trabajan por nuestra América.

Ahora, no nos hagamos ilusiones: no es ilusión la utopía, sino el creer que los ideales se realizan sin esfuerzo y sin sacrificio. Hay que trabajar.

Una patria que *es/será* una hija, porque *debe ser*. Experiencia del exilio, experiencia de larga data entre nosotros, experiencia que se reitera día a día mientras la utopía no se realiza . . . , experiencia que sufre también a su modo Pedro Henríquez Ureña. Con palabras descarnadas y autocríticas uno de sus discípulos, Ernesto Sábato, ha marcado a fuego la porción argentina de esa experiencia:

Maravilloso hombre, que fue tratado tan mal en este país como si hubiera sido argentino . . .

Experiencia valiosa la del exilio, porque es la posibilidad de sentir en carne propia las dificultades del intercambio cultural y de la interacción social y, a pesar de esos obstáculos, intentar la comunicación, indispensable para sobrevivir. ¿Experiencia de comunicación de lo incommunicable? La fe en que lo diverso puede ser apreciado por una conciencia dispuesta, es quizá lo único que puede mantener en vilo al sujeto sometido a la experiencia. Además, la capacidad —cultivada casi como un hábito de captar y valorar lo propio y lo ajeno, no en cuanto tales, sino en cuanto aportes a la humanización y socialización de individuos y grupos sociales— es justamente lo que constituye la actividad intelectual, cultural, de promoción y difusión de la cultura (entendida como *las culturas*).

Hay algo más y de suma importancia que señala también Rafael Gutiérrez Girardot en su prólogo. La idea de utopía es un supuesto fundamental de la concepción historiográfico-literaria de Pedro Henríquez Ureña. Sí, porque para el dominicano nuestra ubicación participante en el mundo requiere de una obra de reconstrucción de nuestro pasado, de reconstrucción de nuestra historiografía, en su caso literaria. Labor no de élites, sino de pueblos.

Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Mira al pasado, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías.

Historia y utopía son así dos despeñaderos de un mismo continuo. No se puede hacer historia, en su doble sentido de proceso y de historiografía, sin atender a la utopía. Si se concibe lo sido como plenitud, se pretende paralizar el movimiento histórico, se hace historia justificación, historia ideológica en sentido peyorativo, se practica la reacción. Si se concibe la historia como totalidad y proceso en “busca de nuestra expresión”, se la concibe abierta, todavía no realizada, no acabada, pasible de admitir la novedad. La plenitud es un logro a alcanzar, no un sido cristalizado que se debe reiterar. La novedad no

sólo es probable o posible, sino indispensable. La imaginación no es una función demeritada, sino ingrediente constante de la racionalidad. El esfuerzo por realizar los sueños soñados despiertos no es agitar delirante sin sentido, sino procurar construir el futuro. El futuro aparece como factible y el movimiento de pasado a presente y de éstos a futuro es concebible como verdadero movimiento y no como gasta-da repetición de lo mismo. Sin embargo, la realización de lo nuevo no es supresión de la tradición. Hay tradiciones afortunadas que es dable continuar. Lo novedoso es la consolidación y decantación de múltiples esfuerzos diversos (¿multánimes diría Henríquez Ureña?) que se van acumulando. Son sueños y pesares, son deseos y obras, son padecimientos y resistencias que se van sumando. La realización de la utopía es la concreción de *lo pendiente*, de lo debido, de lo a sí debido de las multitudes, mayorías, oprimidos, de las clases subalternas y siempre reiteradamente subalternizadas en la historia de la humanidad. Son los sueños de justicia social, igualdad, libertad, satisfacción de necesidades humanas de las mayorías, acumulados y pendientes.

En este sentido conviene retener un párrafo de Gutiérrez Girardot para, meditando sobre él, prolongarlo.

A diferencia de Gervinus, de De Sanctis, de Menéndez y Pelayo, por sólo citar a los más grandes representantes de la historiografía literaria moderna, Henríquez Ureña no consideró la historia literaria como índice de la madurez de un proceso puramente político, la Nación, sino como impulso de la realización de un anhelo social, la Utopía, es decir, la “patria de la justicia”.

Hoy está muy presente, en la discusión de los científicos políticos y sociales, la relación entre lo político y lo social. Incluso se ha llegado a afirmar que cualquier énfasis de lo social con olvido de lo político, conduce inexorablemente al totalitarismo. ¿Es esto así? ¿Es posible acaso pensar dentro de los marcos tan estrechos de estos esquematis-mos? Cuando Pedro Henríquez Ureña se reclama de la utopía y de lo social, de la justicia social, ¿está renegando de lo político? Conviene repensar aquí, tanto la noción de utopía que maneja el dominicano, cuanto el ejercicio utópico que efectúa. Es característico del ejercicio utópico, del utopizar, el renegar de una realidad vigente y el anhelar una realidad deseable. Por eso la frase definitoria de Vasconcelos: pesimistas de la realidad, optimistas del ideal. Esta actitud caracteriza el ejercicio de la utopía. Por su parte, expresamente reconoce Henríquez Ureña la función de la utopía: trascendente, permítaseme, en la misma inmanencia histórica. Y lo hace remitiendo el origen de la utopía a Grecia. Recordemos un fragmento de aliento hegeliano (del Hegel de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*):

El antiguo Oriente se había conformado con la estabilidad de la organización social: la justicia se sacrificaba al orden, el progreso a la tranquilidad. Cuando alimentaron esperanzas de perfección —la victoria de Ahura Mazda entre los persas o la venida del Mesías para los hebreos— las situaron fuera del alcance del esfuerzo humano: su realización sería obra de leyes o de voluntades más altas. Grecia cree en el perfeccionamiento de la vida humana *por medio del esfuerzo humano*.*

En este contexto sólo cabe pensar que Henríquez Ureña rechazando la política de un nacionalismo estrecho, se abrió a la consideración de un nacionalismo de “júcaras y poemas” en la construcción de la *magna patria* —nuestra América, la de Bolívar y Martí— y reclamaba, a partir de la justicia social, una nueva política, un ejercicio de la política que respondiera a los sueños de liberación social. No hay, por tanto, tal exclusión entre lo político y lo social hipostasiados, sino entre un ejercicio político destinado a mantener la injusticia social, una crítica a esa situación desde el reconocimiento de la injusticia social vigente con la afirmación de la necesidad de la justicia y un nuevo ejercicio de la política en función de esa anhelada justicia social. Aquí habría que subrayar que, si se olvida la situación social en beneficio de una supuesta participación política, se va de camino a la consolidación del fascismo. ¿Y qué duda cabe de que esta última sí es una experiencia terriblemente actual y dolorosamente vigente en nuestra América? El pregón desvariado de Leopoldo Lugones se ha cumplido con creces, pero no acabadamente. La resistencia estuvo presente siempre y se mantiene como fuerza de esperanza y lucha revolucionaria en toda nuestra América, especialmente en la Central.

Hay otros dos puntos del prólogo de Gutiérrez Girardot que conviene recuperar. La conexión de la propuesta de Henríquez Ureña con la de Ernst Bloch y, en el contexto de esa conexión, la afirmación de que la “normalidad” filosófica comprobada y propiciada por Francisco Romero es una “incongruencia”. Afirmación de Gutiérrez Girardot que es la constatación de una combinación. La de una pretensión de rigor y racionalidad filosóficas con la asimilación y el desarrollo de los irracionalismos en boga. Situación ambigua de las clases medias en las décadas de los cuarenta y los cincuenta entre nosotros.

¿Cuál es la concepción de América Latina reconocible en el pensamiento de Henríquez Ureña? Para él, América Latina *es en proceso*. No se puede hablar de América Latina como de un ser acabado, redondeado, fijo, inmutable, completo y absoluto, sino como de un *ser histórico*. Por tanto, inacabado, impreciso, complejo, dotado de motilidad y capacidad de autotransformación y cambio. Todo el esfuerzo

* Subrayado del autor.

historiográfico crítico realizado en literatura por Henríquez Ureña podría resumirse en el esfuerzo de historización de las categorías en uso. Esta preocupación por la historización de las categorías también afecta a la categoría de utopía y a la conceptualización utópica de América. Nuestra América no puede ser concebida por Pedro Henríquez Ureña como un no ser siempre todavía. La visión del *topos* de América de Henríquez Ureña no es la del *topos* de la utopía europea. Es la de la justificación histórico social de esta América como tierra e historia donde y por la cual se realizan la justicia y la libertad, sea quién sea el sujeto individual y la geografía en que se las haya soñado.

Nuestra América se justificará ante la humanidad del futuro cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de la naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple “la emancipación del brazo y de la inteligencia”.

No hay una deshistorización geográfica de América en su pensamiento. Por el contrario hay un llamado a una política de unidad, la de Bolívar, Martí, Sandino y tantos otros en un reconocimiento del proceso histórico efectivo.

Considerar a la tradición como algo dado que nos determina casi como un destino impuesto y al cual, además, hay que respetar ritualizadamente, es un tema típico del pensamiento conservador. Reconocer diversas tradiciones, poder elegir entre ellas y combinarlas entre sí, concebirlas activamente como lo que se construye y se va eligiendo, en un proceso de sucesivas intervenciones y selecciones, es la actitud histórica típica del pensamiento utópico. Por eso, volver a la reflexión sobre vida y obra de nuestros maestros es un modo de ejercitar el pensamiento utópico. Pedro Henríquez Ureña fue uno de esos maestros señalados. Repensar su obra, prolongarla, reconocer las tradiciones en que se genera y aquellas en que queremos recuperarlo, todas estas labores pasan por la aceptación de un principio que está íntimamente ligado a su concepción utópica de la América nuestra y que él expresara en concisas palabras:

El ideal de justicia está antes que el ideal de cultura.

IV. CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA* (ESBOZO PROGRAMÁTICO)

1. *Otros se han ocupado ya del tema*

Es imposible destacar aquí toda la bibliografía dedicada actualmente a examinar las relaciones entre razón y utopía. Casi toda la literatura sobre la utopía aborda este tópico, más o menos explícitamente. Sin embargo, quizá sea la obra de Ernst Bloch en este sentido uno de los esfuerzos más acuciosos por relacionar razón y utopía o, para decirlo de un modo más sugerente, por utopizar la razón misma. Este esfuerzo, continuado en la obra general de Bloch, se hace sobre todo preocupación central en su trabajo sobre Hegel, publicado inicialmente en México, durante su exilio.

Otro caso significativo es el de Herbert Marcuse, quien en su conocida tesis del fin de la utopía, estima que están ya suficientemente cumplidas las condiciones para la realización de la utopía; las condiciones técnicas, tecnológicas aunque quizá no las subjetivas, las que tienen que ver con las necesidades humanas. Es interesante anotar que, para Marcuse, la razón interviene cuando ya no necesitamos de la utopía como tal. Razón y utopía se distinguen claramente en su obra.¹

Más recientemente Franz Hinkelammert ha retomado explícitamente la idea de la necesidad de elaborar una crítica a la razón utópica. En su libro, del mismo título, expone un intento por realizar una lectura crítica del *modus operandi* de la racionalidad científica que remite a Kant, pero mucho más expresamente a Sir Karl Popper. A partir de su interpretación de la obra de este último, Hinkelammert propone una interpretación trascendental de la racionalidad. He considerado su propuesta en otro lugar con más detalle.²

No es mi intención brindar aquí un panorama exhaustivo sobre

* Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, Guadalajara, 7-9 de noviembre de 1985.

¹ Herbert Marcuse, *El fin de la utopía*, 8ª ed., México, Siglo XXI editores, 1973.

² Cfr. mi artículo: "¿Crítica a la razón utópica?", en: *Revista Mexicana de*

posiciones y autores. Tampoco quiero realizar un discurso historiográfico, aunque éste sea indudablemente necesario para lograr una investigación acabada sobre estas cuestiones. Más modestamente, quiero avanzar exponiendo mi propuesta de algunas líneas de investigación sobre tan apasionante y decisivo tema para la filosofía política, un esbozo en suma a precisar en la labor futura.

2. *Utopía y razón, razón utópica o ¿utopicidad de la razón?*

En principio se presentan diversas vías para explorar. Una alternativa, quizá la más socorrida, sea averiguar en forma externa las relaciones entre razón y utopía. Se tiende a relacionar o identificar lo utópico con lo irracional sugestivo, imaginativo u onírico. A partir de ahí las relaciones con la razón son de exterioridad. Donde y cuando la razón avanza, se repliega la utopía cediendo el campo.

Otra vía ha sido la de asimilar o acercar la utopía a la hipótesis científica. Así como en ciencias naturales se formulan hipótesis sujetas a posterior comprobación, así en las ciencias sociales se formularían utopías sujetas también —*mutatis mutandi*— a posterior comprobación. En el seno de las teorías y las prácticas científicas surgen y se desarrollan las hipótesis. En el seno de las teorías y las prácticas sociales e históricas surgen y se desarrollan las utopías. Esta comparación —que tuvo por cierto entre nosotros a José Ingenieros como uno de sus sostenedores—, comporta dimensiones de fecundidad, pero no alcanza a satisfacer muchos interrogantes sobre nuestro tema.

Una tercera vía es la de explorar las relaciones entre lo utópico y el discurso político. O, para decirlo de modo más preciso, se trataría de averiguar cómo opera lo utópico *en* el discurso político. Esta vía parece fecunda para la investigación, pero todavía está insuficientemente explorada. Las relaciones, ¿semióticas?, entre ideología y utopía ocupan aquí un lugar central.

Una cuarta alternativa —y aclaro que no pretendo elaborar una tipología de variantes posibles, sino que consigno las vías seguidas por el grueso de las investigaciones— es la de asimilar razón con utopía. Es la inversa de la primera que he mencionado, en sus premisas. En lugar de partir de relaciones de exterioridad entre razón y utopía, se propone postular *ab initio* relaciones íntimas entre ambas. La razón es utópica en su *modus operandi*. Hinkelammert, para seguir con este ejemplo, ha avanzado siguiendo a Popper en la vía de mostrar la dimensión utópica operando en el seno mismo de las metodologías utili-

zadas por las ciencias, incluidas las formales. Ha podido hacerlo en la medida en que ha identificado lo utópico con los conceptos límites, por ejemplo de equilibrio perfecto o de competencia perfecta en economía, en la medida en que ha asimilado la utopía al uso de modelos ideales en relación con procesos reales y en la medida, finalmente, en que ha planteado una compleja relación lógica y política entre conceptos empíricos y conceptos trascendentales. Su tarea ha sido rastrear esta racionalidad utópica o mejor dicho esta dimensión utópica constitutiva, esencial de la racionalidad desde una perspectiva epistemológica que pretende poner en cuestión a las ciencias mismas en sus metodologías.

Valga lo que valga el ejemplo mencionado y no es el caso valorarlo aquí, pareciera que habría que combinar un enfoque epistemológico con un enfoque de crítica ideológica y semiótica para poder avanzar en terreno tan complejo. La dificultad mayor estriba en superar el escollo que implica la identificación entre razón y utopía, mismo que impide una distinción entre lo utópico y lo que no lo es, lo utópico progresivo o ingenuo, lo utópico y lo conservador. Dimensiones valorativas todas muy típicas y arraigadas por el uso en el discurso filosófico político. Quizá cabría por ello hablar de una utopicidad de la razón, rebasando, por cierto con ello, definitivamente, la connotación vulgar de propuesta simpática pero irrealizable, sueño de despistados. Claro, no es este un enfoque generalizado. Para seguir con Hinkelammert, lo utópico vale en su propuesta, justamente, en tanto conserva toda su fuerza de trascendentalidad. Lo utópico se definiría, precisamente, desde su trascendentalidad, imposible de reducir, pero, al mismo tiempo, activa en lo histórico y en lo empírico.

3. Razón, revolución, liberación, utopía:

Necesitamos de un concepto y de un uso más abarcador o integrador de la razón. Quizá de un hiperracionalismo que nos permita una mejor captación conceptual de las complejidades de lo real. A su vez, de una racionalidad conocedora de sus límites y que no dude en abrirse a la colaboración con otros niveles y capacidades humanas de averiguar algo sobre el mundo circundante. Entre las complejidades mayores de lo real se encuentran sus virtualidades, el mundo de los posibles, sobre el cual es difícil aseverar pero del cual es imposible prescindir.

La revolución ha ido asociada, en sus mejores expresiones, a la racionalidad en relación con la acción social, aun cuando no pocas veces se la haya considerado, vulgarmente, como una reacción irracional de masas incontroladas e incontrolables. El proceso revolucionario ha mostrado también su tendencia al autoritarismo impositivo, copartíci-

pe de una presunta omnipotencia de una racionalidad totalizadora. Sin embargo, no habría que desesperar ni renunciar a la aspiración de totalidad.

El término liberación no puede aludir reductivamente a su función de complemento superador de la dependencia. Más bien, cabe distinguir niveles y aspectos de la liberación. Ésta, como proceso, quiere ser integral.

Utopía no es equivalente a irracionalidad, sino búsqueda de una nueva totalización social, superadora e integradora de las totalizaciones enquistadas vigentes. Su accionar social es típicamente dialéctico; de una dialéctica que enfatiza más el momento de la ruptura que el de la nueva totalización.

4. *Utopía versus irracionalidad*

Enfrentar el tema de la utopía desde la afirmación de la razón es enfrentar la acusación de holismo. No podemos reponder a ella acabadamente aquí, pero sí dejar señalados algunos itinerarios indispensables.

La utopía actúa en la realidad histórico social como un revulsivo frente a la irracionalidad. Se ha querido asimilar la utopía al mito. Sin embargo, la utopía conserva una dimensión conceptual y analítica de lo social que no puede perderse de vista. A su vez, es una modalidad de fecundación de la razón por la imaginación de alternativas deseables y viables.

La reflexión sobre la utopía abre las puertas a la reflexión sobre la virtualidad, sobre lo posible y la imposibilidad y sobre lo que trasciende a lo real, movilizando su transformación. El problema estriba en estudiar cómo se produce esta transformación, de lo vigente para instaurar lo alternativo.

Lo que podría convertirse —y de hecho en la historia se ha convertido no pocas veces— en irracionalidad es negarse al juego de la imaginación para vislumbrar alternativas viables, aunque no simples extrapolaciones de situaciones vigentes. La razón ramplonamente “realista”, en este sentido, termina por ser reaccionaria y opresora de tan terriblemente atendida y adherida al *status quo* social e institucional vigente.

No es posible tomar partido por una ilusión holística, pero es imposible seguir soportando la irracionalidad institucionalizada.

5. *Necesidad de un reexamen de la ilustración*

En este sentido, la propuesta utópica es paradigmáticamente ilustrada: cree en el poder de transformación social de la razón.

Tenemos una tendencia, neoilustrada, a racionalizar la ilustración y a convertirla en el corsé de una razón que no es capaz de captar las complejidades de la vida real. Esta interpretación, que deriva del romanticismo, con todo lo que tiene de ajustada, es insuficiente. En este momento, en que enfrentamos el riesgo del irracionalismo a nivel socio-político, descubrimos nuevamente la necesidad de revalorar la ilustración y de conocer más rigurosamente sus límites.

El pensamiento ilustrado ha tenido, en sentido estricto, una presencia decisiva en nuestra América. Por eso, en su sentido más lato, sobrevive hasta hoy con matices difíciles de ser rastreados. Esa labor historiográfica es indispensable.

No será, seguramente, por la renuncia a la razón que realizaremos la utopía o por el desprecio de la utopía que instauraremos un mundo mejor, más solidario y más racionalizable. El tema de la utopía es el tema de la violencia y de las necesidades humanas. Necesidades que son derechos y violencias que impiden o permiten la realización de los mismos.

V. UTOPÍA Y REVOLUCIÓN*

Quizás no sea demasiado aventurado afirmar que el pensamiento progresista nuestroamericano —surgido de las movilizaciones libertarias de los sectores populares— carece de una concepción teórica de la revolución. Esta ausencia de teoría revolucionaria pertinente y adecuada puede atribuirse a múltiples factores. Incluso, podría objetarse hasta qué punto tiene sentido interrogar por la existencia de una tal teoría, inquirir por su estructura argumental, discutir sus presuntos contenidos, pugnar por su aplicación y/o rectificarla de acuerdo a los dictados de una realidad reacia a someterse a sus esquemas. Más todavía, no han faltado quienes pretendieran restarle todo sentido a una teoría tan contaminada política e ideológicamente como esa y la han repudiado como una pretensión imposible, frente a una realidad socio-histórica-institucional compleja, terca, atrincherada en sus logros y ciega ante sus deficiencias.

Sin embargo, no está demás pretender contar con la mejor teoría para que, efectivamente, se haga factible una realidad alternativa y modificada. Hay quienes piensan, hoy en Nuestra América, que hablar de revolución es un sinsentido. Son tan poco realistas, dentro de su presunta prudencia, que ya no pretenden pedir lo imposible. Si sumamos estos escepticismos complementarios, se concluye que no hay ni revolución ni teoría y, mucho menos, necesidad de ellas. Pero, puestos a reflexionar sobre la necesidad de una transformación radical de nuestro entorno —¿o es que acaso hay que justificar también esta demanda?—, surge de nueva cuenta la pregunta por la conceptualización que acompañaría su desenvolvimiento. ¿Es pensable y deseable una tal teoría? En una realidad compleja y poco homogénea parecería poco probable que se asentara una conceptualización suficientemente potente como para dar cuenta de ella. Pero, éste no es impedimento que pueda atribuirse a la realidad, sino deficiencia subsanable —en principio— de la conceptualización.

Propongo entender por “teoría de la revolución” aquel construc-

* Ponencia en el III Encuentro de ADHILAC, Guadalajara, 1 al 5 de junio de 1987.

to argumental que permite planificar, justificar y ejecutar una transformación estructural y valorativa de la sociedad, con el fin de que principios como justicia, solidaridad, respeto a la naturaleza y a los derechos humanos —en especial el derecho a la vida y a la participación en las decisiones que la afectan—, se vean cumplidos para las mayorías, por lo menos, de nuestros contemporáneos. Esta pretensión podría ser calificada de “holista” si se pierde de vista que no opera *a priori* ni especulativamente, sino por medio de una constante discriminación de factores, matices, dimensiones y rectificaciones. Tampoco es una concepción que cree en una *metafísica* inmutable de la determinación, pero sí advierte que el ejercicio, uso y abuso del poder depende de condiciones estructurales, institucionales y axiológicas específicas. Por eso, la objeción de Popper, que en el fondo es una acusación de irracionalismo o, si se quiere, de exceso de rigidez en el ejercicio de la razón, además de una *metábasis eis allo génos*, afecta al ejercicio de una razón histórica capaz de rectificarse cada vez que sea exigido por el propio devenir histórico. Es una razón operante, instrumental y constructora de sentidos; orientadora del accionar político y resultado de sus reajustes.

Ahora bien, la transformación estructural de la realidad no se efectúa históricamente más que por una acción social difícilmente reducible a geométricas argumentaciones. Son estos móviles de la acción los que interesa explorar aquí. Tampoco son puras carencias o demandas simples las que suelen movilizar a las masas y dan lugar a grandes mutaciones. Un conjunto difícilmente escindible de valores, anhelos, *desiderata*, metas, deseos, vagas imágenes de vivencias alternativas, etcétera, se concentra y condensa en ciertas coyunturas socio-políticas y culturales, para convertirse en demandas irrenunciables. Tal es así, que formulaciones metafóricamente alusivas se convierten en motores, en autogeneradores de luchas, en su orientación y su sentido. Este aspecto sutil, la lucha por el sentido, por la constitución del sentido, es vital para vencer la *anomia* colectiva y la imposición de un nihilismo desesperanzador. Expresiones como “que el futuro deje de ser una tentación” revelan su profunda carga explosiva, se constituyen en un verdadero disparador del derecho a lo nuevo propio; del derecho a arriesgar la búsqueda de una proyección de lo logrado en el tiempo y la apertura de un cauce para que se desenvuelva.

Peligrosamente, este ámbito u horizonte de la acción y el pensamiento ha sido atribuido e identificado con el nivel propio de la religión. La identificación viene de lejos. Sobre todo cuando se piensa lo utópico como secularización del reino divino o como terrenalización de la urbe celestial. Esta identificación —arbitraria e injustificada según mi criterio— hace perder potencia transformadora a lo utópico, lo reduce —digo bien— sólo a la potencia de la fe. Esta última, con

todo su inmenso poder, es insuficiente frente a las virtualidades de lo humano actuante en la historia. Feuerbachianamente concedo que todo lo histórico es humano y la fe lo es, pero enmascara la fuente de procedencia de su potencia generadora. La remisión a lo divino tiene consecuencias directas y decisivas en el ámbito político, como es bien sabido.

En primer término, esta identificación reductiva genera una ilusión de seguridad en un presunto triunfo final, que produce un efecto salvífico y/o balsámico, no lejos de un teleologismo determinista, fatalista en su optimismo desproporcionado.

En segundo término, en este contexto se hace factible lo que bien podría denominarse el truco del oasis. La instalación injustificada en el ámbito —que nunca deja de ser simbólico— de lo utópico-celestial para desde él juzgar —prejujgar con una sentencia “eterna” de inapelable condenación— al desierto de un *status quo* social siempre —por definición, pero sin advertirlo— deficiente.

Tercero, esta dimensión religio-utópica se desmesura en relación con el proceso histórico, por supuesto azaroso, de transformación de lo socio-institucional. En ese exceso se autoconcibe como el *arché*, la *génesis* y el *paradigma* del proceso mismo. Los monstruos de la razón —dormida— regeneran en reiteración maquillada al idealismo más ramplón.

Un temor atávico subyace, es mi hipótesis, a esta concepción del utopismo; el producido por la convicción —improbable— de que la inmanentización de la trascendencia paraliza indefinidamente todo proceso. Quizá esta convicción sí padezca de una óptica holística incontrolable e inaprehensible.

La lucha por el sentido es probable que constituya el corazón de la lucha ideológica. En ella se ubica la discusión por el carácter no religioso de la utopía y por la posibilidad de concebirla como una clave del proceso revolucionario.

Estas reflexiones no tienen la pretensión —insostenible— de afirmar que lo utópico no se manifieste bajo formas religiosas en no pocas oportunidades; incluso concedería que en la mayoría de ellas. Pero, apuntan a la necesidad de efectuar una delicada e imprescindible operación de deslinde, para que su fecundidad no permanezca encapsulada.

Una relación importante de anotar es la que une —intuitivamente— a un presunto sujeto completo e hipostasiado (*el pueblo*) con su Sujeto trascendental y trascendente (*Dios*). La autosuficiencia de este último es leída como garantía de autonomía del primero. El reino del Sujeto es la promesa permanentemente remitida —como la zanahoria del burro— a un futuro indefinido e infinito —malo— siempre, a la vez inalcanzado y postulado como alcanzable. Este núcleo duro de una fuga irreductible a la acción social es presentado, por su parte, co-

mo garantía de historicidad. Aquí la argumentación se cierra, la utopía se hace prescindible y el antropomorfismo (¿o habría que decir mejor teomorfismo o, simplemente, panteísmo?) hace su obra desmovilizadora.

Concibo las anteriores reflexiones como indispensables elementos propedéuticos a una teoría de la utopía, teoría complementaria y subsidiaria de una teoría de la revolución. Una teoría que dé cuenta de las relaciones indisolubles entre imaginación y razón, relaciones de fecundación mutua, interrelaciones en suma. La utopía no puede ser ya concebida como mero entretenimiento ingenuo. Nadie duda que lo utópico es operante en la historia. No es bloqueante u obstructor. Constituye, más bien, un horizonte axiológico que opera al interior de toda ideología. De la ideología que conforma un proyecto político. El proyecto que pretenda y consiga modificar la estructura institucional sustentante del poder en una sociedad dada será un proyecto revolucionario. Así, no sólo la utopía no es lo opuesto a la revolución, sino que trabaja en su seno como un revulsivo de alto poder. Mística y teoría, imaginación y razón se reencuentran en una tensión fecunda.

Lo utópico no es garantía de revolucionariedad. Es más, históricamente ha cumplido generalmente el papel de un agente contrarrevolucionario. La manipulación de los deseos humanos para bloquear su posibilidad de realizarlos es un ingrediente cotidiano de la práctica política de los sectores dominantes. Cuando esta función ideológica de lo utópico sucumbe, entonces no queda más que echar mano a la represión directa y no camuflada. Pero, mientras las masas se adormilan en la vigilia anhelando la realización, por ejemplo, del “sueño americano”, los poderes que defienden precisos intereses trabajan aceleradamente para la dominación y para la explotación. Por eso, la recuperación revolucionaria de la capacidad de imaginar es una demanda urgente. La reivindicación del derecho a nuestra utopía modifica las relaciones de dominación y nos pone en condiciones de avanzar hacia un futuro inédito, no preplanificado. El destino deja de ser un sino aherrojador y se abre en una polisemia de virtualidades. La reivindicación de la utopía es también la reivindicación de la capacidad de ejercicio de la razón, para que la interpretación de la realidad implique efectivamente su transformación.

VI. OTROS APORTES TEÓRICOS PARA UNA RELECTURA DE LA OBRA DE LACUNZA*

Lo apocalíptico, como tema pero sobre todo en su forma de lacerante amenaza, se impone hoy cada vez más como objeto de reflexión. Quizá la fuerza espeluznante de esta amenaza se agranda (cuando no se la acalla totalmente, cual forma de evasión irresistible frente a la sensación aguda de impotencia total) como nunca antes en la historia de la humanidad, porque hasta el probable consuelo de la superación de la muerte por los sobrevivientes se esfuma. Así utopía y apocalipsis se interpenetran, se confunden y lo utópico tiende a diluirse ante el empuje brutal de lo apocalíptico. En esta situación, una modalidad de la reconciliación con lo terrible parece ser la indiferencia frente a su presencia abrumadora. Sin embargo, y pensado fuertemente el tema desde nuestra América, la reconciliación con el terror, con el monstruo que vive dentro de nosotros y que nosotros mismos somos virtual o efectivamente; esta reconciliación digo, podría adquirir la forma de un camino para sensibilizarnos ante el dolor, la pobreza, las injusticias sociales generalizadas en América Latina. El análisis político, por cierto, no puede hacernos perder de vista esta dimensión social, por ecos decimonónicos que despierte su sola mención. La cuestión no está en la moda teórica, que puede privilegiar hoy un cierto análisis del estado o de lo político, sino en modificar una realidad reacia a dejarse modelar de otros modos. Porque aceptar otra vía es no modelarla. . . y ya sabemos así quiénes, cómo y para qué fines la siguen modelando. . .

Una de las tareas que a mi parecer adquiere importancia relevante en este contexto para nuestro tiempo es la lucha contra el mesianismo. El mesianismo surge de la vivencia de la impotencia individual al confrontarse con la realidad social y cultural. Es un *deus ex machina* y opera históricamente como tal. Lo sabemos desde nuestra historia política a la búsqueda de caudillos u hombres fuertes, que siempre frustran las esperanzas en ellos depositadas. Mucho más cuando estos

* Ponencia presentada en el 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, 1° al 7 de julio de 1985.

caudillos o superhombres llamados a “redimirnos” se autoconciben como tales y se organizan en instituciones destinadas a reemplazar a los civiles en el ejercicio del poder político. Bien lo sabe el llamado cono sur de nuestro continente en los dolorosos años recientes de la barbarie pretoriana. Revivir en nuestros días el mito de *Übermensch* es la tragedia del reaganismo.

En este contexto de tensión utópico-apocalíptico la balanza vuelve a inclinarse, teóricamente al menos, del lado de la Utopía. En esta última aparece crudamente la dimensión ambigua, la cual constituye hoy el meollo de nuestra relación con la política. En un libro sugestivo que merece un comentario imposible de efectuar aquí, Antonio Monclús ha destacado este ingrediente de ambigüedad que aporta la utopía y que tiñe actualmente lo político. Para decirlo en sus términos:

En este momento la vieja antinomia filosófica posibilidad-imposibilidad retorna como un fantasma. La utopía, la formidable marcha de la utopía a lo largo de la historia, en su perspectiva estética, parece ser un elocuente testimonio de la feroz e interminable lucha entre la realidad y el deseo.

Sin duda, el aporte más significativo de este trabajo a los estudios sobre la utopía ha sido el análisis del discurso del utopismo “otro”, del utopismo estético. El arte que surge, como la utopía política, de una profunda insatisfacción con la realidad, es utopista. Los poetas malditos, el surrealismo, etcétera, testimonian estas afirmaciones. Pero, aquí interesa mostrar que la lucha entre realidad y deseo, entre posibilidad e imposibilidad es ambigua y la ambigüedad implica indecisión. No es fácil optar —término tan caro a la sensibilidad existencialista— entre la aceptación y el uso del poder o su rechazo combativo. De la conciencia doble y atormentada de la necesidad ineludible del poder y de su potencia corruptora, derivan las propuestas ambiguas en que hoy nos debatimos quienes soñamos despiertos y laboramos por propuestas efectivamente alternativas.

¿De dónde proviene o dónde se localiza la ambigüedad? ¿Se trata de elaborar una filosofía de la ambigüedad? No parece ser esta última una propuesta muy adecuada. En todo caso, quiero señalar que he usado de modo distinto esta noción de ambigüedad en trabajos anteriores. Para mí el presupuesto era la seguridad, para Monclús es la búsqueda y, aunque sigo rechazando la tesis que rechazaba antes, utilizando la noción de ambigüedad, ahora me siento mucho más cerca de esta actitud de búsqueda que revela el esfuerzo del autor de *El pensamiento utópico contemporáneo*.

Si sumidos en estas preocupaciones tan cargadas de connotaciones finiseculares (estamos a un paso del 2000...), nos asomamos al último tramo del periodo colonial en estas tierras, no podemos menos

que tropezarnos con “un activo laborante americano” oculto bajo un pseudónimo de “empaque arábigo”, en el decir misterioso de Alejo Carpentier. “Juan Josaphat Ben-Ezra” no ocultaba a otro que al jesuita chileno expulso por Carlos III, Manuel de Lacunza y Díaz. Y, el empaque arábigo era en realidad concebido por su ingenioso autor como el camuflaje de un “hebreo cristiano”. Curiosa síntesis simbólica de las religiones del libro, como diera el Profeta en llamar a la suya propia (el islam), la cristiana y la judía.

Simpática versión, que el mismo Lacunza se encarga de reducir a sus justos límites, sin que, por otra parte, pierda nada de su encanto. Por el contrario, el ingrediente español y el “Americano” cobran singular relieve en el Memorial que dirige al ministro español Antonio Porlier para acogerse a su protección. En lo que a este punto en particular interesa dice Lacunza:

Para explicarme con más libertad, y claridad en un asunto tan difícil, y tan delicado, yo me finjo un Judío Cristiano, y Católico Romano, enterado suficientemente de la causa de los cristianos, no menos que de la de los Judíos. Tomo el apellido de Ben Ezra no solamente por haber sido Ezra un Rabino de los más doctos y sensatos, sino principalmente por haber sido español, con la circunstancia de haber escrito en Candia desterrado de España.

Y del libro, justamente, trata el caso de Lacunza. De una interpretación del libro conocido como *Apocalipsis* de Juan. Quiero volver después de diez años a considerar este caso hermoso, con más de una connotación o eco para los latinoamericanos de hoy en día, para aportar otros elementos teóricos a su análisis. Si aceptamos que la ascesis es el esfuerzo del humano por acercarse a Dios y que la mística está dominada por la labor de atracción divina, Lacunza presenta más rasgos de asceta que de místico. Su vida fue un forcejeo constante por acercarse a la divinidad. A pesar de ser un asceta, o quizá por ello mismo, fue un rebelde. Cabría calificarlo de asceta rebelado. Poco o nada de mística se encuentra en su obra, monumento apabullante de racionalidad. En su vida es dable constatar, quizá por omisión, que mientras compartía el poder corporativo de la Iglesia estuvo integrado; cuando la Iglesia lo abandonó a otros poderes (regalismo) se produjo su rebelión. Estos jesuitas expulsos estaban apetitosos de poder. Lo habían probado y les gustaba. ¿Cómo no quedar fuera del juego cuando de *facto* estaban fuera de él? Es el suyo tal vez el dilema del exilio, del desterrado. La obra de Lacunza se inscribe dentro de este clima del destierro subversivo en América la nuestra. Es esa una larga tradición hasta nuestros días. Quizá ello explicaría el porqué de la difusión significativa de su obra entre los grupos patriotas conspiradores en las luchas por la emancipación del poder colonial español.

Entre los aportes más recientes a la historiografía sobre Lacunza hay que mencionar en lugar destacado el “Prólogo” a la edición de la Tercera Parte de *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, preparada por Adolfo Nordenflicht y publicada en la Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados en Editora Nacional Española. En este Prólogo se enfatiza la dimensión americana de la obra de Lacunza. El prologuista resume en los siguientes acertados términos la clave que Lacunza propone para la interpretación correcta de las Escrituras, en particular del *Apocalipsis*:

Las profecías de las Sagradas Escrituras tienen por objeto la persona de Nuestro Señor Jesucristo en sus dos venidas. Los profetas, posiblemente sin darse cuenta de estas dos venidas —según Lacunza— y siguiendo solamente los dictados de la inspiración divina, consignaron confusamente las circunstancias de ambas, sin distinguir las que eran peculiares de cada una. Ahora bien, si la palabra divina ha de cumplirse en todas sus partes, fluye como consecuencia necesaria que todo lo que no se realizó en la primera venida de Cristo, cuyas circunstancias son de todos conocidas, ha de realizarse infaliblemente en la segunda.

Sin embargo, este análisis medular del contenido de la obra se inscribe, en este Prólogo, en la consideración más amplia del transfon-do americano de la magna empresa teórica del jesuita chileno. Podríamos resumir en las siguientes tesis la argumentación desarrollada en el texto que comentamos.

1. Si se considera sólo el tema, la obra de Lacunza queda incorporada decididamente en la tradición del milenarismo europeo. Sería una impertinencia señalar la ascendencia criolla del autor en relación con tal tema. Ni siquiera aparecen huellas del escatologismo que asocia la noción de fin del mundo con la de Nuevo Mundo y con el de Colón, que cree ver en estas tierras el nuevo ciclo y la nueva tierra profetizados por Joaquín de Fiore y antes por San Juan.

2. Pero, “en su obra, se patentiza un cierto modo peculiar y propio de lo americano que es preciso de una vez por todas reconocer”. Es un modo nuevo que se reconoció paulatinamente en Europa, pero que es muy difícil de caracterizar “pues los sentimientos de América son contradictorios”.

3. América es vista como tierra de emigrados, un mundo abierto, pero en el cual la “nostalgia” se convierte en una experiencia vertebral y polisémica.

Esta nostalgia que embarga todo el ser americano nace de una experiencia de lejanía y abandono, y puede, por ello, alcanzar la profundidad de todo

el mundo moral. Va siempre junto al actuar y al decir. Es la carga natural de la soledad y la ausencia, de lo que se tiene que abandonar y no puede ser rescatado, del olvido, de lo que se va. De lo que no estará presente, pues, apartándose de las múltiples circunstancias en que aflora, la nostalgia supone una actitud de fondo ante el tiempo. Una forma peculiar de experimentarlo, de vivirlo.

Esta actitud ante el tiempo, que se deriva de la nostalgia, hace que crezca en América una especial sensibilidad histórica. Pero, no hay que equivocarse. Así como se ha negado la historicidad a América (piénsese entre otros en Hegel. . .) también se la ha reducido no pocas veces a una referencia obsesiva al pasado. Sin embargo, la tensión hacia el futuro ha sido decisiva en la visión de los emigrados. La nostalgia de un mundo futuro, del Reino esperado, de la utopía, ancló en el *topos* americano. De ningún modo podría atribuirse a Hegel, como lo hace el prologuista en esta consideración. Porque la misma se afirma en el ser presente y pasado de América para construir su futuro, mientras que para el filósofo alemán la postulación de América como tierra de futuro era sin más la negación de su ser y de su historia. América era promesa y no vaticinio de un mundo mejor. En la elección del tema de Lacunza, ve el prologuista un claro síntoma del ser americano de éste.

4. En el hombre americano se detecta una capacidad de maravilla que lo constituye en testigo del tiempo venidero. El testigo deviene y se manifiesta como tal en la elección del tema: el vaticinio. La falta de historia y la compulsión testimonial nace de sentirse América un mundo subsidiario. El proyecto lacunziano quiere testimoniar la gesta de una vida y de un tiempo *con centro y con historia*.

5. Hay un carácter declarativo inicial solemne en todas la letras americanas. Este tono alto inicial se presenta en *La Venida del Mesías* bajo la forma de interpelación al mismo Cristo. Es el estilo americano, denominado, no pocas veces despectivamente, barroquismo. Esta retórica incluye una construcción de obras con fórmulas, cuadros y figuras. En el caso de Lacunza: Fenómenos, Sistemas, Aspectos, Instrumentos. Es un inmenso poema testimonial épico del porvenir.

6. La representación poética de la praxis es complicada cuando ésta es inexistente y sólo se la puede soñar, fantasear o anunciar como vidente. Se combinan en el comienzo, el recuerdo, la declaración y la profecía. El comienzo es el fin y en éste están ya prefigurados el principio y el medio del proceso práxico. En Lacunza el interlocutor es el Mesías, pero no hay en su discurso soberbia sino humilde osadía. Arrojadlos, en doble sentido, los americanos pugnan por dar al mundo la palabra propia del Nuevo Mundo.

Claro está, esta interpretación excede el marco de la obra de La-

cunza sin por ello dejar de involucrarla. Se convierte en una sugestiva hipótesis hermenéutica de la producción teórica y literaria americana en sus parcelas más evidentes y cuantitativamente más documentadas. ¿A qué obras americanas no podría aplicarse fecundamente esta hipótesis de lectura? Esta capacidad de generalización, insisto, no va en demérito de su validez y pertinencia para *La Venida del Mesías*. Es ella misma, quizá, testimonio de tradiciones fuertemente arraigadas entre nosotros. Me permitiré volver a recordarla al final, retomando las interrogantes que deja abiertas.

Pero, por otra parte, esta interpretación hace ingresar decididamente la obra de Lacunza en el reino de la ficción. Frank Kermode ha teorizado sutilmente sobre la ficción en *El sentido de un final*. Toda la literatura, que en sentido amplio podríamos denominar de ficción apocalíptica sobre el final, tiene como objetivo la profunda necesidad humana de humanizar la muerte común a todos. Actualmente, la relación con el Fin adquiere contornos precisos. En la ajustada expresión de Kermode:

... si bien para nosotros el Fin ha perdido quizá su ingenua *inminencia*, su sombra se proyecta todavía sobre las crisis de nuestras ficciones: podemos referirnos a ella como *inmanente* (subrayados del autor).

Paralelamente a esta modificación, en cuanto a la percepción del Fin, se da también una modificación sustancial, según Kermode, en el modo de operar socialmente lo apocalíptico.

... el apocalipsis, que incluyó y reemplazó a la profecía, habría de aparecer él mismo incluido en la tragedia y la tragedia perdió altura y grandeza cuando la muerte individual no ritualizada se transformó en el único punto de referencia [...]. Una vez que admitimos que el final se convierte en un conflicto individual, bien podemos mirar con envidia estos sistemas históricos, pero sin el menor sentido de que puedan volver alguna vez a sernos útiles [...]. La muerte y la elección son cuestiones individuales y lo fueron desde los comienzos. La falta de confirmación de las predicciones escatológicas primarias llevó a enfatizar la muerte personal así como los sacramentos.

Lacunza escribe en los tiempos en que con la Revolución Francesa se manifestaba la consolidación de las posiciones de la burguesía a nivel mundial-europeo. Él es burgués, pero americano. El individualismo típico de la burguesía en el poder no se arraigó de modo completo en Lacunza. Por eso, su obra pudo circular como ficción compartida y releída en el seno de los grupos patriotas ilustrados, que lucharon por la emancipación de España y por la instauración de un poder burgués criollo en América. Sus lectores iniciales nos “hablan” así

con fuerza de los caracteres constitutivos de la ficción lacunziana. El mito de la “Transición” de que habla Kermode, queda matizado en la obra de Lacunza por la cuidadosa caracterización de la Segunda Venida de Cristo, venida que es, a la vez, inminente e inmanente por esa misma posición articular en que se sitúa la gestación de la obra.

Hemos de distinguir los mitos de las ficciones —apunta Kermode. Las ficciones pueden degenerar en mitos cada vez que no se las considera conscientemente como invenciones [. . .] El mito opera dentro de los parámetros del ritual, lo que presupone explicaciones totales y adecuadas de las cosas tal como son y como fueron; es una secuencia de gestos radicalmente inalterables. Las ficciones sirven para descubrir cosas y cambian a medida que cambian las necesidades en cuanto a hallar sentido. Los mitos son los agentes de la estabilidad y las ficciones los agentes del cambio. Los mitos exigen aceptación absoluta; las ficciones, aceptación condicional. Los mitos tienen sentido en términos de un orden temporal perdido, *illud tempus*, como lo llama Eliade. Las ficciones, cuando tienen éxito, nos permiten comprender el aquí y el ahora, *hoc tempus*.

A partir de esta distinción sería fecundo averiguar cuánto de mito y cuánto de ficción tuvo la recepción y circulación de la obra de Lacunza entre los patriotas, porque indudablemente entre los lacuncistas tendió a operar exclusiva y excluyentemente como mito, aunque paradójicamente del tiempo por venir.

Hoy nosotros vivimos también experiencias agudas de crisis y transiciones que renuevan la presencia apocalíptica. Frank Kermode ve en la poesía de Yeats de la década de los veinte

. . . todos los elementos del paradigma apocalíptico que nos ocupa aquí. Tenemos los Terrores, el escepticismo intelectual propio de un aristócrata ilustrado que se ve frente a estas imágenes de horror, la profunda convicción en cuanto a la decadencia y una confianza profética en la renovación, todo ello, encerrado en la creencia de que su propio momento era el momento de crisis suprema, cuando una época pasaba a otra por medio de un movimiento que él llamó “un advenimiento y aumento gradual”, un “influjo multiforme y antitético”.

Ante estas experiencias podemos reaccionar racional o irracionalmente; concibiéndolas como ficciones o como mitos. Como elementos de cambio y avance hacia el futuro o entregándonos a la trampa de la repetición ritual evasiva. Los mitos actúan en el mundo, pero ante ellos debe levantarse como barrera de control el escepticismo intelectual.

Lo mismo sucede —termina Kermode—, y ésta es la esencia de mi tesis, con todas las creencias generales acerca de la crisis y la transición. Tienen

un aspecto paradigmático y es posible estudiarlas en su profundidad histórica. Podemos verlas como ficciones, como útiles. Si las consideramos como algo diferente de lo que son, cedemos a la irracionalidad: cometemos un error contra el cual decididamente debería habernos prevenido la historia intelectual de nuestro siglo. Su expresión ideológica es el fascismo; su consecuencia práctica, la Solución Final. Por otra parte, corremos el peligro de cometer este error.

Por su parte, Norman Cohn, en su clásico estudio sobre el Milenio, señala lo siguiente:

Los movimientos o sectas milenaristas siempre conciben la salvación como un hecho:

a) colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutada por los fieles como colectividad;

b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo;

c) inminente, en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino;

d) total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección;

e) milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales.

El hecho de la salvación, tal como es concebido por Lacunza, comparte estos caracteres y se ubica dentro de la tradición de la escatología judía, tradición que el mismo Cohn define en los siguientes términos, como

... el paradigma de lo que será la fantasía central de la escatología revolucionaria. El mundo está dominado por un poder maligno y tiránico con una capacidad de destrucción ilimitada —un poder—, que no se imagina como humano sino como diabólico. La tiranía de este poder se hará cada vez más insoportable, los sufrimientos de sus víctimas cada vez más intolerables; hasta que, repentinamente, suene la hora en la que los santos de Dios puedan levantarse y destruirlo. Entonces los mismos santos, los elegidos, el pueblo santo, que hasta aquel momento sufría bajo el talón del opresor, heredarán a su vez el dominio sobre toda la tierra. Aquí se dará la culminación de la historia; el reino de los santos sobrepasará en gloria a todos los reinos anteriores: no tendrá sucesor. Gracias a esta fantasía, la apocalíptica judía y sus derivados ejercieron una gran fascinación en los descontentos y frustrados de épocas posteriores —y continuaron ejerciéndola incluso mucho después de que los mismos judíos la olvidaron.

Compartiendo este paradigma, la propuesta de Lacunza merece, de todos modos, la calificación de milenarismo mitigado o reducido a su sola expresión teórica o doctrinal. Eric Hobsbawm, en su también

clásico estudio sobre los *Rebeldes primitivos*, señala que debe distinguirse entre el milenarismo primitivo (único que reconoce Norman Cohn, según Hobsbawm), de los movimientos revolucionarios modernos, que incluyen elementos milenarios. Así, se puede caracterizar el movimiento milenario “europeo típico y pasado de moda” por un rechazo de este mundo de maldad, por su ideología quiliástica de rai-gambre judeo-cristiano y por la vaguedad de los medios propuestos para realizar la transformación del mundo.

Sus seguidores no saben hacer la revolución. Esperan que se haga ella sola, por revelación divina, por una proclamación que venga de arriba, por un milagro —esperan que se haga de alguna manera. La parte que le toca al pueblo antes del cambio es la de reunirse, la de prepararse, la de atender a los signos precursores del cataclismo, la de escuchar a los profetas que predicán la venida del gran Día, y también acaso la de adoptar ciertas medidas rituales en previsión del momento decisivo en que sobrevendrá el cambio, o de purificarse a sí mismos abandonando la escoria del mundo vil del presente para poder entrar en el nuevo mundo resplandeciente en su pureza.

Desde esta perspectiva la propuesta de Lacunza se revela como típicamente europea. Pero, además, podría encontrarse aquí la raíz última de su incapacidad de movilización, que le lleva a permanecer como reducido a su sola expresión hermenéutica de la Escritura. Hay una intrínseca ineficacia en este modelo, la cual lo confina en los estrechos límites de la protesta y de la rebeldía.

Quizá convenga, ya para terminar, enumerar sintéticamente las hipótesis que hemos ido recogiendo, adaptando y construyendo a lo largo de este breve ensayo dedicado a recuperar el esfuerzo de Lacunza desde perspectivas contemporáneas.

1. Proponemos no eludir una lectura también *política* de la obra de Lacunza, dentro de la tensión utopía-apocalipsis y dando paso al reconocimiento de la ambigüedad como actitud de búsqueda.

2. Reconocemos la profunda dimensión testimonial americana, que se abre al futuro como vaticinio. Es el comienzo auroral de un mundo nuevo dentro del Nuevo Mundo.

3. La lectura desde la tensión ficción-mito, ayuda a recuperar la racionalidad que arquitectura toda la obra y permite avanzar al estudio del lacuncismo y su influjo o impacto social.

4. El milenarismo mitigado queda reducido a sus límites doctrinales o retóricos por razones que laten de modo virtual en el modelo o paradigma milenario europeo, dentro de la tradición judeo-cristiana que comparte.

Finalmente, queremos dejar señalada la importante tarea de abordar explícitamente las interrogantes con que cierra su estudio el prolo-

guista de la reedición española de la Tercera Parte y con las cuales cerramos también nosotros estos aportes.

¿Tiene acaso América un modo peculiar de considerar su transcurso, y traspasando la nostalgia de pasados irredentos, de presentes esperanzados de futuro y de futuros que se consumen en su futurición, el tiempo asuma una gran figura distinta donde ya no se contrapongan el olvido y el recuerdo?

¿Cómo habla a sus hombres esa realidad?

¿Cómo se oculta en la sed de historia, en la pérdida de memoria, en el estar permanentemente atados de recuperación en recuperación, lo que delata su carencia de imagen, pero al mismo tiempo revela una abertura nueva: la multiplicidad del mundo vuelto planetario?

¿Y esa palabra podrá dar lugar a una nueva relación entre los hombres. Lenguaje que a su turno urgirá otra forma de ciencia, de filosofía, de historia, de poesía, de teología reapasionadas en el suelo del Nuevo Mundo?

¿Y del cual Lacunza sea una primera aurora?

Addenda

De “decididos admiradores de Lacunza” hablan en una breve e interesante nota Raimundo Lida y Emma Sperâtti (“Lacunza en México” en: *Revista Iberoamericana*, núms. 104-105, vol. XLIV, Pittsburgh, julio-diciembre 1978, p. 533). Las observaciones que realizan sobre las ediciones son también importantes y debemos consignar algunas, “El problema textual que tan concienzuda y honradamente trató de resolver el padre Mercadillo fue el mismo con que tropezó el general argentino Manuel Belgrano cuando se propuso preparar una edición de la *Venida*; éste dice a propósito del primer ejemplar impreso que cayó en sus manos: ‘La impresión . . . está tan llena de errores, y errores tan substanciales, que puede decirse sin exageración, habría sido . . . menos sensible . . . carecer por mucho tiempo de la obra que tenerla al punto en una forma que sólo puede servir para denigrarla, haciéndola digna de una justa censura . . . la repetida falta de períodos enteros y trueque de palabras es principalmente lo que la hace insufrible, siguiéndose de esto necesariamente que unas veces se lean despropósitos y no pocas proposiciones erróneas, y aun heréticas, afirmándose de Jesucristo lo que Corresponde al Anticristo, o viceversa” (*Ibid.*, p. 529). La cita que refieren es del artículo de Boleslao Lewin: “El general Belgrano y el mesianismo del padre Lacunza” en: *La Prensa*, Buenos Aires, 14 de junio de 1970 (Suplemento Dominical, Primera Sección). Por su parte, Daniel Hammerly Dupuy señala en relación con una edición mexicana: “En poco tiempo se agotó la edición de Puebla

y el teólogo Ignacio María Lerdo de Tejada (1761-1850) preparó una nueva edición en tres tomos, publicada en la ciudad de México, en el año 1825, donde fue impresa por Alejandro Valdés. Ese trabajo, en el cual se notan algunas omisiones, fue precedido por el parecer del mercedario fray Manuel Mercadillo, por el dictamen del doctor José Nicolás Maniau y Torquemada, por la licencia del ordinario y por un dictamen adicional de fray Pablo de la C” (*Defensores latinoamericanos de una gran esperanza*, Buenos Aires, Casa Editora Sudamericana, 1955, p. 172).

Referencias Bibliográficas

- Horacio Cerutti Guldberg, *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca, UAEM, 1989, 150 p.
- Norman Cohn, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981, 393 p.
- Carlos Freile Granizo, “Un milenarista ecuatoriano del siglo XVIII: José Valdivieso. Introducción a su estudio”, en: *Revista de Historia de las Ideas*, 2ª época, núm. 3, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y CELA de la PUCE, 1982, pp. 83-92.
- Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos; Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel, 1968, 311 p.
- Frank Kermode, *El sentido de un final; Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983, 175 p.
- Manuel Lacunza y Díaz, *Tercera parte de la venida del Mesías en gloria y magestad*, ed. preparada por Adolfo Nordenflicht, Madrid, Editora Nacional, 1978, 429 p. (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, 23).
- Antonio Monclus, *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona, CEAC, 1981, 146 p.

VII. EL TRATAMIENTO DEL TEMA UTÓPICO EN EL SIGLO XIX LATINOAMERICANO*

Compartida por la mayoría de los especialistas la importancia de la temática utópica en relación con nuestra América, actualmente se renueva la exigencia de mayores y más acabados tratamientos de la misma. Me permito realizar algunas sugerencias en relación a la consideración de esta temática en nuestro siglo XIX.

A pesar de la presencia reiterativa del lenguaje en su uso cotidiano, es obvio que el tratamiento de lo que de un modo muy amplio y general denomino el tema utópico, reclama un sentido de "utopía" diferente al de mera quimera o rótulo de imposibilidad. Instalándonos en otro nivel de consideraciones, el de las virtualidades filosófico-políticas de la utopía y del utopizar, por lo tanto en el plano renovador y removedor del pensamiento y de la práctica que ejercen los utópicos, vale consignar dos precauciones metodológicas. Por un lado, la utopía es un género con características específicas que nos permiten reconocer como integrantes del mismo a obras como *Peregrinación de Luz del Día* del argentino Juan Bautista Alberdi o *La Armonía del Universo* del mexicano Juan Nepomuceno Adorno (obras de 1887 y 1882 respectivamente). Pero, por otro lado, hay un horizonte utópico en todo discurso político, hay una dimensión utópica del proyecto en toda práctica política. Esta dimensión es quizá más difícil de identificar, pero incluye todo lo alternativo a la institucionalidad vigente —incluidos sus valores— en un momento histórico determinado; alternativas que se proponen como lo axiológicamente deseable, como lo nuevo, el cambio, la transformación ineludible. En este sentido, es claro que si bien Bolívar no escribió una utopía al estilo de Moro, laboró incansablemente por una utopía mucho más maravillosa y deseable: la unidad de nuestra América. Magna utopía en cuya búsqueda tantos lo acompañaron y acompañan. Con esto quiero indicar que no sólo es posible sino deseable un tratamiento no peyorativo de la temá-

* Comunicación enviada a la Reunión de Consulta sobre Historia de las Ideas, Quito, noviembre de 1982.

tica utópica. En ella late la fuerza de los sueños acumulados e irrealizados (o parcialmente irrealizados) de la humanidad y, muy especialmente, de las clases subalternas.

Quisiera aprovechar la ocasión para destacar el género utópico, porque generalmente se desvaloriza su estudio o se lo deja como mero pasatiempo para husmeadores de rarezas. El tratamiento del género utópico, no enfocándolo como mero devaneo de autores ingeniosos, sino tratándolo con el desarrollo vertebral de las temáticas ideológicas de nuestros pensadores y filósofos, puede albergar sorpresas muy interesantes. Pero, además, este género ha solido formar parte de una práctica utópica de colonización y urbanización no ajenas a tradiciones religiosas y de lucha social dignas de ser recuperadas integralmente por nuestra memoria histórica.

No sé si nuestro siglo XIX podría ser calificado con justicia de más corto o más largo que otros siglos diecinueves. En todo caso, la cronología no puede primar sobre los contenidos y, en ese sentido, me atrevería a consignar tres amplias etapas del género utópico que merecen, a mi juicio, una consideración más detallada y que coinciden, no seguramente por azar, con tres momentos importantes de la evolución de nuestra conciencia. Todavía en el siglo XVIII, pero con una problemática que ya anuncia nuestro siglo XIX, se utopiza desde la ilustración. En el siglo XIX el liberalismo culmina uno de sus ciclos intelectuales más fecundos en utopía. El siglo se cierra con los primeros pasos de la organización del movimiento obrero y ahí reaparece con toda fuerza el género utópico.

Por su parte, parece de suma importancia atender a las relaciones entre el utopismo en los Estados Unidos de Norte América y nuestras experiencias utópicas. Como parte del movimiento colonizador y urbanizador, como instrumento del avance de una cierta "civilización", los experimentos utópicos también han abundado. Baste señalar la mezcla entre tradiciones religiosas y reivindicaciones sociales en las colonias "corporativas" de Owen en Sinaloa (México). El arraigo y procedencia de esas ideas en movimientos norteamericanos que remontan, inclusive, al Mayflower, es muy fuerte y ha sido ya señalada su relación con el movimiento fourierista (Oneida) norteamericano.

En otro orden, cabe señalar que la teorización acerca de la utopía desarrollada en Estados Unidos a partir de la tradición de la sociología del conocimiento de Scheller-Mannheim y desarrollada inicialmente por Merton-Sorokin es muy importante. Conviene tomar en cuenta estos aportes que intentan rigORIZAR el tratamiento sociológico de la utopía. Inclusive presentan la posibilidad de analizar las contrautopías. En nuestro caso sería interesante examinar por qué el pensamiento conservador, principal generador de antiutopías, según la consideración teórica a que nos referimos, coincide, sin embargo, con el utopis-

mo de la versión bolivariana. El cuencano Benigno Malo constituye un ejemplo ilustre de este fenómeno con su *Nuevo Mapa de América* (1866).

Las relaciones con España han sido señaladas varias veces en lo que al erasmismo se refiere. Convendría, sin embargo, reconocer otras líneas de desarrollos como, por ejemplo, las manifestaciones utópicas de la ilustración. *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral* es un ejemplo importante de Antitopía. Anti- la topía de la España existente. Pro la España por la que luchaban los Aranda, Floridablanca y Campomanes. Probable obra de un "jansenista" hispano, tiene muy poco de "utópico" en el sentido peyorativo de lo irrealizable, si uno la compara con la obra de la ilustración española y de la dinastía borbónica.

Gran importancia histórico-social revestiría el rastrear las manifestaciones de la utopía indígena y/o campesina, que de algún modo continúa y relanza la utopía magna de Túpac-Amaru. También los mesianismos incluyen manifestaciones utópicas entremezcladas en la compleja trama político-religiosa que los caracteriza. La demanda por la tierra y por una reforma de la propiedad que realizaban los campesinos vendrá a coincidir con las posiciones sustentadas por ilustres exiliados socialistas utópicos, que recalán en México después del 48 y difunden las ideas de Víctor Considérant. Habrá que esperar hasta la revolución mexicana de 1910 para que estos reclamos comiencen a satisfacerse.

Hasta donde llegan mis informaciones, no contamos con trabajos que aborden suficientemente estos aspectos aquí sugeridos para nuestro siglo XIX.

VIII. EL UTOPISMO DEL SIGLO XIX APROXIMACIÓN A DOS EXponentES DEL GÉNERO UTÓPICO GESTADOS EN EL SENO DE LA IDEOLOGÍA LIBERAL

El género utópico y su estructura

Imposibilitados de desarrollar un panorama total del utopismo en todo el siglo XIX, decidimos restringirnos a dos casos muy poco estudiados. Dos propuestas utópicas de autores liberales argentinos que permiten mostrar cómo el liberalismo se resuelve, en sus límites, en un discurso claramente utópico dentro de la estructura típica del género, consolidado en el renacimiento europeo a propósito del descubrimiento de América.

Dada la escasa difusión que han tenido estas dos obras, hemos adoptado el procedimiento de incluir un resumen pormenorizado de las mismas. Naturalmente, ningún resumen reemplaza su lectura. Además, todo resumen implica selección e interpretación. Los nuestros apuntan a mostrar deliberadamente la estructura utópica y el contenido ideológico de estos textos.

Previa la exposición del contenido de estas obras hemos revisado algunos comentarios disponibles y, finalmente, hemos procedido a mostrar los momentos estructurales que las constituyen como partes del género utópico.

El género utópico, al menos en la estructura que se cristaliza a partir del renacimiento europeo y a propósito de la presencia de América en el imaginario social europeo, se caracteriza por ser obra de un autor individual, integrante de la *intelligentsia* de la sociedad. La propuesta de claro tono político o de regeneración política tiene siempre una fuerte impronta moral. Se trata de moralizar una sociedad corrompida, exhibiendo sus lacras y mostrándola contrastivamente en el espejo de una sociedad alternativa deseable, que es descrita con más o menos detalles. Dos grandes momentos integran esta estructura, momentos que han sido señalados por varios autores, entre otros Horkheimer en un trabajo muy interesante de la década de los treinta: el momento de la crítica y el momento de la pro-

puesta.¹ El momento de la crítica constituye el diagnóstico de una situación social dada. El momento de la propuesta constituye la demostración de la sociedad alternativa. Este momento incluye la postulación del fin deseado y la explicación de los medios que deben implantarse para alcanzar el mentado fin. Un elemento interesante es la postulación de un determinado sujeto social a realizar la gran tarea. Generalmente, este sujeto es evocado en desmedro de otro u otros sujetos incapaces de lograrlo. La estructura utópica atiende con especial interés los aspectos relativos al espacio y al tiempo. El espacio es descrito y organizado, urbanizado, socializado, ocupado por la cultura utópica. El tiempo es tratado según una determinada conceptualización que, generalmente para esta época, implica de una u otra manera la creencia en la idea de progreso o un cierto cuestionamiento que permita reafirmarse en la creencia. También la utopía eleva a un carácter paradigmático cierto modelo: buen salvaje, ciudad científica o países efectivamente existentes pero mistificados según una particular y perfilada interpretación. Este proyecto utópico no tiene trascendencia práctica social o la tiene en forma muy restringida.

El realismo utópico de Sarmiento (1811-1888)

En 1850 Domingo Faustino Sarmiento escribe *Argirópolis*, su “utopía realista” al decir de uno de sus comentaristas. Todo el propósito político “realista” de Sarmiento aparece enunciado en el subtítulo largo y explícito de su obra “o la capital de los estados confederados del Río de la Plata. Solución de las dificultades que embarazan la pacificación permanente del Río de la Plata, por medio de la convocación de un congreso, y la creación de una capital en la Isla Martín García, de cuya posesión (hoy en poder de la Francia) dependen la libre navegación de los ríos y la independencia, desarrollo y libertad del Paraguay, el Uruguay y las Provincias Argentinas del Litoral”. Sin embargo, ese “realismo” es justamente su “utopismo”, el cual, en sentido peyorativo del término, como imposibilidad fáctica, es atribuido sin decirlo por Juan Bautista Alberdi al escrito de Sarmiento: cuando le reclama que pretende reunir un congreso “bajo Rosas, a pesar de Rosas y contra Rosas”.²

¹ “La utopía salta por encima del tiempo. Partiendo de una serie de anhelos determinados por una situación concreta de la sociedad y cambiantes según se transforme dicha sociedad pretenden erigir una sociedad perfecta con los medios existentes en el presente el país de jauja de una fantasía determinada temporalmente. . . En realidad la utopía tiene dos aspectos: por una parte representa la crítica de lo existente por otra la propuesta de aquello que debería existir”. Max Horkheimer “La utopía” (1930), en: *Arnheim Neussius, Utopía*, Barcelona, Barral, 1971, p. 95, 97.

² Cit. por Gustavo Ferrari: “Una utopía realista”, prólogo a *Sarmiento Argirópolis*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, p. 13.

Para captar en su verdadera medida la propuesta sarmientina necesitamos examinar la estructura de su utopía. De inicio el texto presenta dificultades, porque, para citar nuevamente a Ferrari “. . . reúne en sí dos géneros que parecen teóricamente opuestos: la utopía y el panfleto político realista”.³ Más todavía, en la interpretación del comentarista “Bajo la forma de una utopía, el ‘noble frontispicio’, *Argirópolis* es también un panfleto político realista”.⁴ Desde mi punto de vista, que espero probar en las páginas que siguen, *Argirópolis* tiene la apariencia de un panfleto político realista (quizá hasta su autor se convenció de ello) pero su forma, su estructura es típicamente utópica. El apoyo soreliano al que se remite Ferrari apunta en ese sentido, pero es insuficiente para revelar la estructura utópica de la obra. “Aparte sus aspectos formales, *Argirópolis*, es una utopía, según las notas sorelianas que la distinguen del mito: es producto del trabajo intelectual y obra de un teórico; es un compuesto de instituciones imaginarias pero que ofrece tan grandes analogías con las instituciones reales, que el jurista puede razonar sobre ellas; es una construcción desmontable, de la que algunos pedazos se hicieron para poder incorporarse, mediante ciertas correcciones de ajuste, a una legislación futura; trata de dirigir los espíritus hacia reformas que podrían efectuarse fraccionando el sistema.”⁵ Además, examinar la estructura utópica de la obra nos permitirá conectarla con la ideología liberal de la que participa el pensamiento sarmientino. Quizá así, de la lectura del caso podamos elevarnos a ciertas generalizaciones sugerentes para Latinoamérica y su liberalismo.

El libro de Sarmiento se divide en siete capítulos dedicados todos ellos a apuntamientos muy prácticos que, sin embargo, y desde mi interpretación, tienen que ver con la conformación misma de una estructura utópica. Claro, en todo lo que venimos diciendo, subyace una discusión acerca de qué se puede entender por género utópico. Volveremos sobre ello. Realizaremos primero un breve repaso del contenido de la obra capítulo por capítulo.

I. Origen y condiciones del encargo de las relaciones exteriores hecho al gobierno de Buenos Aires por las provincias de la República Argentina

Basándose especialmente en la legislatura sanjuanina, provincia de la que era oriundo, el autor demuestra jurídicamente cómo el poder atribuido al encargado de negocios —Juan Manuel de Rosas— se le puede

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

revocar. No es posible, dice irónicamente, que una provisoriedad dure 23 años, desde 1831. Además, esta provisoriedad que remite al infinito la convocatoria de un congreso federal, ha ocasionado graves daños como la guerra contra Montevideo que dura ya ocho años y ha hecho que Francia esté en poder de la isla Martín García “. . . que es la llave del país”.⁶

II. Las Provincias Unidas del Río de la Plata, el Paraguay y la República del Uruguay

Sarmiento propone aquí “. . . una transacción, fundada en la naturaleza de las cosas. . .”⁷ que permita la organización de una gran federación integrada por los tres países. Ésta era, a ojos de Alberdi, la propuesta de reconstitución del virreinato del Río de la Plata, propuesta que éste último adjudicaba a las intenciones de Rosas.

III. La capital de los estados del Río de la Plata

Aquí Sarmiento enfatiza el carácter realista y prudente de su proposición. Afirma “. . . todo nuestro estudio, dirigido por la más severa imparcialidad, debe consagrarse a examinar si la isla de Martín García, colocada hoy por circunstancias fuera de la influencia de los gobiernos argentinos, puede servir de capital permanente de la posible Unión, y si por su colocación geográfica es el centro administrativo, económico y comercial, forzoso, indispensable, para asegurar la reciprocidad de ventajas que los Estados Confederados deben prometerse de su unión”.⁸ Establece para ello, paralelo con Washington en relación con Nueva York. Afirma la necesidad —por cierto reiterada en sus numerosas obras— de organizar un sistema de ríos y canales que sirva a la comunicación y al comercio de cada uno de los estados asociados.

IV. Atribución del Congreso

Aquí Sarmiento esboza una concepción de relativa ingenuidad frente a la potencia impositiva de la verdad. Esta concepción no es ajena por cierto, a la ingenuidad que en general revela el género utópico respecto del cambio social. Leamos a Sarmiento: “Es carácter privativo de la verdad hacerse, una vez enunciada, asequible a todas las inteligencias, vencer en la conciencia pública las resistencias que las pasiones y los intereses sublevan, hasta formar a la larga la convicción íntima de

⁶ *Argirópolis*, ed. cit. p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 48.

los pueblos...'⁹ Su verdad terminará imponiéndose, porque es evidente de por sí y aceptable por los espíritus libres de prejuicios. Esta verdad no deja lugar a otras y mucho menos a un conflicto de interpretaciones.

El lector advierte la profunda preocupación del autor por la construcción jurídica de una república que hoy llamaríamos viable. Para ello, el organismo apropiado es un congreso que pueda legislar. Su fundamento ya ha sido decidido por la historia. Según Sarmiento, el partido unitario está acabado y los pueblos han expresado francamente su opinión federal. Lo que es inadmisibles es que bajo una máscara federal se mantenga el más odioso centralismo rosista.

Entre las atribuciones del congreso están el comercio interior y exterior, la navegación ("Éste es el punto culminante de las atribuciones del congreso")¹⁰. ¡Tanta era la fe que Sarmiento tenía en el sistema de navegación!

V. Argirópolis

El lector espera que este capítulo sea el propiamente utópico, la descripción de la utopía sarmientina de modo preciso y se lleva un chasco. Terminemos de repasar los momentos del texto, para interrogar después por el lugar textual de la utopía.

En nota al pie de página, Sarmiento explica su neologismo. "Para evitar una perífrasis, creamos un nombre técnico, emanado de la naturaleza del objeto denominado *ἀργύριον* 'argurión' palabra griega, que significa plata y 'polis', terminación de ciudad: 'Argirópolis': ciudad del Plata".¹¹

La alusión a la riqueza es clara, en la etimología griega del término que alude a las monedas de plata. Es dinero, que Sarmiento ve como fruto del comercio.

En su apoyo cita diez argumentos que le parecen de todo peso.

1. El ejemplo de Washington en EE.UU.
2. El carácter insular de la capital propuesta.
3. La posibilidad de legislar y controlar la navegación interior.
4. La ventaja de la confederación con Paraguay y Uruguay.
5. El lugar puede ser el centro de la Unión, porque es extranjero de todos.
6. Puede ser aduana general.
7. No haría perder sus relativas ventajas a Buenos Aires y a Montevideo.

⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹¹ *Ibid.*, p. 77 nota 1. *τὸ ἀργύριον, οὐ* = plata amonedada o moneda de plata.

8. Sería un nuevo centro comercial cercano.

9. Francia no tendría inconveniente en devolvérselas a todos.

10. Implicaría el cese, ante el congreso, del encargo de las relaciones exteriores a un gobernador.

Además de estas razones el “espíritu de la época” impulsa hacia la unión. Todo parece convocarnos a la unión (“... inevitable reunión de los Estados del Plata...”) ¹² que nos colocará en igualdad de condiciones con los EE.UU. de Norteamérica. “La dignidad y posición futura de la raza española en el Atlántico exige que se presente ante las naciones en un cuerpo de nación que un día rivalice en poder y en progreso con la raza sajona del Norte, ya que el espacio del país que ocupa en el estuario del Plata es tan extenso, rico y favorecido como el que ocupan los Estados Unidos del Norte.” ¹³

En su favor está también el clima de Martín García. En una clara adhesión al determinismo geográfico (climático sobre todo), Sarmiento atribuye la causa de todos nuestros males a nuestras condiciones geográficas que, a la vez, paradójicamente son elogiadas en otras partes de su obra como condiciones paradisíacas de un progreso que sólo requiere de voluntad para realizarse.

“Los climas fríos engendran hombres industriosos, las costas tempestuosas crean marinos osados. Venecia fue libre y grande por sus lagunas, como Nápoles fue siempre presa de los conquistadores por sus llanuras risueñas.

Nuestra pampa nos hace indolentes, el alimento fácil del pastoreo nos retiene en la nulidad” ¹⁴ y más adelante agrega en un tono todavía más despectivo “A nadie se ocultan los defectos que nos ha inculcado el género de vida llevado en el continente, el rancho, el caballo, el ganado, la falta de utensilios, como la facilidad de suplirlos por medios atrasados” ¹⁵ Como no hay dificultades que vencer con inmensos esfuerzos, no hay progreso.

Nuevamente el paralelo con EE.UU. surge expresamente. “El mapa de los Estados Unidos envejece en cinco años...” ¹⁶ Y la actividad febril de California apenas nos recuerda que “Dos años ha... el teatro de tanta actividad era un yermo, interrumpido de tarde en tarde por pobres y atrasadas poblaciones mejicanas, sin industria y durmiendo dos siglos hacia sobre montones de oro” ¹⁷ La provincia argentina de Entre Ríos está llamada a un desarrollo igual, justamente, por su posición interfluvial.

¹² *Ibid.*, p. 8.

¹³ *Ibid.*, p. 80-81.

¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

Finalmente, los cambios políticos también serán relevantes. Se trata, con esta propuesta, de confirmar la opción mayoritariamente federal de las provincias y de eliminar para siempre los pretextos unitarios. “Los unitarios son un mito, un espantajo, de cuya sombra aprovechan aspiraciones torcidas. ¡Dejemos en paz sus cenizas! Los unitarios ejercieron el poder en 1824, y suponiendo que la generalidad de sus miembros tuvieron entonces la edad madura que corresponde a hombres públicos, hoy después de veintiséis años transcurridos, los que sobreviven al exterminio que ha pesado sobre ellos, han encanecido, y cargados de años, debilitados por los sufrimientos de una vida azarosa, sólo piden que se les deje descender en paz a la tumba que los guarda.”¹⁸

VI. De las relaciones naturales de la Europa con el Río de la Plata

La pregunta central que se plantea Sarmiento en este capítulo es cuáles son los intereses de Francia e Inglaterra en estas tierras. Se responde que el vender mercaderías y exportar productos. No son estos intereses colonialistas, según Sarmiento. Por el contrario, son intereses que coinciden con los nuestros. También queremos comerciar y además, hoy diríamos propiciando una división clara del trabajo, Sarmiento propone celebrar tratados que les brinden facilidades de acceso por nuestros ríos y que nos garanticen a nosotros la seguridad del territorio y cobrar derechos porque “Nosotros no seremos fabricantes sino con el lapso de los siglos y con la aglomeración de millones de habitantes; nuestro medio sencillo de riqueza está en la exportación de las materias primas que la fabricación europea necesita”.¹⁹

Por otra parte, promueve también la mezcla de razas con la “población de países más adelantados”.²⁰ Es curioso, pero enfatiza la importancia de la población del Medio día de Europa, franceses, italianos y españoles. No son éstos los anglosajones con que soñaba Alberdi. . .

VII. Del poder nacional

Conviene recordar aquí las expresiones de optimismo que provoca este capítulo a Ferrari. “Esta prosa justamente elogiada culmina en el último capítulo —‘Del poder nacional’—, que encierra un canto vibrante al poderío de la Argentina y a su porvenir magnífico. Aquí ya no hay utopía, sino profecía. A no ser que se prefiera seguir llamando

¹⁸ *Ibid.*, p. 91.

¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

utopía a la predicción optimista de la grandeza argentina.”²¹ Hoy, a más de ciento treinta años de distancia, la propuesta sarmientina no nos exhalta como profecía, sino que mueve a una sonrisa comprensiva. Lo curioso es que hace menos de veinte años el comentarista pronunciaría esta admonición. . . . En este capítulo Sarmiento se plantea el difícil problema de la despoblación argentina y de cómo vencer a este fenómeno negativo sin caer en los que considera extremos del quietismo, legislando a la europea, y de la barbarie del americanismo. “¿Por medio de qué prodigio —se pregunta—, pues, podría un gobierno *acelerar la obra del tiempo* y mejorar a la vez la condición inteligente, industrial y productiva de la población actual?”²² Entre propuestas de convertir en nacional el departamento topográfico existente para evaluar y comercializar los terrenos baldíos, aclimatar camellos como medios de transporte en nuestros desiertos, propiciar una política para el ejército cuya función es reprimir a los indios, Sarmiento postula toda una reorganización del espacio nacional, redefiniendo las fronteras y reconociendo el territorio. Pareciera que la geografía se agranda después de la ruptura del espacio colonial. Lo que era sólo una parte del virreinato, aparece ahora con un tamaño descomunal. Una línea de fortines cada diez leguas desde Bahía Blanca hasta la cordillera de los Andes en los márgenes del Río Colorado, podría marcar la línea con la frontera salvaje. Quedaría así disponible un inmenso país desocupado con apenas un millón de habitantes. Reclama un conocimiento más adecuado del propio país. “Y entre nosotros todo está por hacerse en materia de conocer el país en que vivimos y la naturaleza que nos rodea.”²³ Córdoba es el centro y la conexión con Cuyo, Chile y el Perú. Todos parecen “*sueños*; sueños, sin embargo, que se realizan hoy a nuestra vista, en los Estados Unidos, en California, por los mismos medios que proponemos para nuestro país”.²⁴ La descripción de la utopía es factible y aparece con rasgos nítidos en los párrafos finales del texto que conviene releer: “Dos líneas de poblaciones fuertes al Sur y al Norte de la República, aumentan de millones el valor de los millares de leguas asegurados entre ellas. He aquí ya un capital adquirido: un sistema de postas, telégrafos y posadas que atraviese el interior en dos o tres direcciones, para que los inmigrantes de todas edades y sexos puedan penetrar a beneficiar tierras baldías, constituye por sí solo valores de millones; la navegación de los ríos promovida, facilitada, ensanchada, importa millones; y la confianza que un gobierno constituido inspira en los ánimos para aventurarse en

²¹ Ferrari, *op. cit.*, p. 14.

²² *Argirópolis*. . . p. 108. Subrayado mío.

²³ *Ibid.*, p. 118.

²⁴ *Ibid.*, p. 121-122. Subrayado mío.

empresas que requieren años para su realización, vale millones de millones. No hagamos depender los acontecimientos públicos, la guerra o la paz, la libertad o la clausura de los Ríos, el comercio por ésta o la otra vía, de la voluntad de un hombre; porque es muy miserable la condición humana para no extraviarse en la apreciación de los hechos. Que la razón pública presida todos los actos de gobierno, como el interés general, tal como entienden los gobiernos y no como lo cree un gobernante, debe ser el objeto y el fin de sus actos . . . Infundid a los pueblos del Río de la Plata que están destinados a ser una grande nación, que es argentino el hombre que llega a sus playas, que su patria es de todos los hombres de la tierra, que un porvenir próximo va a cambiar su suerte actual, y a merced de estas ideas, esos pueblos marcharán gustosos por la vía que se les señale, y doscientos mil inmigrantes introducidos en el país y algunos trabajos preparatorios, darán asidero en pocos años a tan risueñas esperanzas. Llamaos los *Estados Unidos de la América del Sur* y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes”.²⁵ Así, con términos exhortativos, que describen su ideal y su modelo, termina Sarmiento su texto.

La polis como microcosmos: de Argirópolis a argiropáis

¿Dónde está la utopía sarmientina? Diseminada por todo el texto. La estructura formal del panfleto político oculta la estructura utópica subyacente al discurso. En ese sentido, el mismo Sarmiento desorienta a sus intérpretes al hablar de “la sanidad de miras y objeto práctico” de *Argirópolis*, “a despecho de la Utopía que le sirve de noble frontispicio”.²⁶ La estructura del género utópico, con sus momentos de crítica y de propuesta, aparece nítidamente si no nos dejamos llevar por estas apariencias.

El momento de crítica está constituido en *Argirópolis* por toda la protesta sarmientina ante el estado de guerra y económico en que se debaten las provincias argentinas y el Uruguay y las imposibilidades de desarrollo del Paraguay. Su análisis parte del reconocimiento del fracaso unitario y de la decisión federalista de las Provincias, decisión que se ve obstaculizada en los hechos por el poder centralista del gobernador de Buenos Aires y encargado de los negocios exteriores de la Confederación, Juan Manuel de Rosas. La destrucción de los desarrollos productivos y comerciales del interior, de las provincias, es la situación intolerable para Sarmiento.

²⁵ *Ibid.*, p. 123-125.

²⁶ Cit. por Ferrari, p. 9.

El momento de la propuesta delimita claramente un tipo de organización política preconizado por Sarmiento: una Confederación de las Provincias Unidas del Río de la Plata, incluyendo entre ellas a Paraguay y Uruguay. El ejercicio del federalismo propiciaría la inversión generalizada y el desarrollo del comercio entre las provincias y, fundamentalmente, con el exterior: las potencias europeas industrializadas; en una clara afirmación de la división internacional de trabajo, donde a nosotros nos toca aportar materias primas y a los europeos productos manufacturados. Sarmiento no se preocupa por el deterioro de los términos del intercambio. Él considera que un estado libremente organizado puede también participar en pie de igualdad en el libre comercio internacional, aunque comercie materias primas. Él no llega a plantearse el problema de la monoproducción. El fin y los medios están íntimamente unidos. Para alcanzar a constituirse en un estado nacional fuerte y organizado (fin) es necesario estructurar esa organización mediante la Confederación, ejerciendo el federalismo y el libre comercio (base del progreso material, fin material, si se quiere) y estructurando una capital en una isla más o menos equidistante y en lugar clave para el control aduanal (modo de controlar los ingresos del conjunto). Los medios: confederación, congreso constituyente y legislativo y capital en Martín García (Argirópolis imagen de argiropaís, si seguimos jugando con las palabras. . .) están en función de los fines propuestos: organización nacional y grandeza material.

¿Cuál es el *topos* de esta utopía? Geográficamente está perfectamente determinado por Sarmiento. Él sueña con fronteras seguras que podrían llegar a ser móviles siempre y cuando se trate de ampliarlas. Al sur frente a los indígenas, al norte incluyendo el Paraguay, el Atlántico por una parte y la cordillera de los Andes por la otra. El *topos* de la capital es la isla, pero la isla no resume toda la utopía. La isla de Martín García es el significante de la unidad mayor de toda la Confederación. La isla podría serlo, no Buenos Aires o cualquier otra capital provincial, porque sería un neonato, sin las taras que cargan las otras localizaciones. Sería, desde otro punto de vista, como una especie de síntesis superadora dialécticamente de las enemistades y mezquindades particulares. Por no ser de nadie, representaría al todo. Por carecer de significado en sí, sería el significado que podría remitir el conjunto. La isla es la polis de la plata, pero representa supletoria y paradigmáticamente a todo el país confederado.

El género utópico comporta siempre una cierta concepción del tiempo. Claramente para Sarmiento esto se condensa en la idea de progreso. Justamente por ir contra la corriente se entorpece la obra del tiempo y el propósito del autor es acelerar esa obra. Sólo se la puede acelerar si se avanza en el mismo sentido del progreso. ¿Quién indica el sentido, el rumbo hacia donde se avanza y se debe avanzar? Los

países que hoy denominaríamos centrales. Son los modelos europeos, cada uno por diferentes razones que se condensan todos en el gran modelo: el gigante del norte.

El modelo a imitar es un elemento que aparece con toda fuerza y explícitamente en *Argirópolis*. No es un ingrediente nuevo en el género utópico. Ya las utopías renacentistas usaban al Nuevo Mundo como *topos* y como modelo a imitar en algunos aspectos. Lo que es nuevo es la fuerza como el modelo organiza toda la reflexión. La función modélica, modelizante o modelizadora plástica de esta imagen (por lo tanto construida, no son los EE.UU. sin más. . .) hace posible la función del utopista que se concibe a sí mismo y a sus interlocutores como alfareros de naciones, como gustaba decir Simón Bolívar. El modelo es siempre una construcción ideal. Pero, en este caso está construido a partir de rasgos reales estereotipados. El sueño de los padres fundadores del Mayflower se entremezcla con el sueño de los padres liberadores como Washington y con el sueño de estos padres constructores románticos que quieren forjar naciones después de la ruptura del espacio institucional colonial y de la fractura de las guerras intestinas de fracciones. Sarmiento intenta sobrepasar la fracción para hablar en nombre del conjunto, incluso en nombre de los que vendrán.

El sujeto llamado a realizar estas tareas es expresamente enunciado por Sarmiento: son los inmigrantes. Especialmente los anglosajones, pero paradójicamente los que vienen y son bien aceptados por Sarmiento son los mediterráneos de Europa: españoles, italianos, franceses. Este sujeto, a pesar de su fobia a la España subyacente entre nosotros, lo acepta. Siempre serán, para él, mejores que el indígena, quinta esencia del salvajismo frente al cual la única actitud es la represión militar. Los caracteres étnicos de este sujeto realizador de la parte material (económica) del sueño sarmientino, garantizarán su solvencia. Pero, no debe perderse de vista que esta política de la inmigración es coherente también con el modelo. Ser los estados unidos de América del sur equivale a poner en práctica sus propias políticas. Éstos han sido los medios garantizados del progreso. No sólo no lo han obstaculizado, sino que lo han propiciado y facilitado enormemente. Por lo que el sujeto de la transformación viene a convertirse en el medio más importante para lograr el fin propuesto y, a su vez, este medio es también fin, porque se busca propiciar su propia riqueza y bienestar como si fuera un compatriota más, perteneciente a las clases llamadas a ejercer la obra del progreso.

El texto de *Argirópolis* parece deshilvanado, parece el fruto de un autor ganado por la angustia de enfrentarse a la destrucción y a la guerra, a un poder mayor que el de él, frente al cual se encuentra en desventajas y al que sólo la astucia y la persuasión pueden ayudar a

vencer. Sin embargo, la utopía diseminada por todo el texto, dicta las líneas de su redacción. Todo apunta al objeto de la construcción de Argirópolis como concentración y microproyecto, como maqueta de un argiropaís federado.

¿Dónde está lo utópico de esta construcción del género utópico? No en lo que de peyorativamente utópico contenga, vale decir en su irrealizabilidad, sino justamente en su construcción perfectamente estructurada de una alternativa posible que depende —he ahí la dificultad— de una multiplicidad de variables para concretarse. Ni más ni menos que cualquier otro proyecto político realista. Pero, en el caso del género utópico el proyecto es de uno, no cohesiona ni arrastra a sectores masivos, generalmente permanece incomprendido. Lo jurídico y lo pedagógico aparecen en *Argirópolis* restringidos a un cierto mínimo indispensable. Sarmiento piensa que con tratados de navegación y un congreso legislativo constituyente el problema quedaría resuelto, sin entrar en los detalles. Está pintando el fresco a grandes brochazos. La pedagogía está entendida aquí como ejercicio político. Es la misma organización de Argirópolis la que educará, la que formará a sus ciudadanos. Porque con una organización tal, sólo se podría ser ciudadano de una sola manera: respetando las reglas de juego impuestas por la polis.

El utopismo epistemológico de Alberdi (1810-1884)

Juan Bautista Alberdi firma en Londres, en febrero de 1871, su “cuento” titulado “Peregrinación de Luz del Día o viaje y aventuras de la verdad en el Nuevo Mundo”.²⁷ Es poco, en general, el interés despertado por esta obra de Alberdi casi desconocida.

En junio de 1875 José Manuel Estrada firma un “Examen crítico” de *Luz del Día*. Su crítica creo que puede resumirse en los siguientes puntos: una defensa de España, un ataque del eurocentrismo, una defensa del cristianismo. Este último punto quizá es el que despierta mayor atención. Según él “la libertad es cristiana”. Y agrega “El tiempo nada ha alterado en aquellos cuyas entrañas no han rehecho el principio cristiano; y así, las naciones que continúan siendo paganas, continúan bajo el imperio del socialismo, y sólo las cristianas conocen la libertad aunque no todas la posean”.²⁸ Socialismo parece significar en su contexto, el colocar a la sociedad por encima de

²⁷ Juan Bautista Alberdi, “Peregrinación de Luz del Día o viaje y aventuras de la verdad en el Nuevo Mundo”, en: *Obras Completas*, Buenos Aires, Imprenta de “La Tribuna Nacional”, 1887, tomo VII, p. 176 ss.

²⁸ José Manuel Estrada, “Peregrinación de Luz del Día: examen crítico”, en: *Revista del Río de la Plata*, núm. 41, Buenos Aires, 1875, tomo II, p. 129.

Dios... “Esto dice la historia. Todo lo justo y lo puro que contiene la civilización moderna proviene del cristianismo”.²⁹ La crítica que resume todas las anteriores es que “Luz del Día se ha alejado de la zona radiante de la filosofía y ha olvidado todos los recursos morales necesarios para su empresa”.³⁰ Con una colonización sajona no resolveremos el problema, porque la opulencia y la barbarie van juntas y muchas veces los pobres están más cerca de la libertad que los bárbaros. Luz del Día dice verdades “pero no es la *Verdad*”, concluye.

Más cerca nuestro, en los años cincuenta de este siglo, Emilio Carilla retoma el análisis de esta curiosa obra, para tipificarla como una sátira social. Él se ocupa especialmente del quijotismo de Alberdi y lo compara con Montalvo. Las dos se elaboran al mismo tiempo, aunque el estilo de Montalvo es superior. Para Carilla la obra es un “visible desahogo literario social de quien se acerca al final del camino y ve una realidad americana distante de la que trazó en la prédica y en el libro. Pocos eran los que —como Alberdi— tenían tanto derecho a un análisis de este tipo”.³¹

Arturo Roig, por su parte, ha señalado la importancia de esta obra de Alberdi. “Su libro Peregrinación de Luz del Día, aparecido en 1871, es probablemente el más importante ensayo argentino de la segunda mitad del XIX, en el que con visión verdaderamente filosófica meditó sobre la condición social de la verdad.”³²

La obra está organizada en tres partes. La primera parte narra lo sucedido a Luz del Día al llegar al Nuevo Mundo. La segunda parte está dedicada al episodio francamente utópico de *Quijotanía* en la Patagonia y la tercera parte incluye, en lo central, una conferencia de Luz del Día.

Se podría pensar que Alberdi escoge la forma del cuento para, mediante una fabulación, dar salida a sus ideas. La forma sería fabulada, cuento utópico o fantástico y el contenido serían sus ideas políticas en torno a la corrupción, la organización nacional, la legislación, la educación, la familia, la economía política, etcétera. Quizá Alberdi así lo concibió, pero el hecho es que se presenta para nuestro análisis un texto con una estructura utópica compleja y sumamente rica.

Resumamos primero, para brindar contexto al lector, los pasos que sigue Peregrinación de Luz del Día en cada una de sus tres gran-

²⁹ *Ibid.*, p. 136.

³⁰ *Ibid.*, p. 138.

³¹ Emilio Carilla, “Peregrinación de Luz del Día de Alberdi” en: *Cervantes y América*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección de Literatura Ibero-Americana, 1951, p. 55.

³² Arturo Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Puebla, Cajica, 1972. p. 341.

des partes. La Primera Parte está integrada por cuarenta y ocho párrafos.

El párrafo 1 es de primer orden para nuestro análisis. En él procura Alberdi despojar de todo realismo a su cuento. La Verdad emigra del Viejo Mundo y se encuentra en el Nuevo con los mismos males de los que huía. Todo el cuento es la relación de su desencanto y de su decisión de volver a su mundo de origen. El europeísmo estará, por cierto, ya implícito en esta procedencia de la verdad, como veremos más adelante. Lo importante es que la verdad viaja al Nuevo Mundo como “emigrada” y no como “*tourista*”.³³ Alberdi señala que este cuento “Es casi una historia por lo verosímil, es casi un libro de política y de mundo por sus máximas y observaciones. Pero seguramente no es más que un cuento fantástico, aunque menos fantástico que los de Hoffman”.³⁴

Otro elemento distractivo de nuestro análisis que introduce el autor, es la idea —refutada por todo el texto— de que el libro carece de una estructura. “Su lectura es entretenida y fácil porque no tiene método ni plan lógico, que esclavice la atención del lector ocupado.”³⁵ Por el contrario, su lectura es sumamente pesada a veces, como suelen serlo todas las obras del género utópico, pero revela al lector atento una estructura muy trabada y difícil de examinar en todos sus meandros.

Hay un indicio más en este primer párrafo que reclama atención. Según el autor sólo se brindan las “impresiones” que se suceden en la conciencia de Luz del Día mientras viaja, pero no son las impresiones de una turista, sino de quien realiza experimentos de “zoología moral”.³⁶ Hay una dimensión biológico social o, para mejor decirlo con Alberdi, zoológico social que, de modo paradójico recorre la obra. Se habla de lo social como quien habla del mundo animal. Esto no es nuevo en el utopismo como género. Baste pensar en *Rebelión en la Granja* de Orwell por citar sólo un ejemplo relativamente cercano.

En los siguientes párrafos se van aclarando y complicando mucho las acciones y, sobre todo, las reflexiones. Luz del Día viaja de incógnito, no tiene sexo, prontamente al tratar de ocultar su verdadera identidad cae en reflexiones sobre el papel de los nombres en el Nuevo Mundo.

“¿Es decir que en este país los nombres son el desmentido de las

³³ *Peregrinación*. . . p. 177, de aquí en adelante subrayados y grafías de esta edición, salvo indicación en contrario.

³⁴ *Ibid.*, p. 176.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 177.

cosas?”³⁷ Esto tiene que ver con el nombre que adopta para ocultar su identidad, el cual, a su vez, entra en contradicción con la concepción de la verdad que el narrador cree entendida entre sus lectores, aunque todos se sientan incómodos con ello. Dice Alberdi: “Y sin apercibirse del desmentido que esta ficción daba a su nombre de *Verdad*, tomó el nombre prestado de *Luz del Día*”.³⁸ Al primer personaje que encuentra es a Tartufo, quien aparece con nuevas vestiduras: “Mi sotana actual, es esa blusa garibaldina, que ruego a V. pasarme, y ese casquete rojo”.³⁹ Tartufo desarrolla toda una teoría de la diplomacia. Tartufo no migró solo. Sus compañeros fueron “Mis conocidos y viejos camaradas de la Europa feudal, Gil Blas de Santillana, Basilio de Sevilla y tantos otros”.⁴⁰ En cuanto a Loyola, por quien interroga Luz del Día, Tartufo responde con un texto que merece reproducirse completo: “Aquí es costumbre decir que sólo Paraguay ha sido educado por los jesuitas. Toda Sud-América, ha sido un Paraguay para los soldados de Loyola. No hay carta geográfica que no lo confirme. En todas ellas están señaladas sus *Misiones*. Lo que yo creo es que Loyola, desde su persecución y destierro de los dominios españoles, ha hecho lo mismo que yo: se ha disfrazado, ha cambiado de nombre y de traje, y anda de incógnito como Luz del Día y como su atento servidor. Pero el hecho es que, en una forma o en otra, él sigue gobernando estos países por su influjo, en negocios de Guerra y Hacienda, sobre todo, que son como los dos brazos de Gobierno. V. Sabe que fué siempre aficionado á las tres cosas: á la guerra como que fué su primera profesión; á la hacienda por su ardor de grandes empresas; y al gobierno que era su afán de poseer y ejercer indirectamente. Así se explica que los que hoy pasan por liberales, no proceden en política sino por los mismos medios de que se servían cuando pasaban por jesuitas”.⁴¹ Sin embargo, Tartufo tranquiliza a Luz del Día al señalarle que también hay otros emigrados como el Cid, Guzmán, Pelayo, Vasco Núñez de Balboa, Colón, Pizarro, Hernán Cortés, Mendoza, Almagro, Caboto, Las Casas, Ercilla, “. . . y otros que andan de incógnito, por su calidad de españoles y se conservan generalmente léjos de las ciudades, en las campañas y montañas de la América, que conserva su fisonomía medio primitiva de los memorables siglos XVI y XVII”.⁴² Pero claro a éstos los maneja Tartufo como caudillos fuertes que son. Y define una posición que parece muy asumida por el narrador “Lo cierto es que América, con sus defectos y cualidades, no es

³⁷ *Ibid.*, p. 178.

³⁸ *Ibid.*, p. 177.

³⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁴¹ *Ibid.*, p. 190.

⁴² *Ibid.*, p. 191.

más que un reflejo de la Europa de más atrás, y nada contiene de bueno y malo, que no sea europeo de origen, de índole y de carácter. Así, se ve que su historia y su política, como la fotografía de su territorio, cruzado de gigantescas cordilleras, en que los abismos tenebrosos, se alternan con las celestes alturas de sus montañas. Al lado del bandido, vive el héroe, y los más nobles y generosos caracteres, se mezclan y confunden con las hienas y osos de cara humana, en esta sociedad, que es el embrión grosero de un mundo llamado a ser la nueva edición corregida y mejorada del mundo antiguo y pasado”.⁴³ Los medios sociales de que se vale Tartufo para imponer su poder son la propiedad y la familia. “Cuando digo la *propiedad*, hablo del *egoísmo*, que es la fuerza locomotora de cada hombre.”⁴⁴ Tartufo aclara más explícitamente: “Por familia, entiendo los niños, las mujeres, los criados, los dependientes y hasta los amigos familiares de una casa, conquistados y empleados como instrumentos de acción contra sus mismos padres o hermanos, cuando éstos son poderosos y hay algo que sacar de ellos”.⁴⁵ Logias, escuelas y colegios pertenecen al mismo orden que la familia. Tartufo tiene la peor opinión de los que imparten educación. Él se encarga de “. . . enseñar á educar sin educar”.⁴⁶

El párrafo xv es importante, porque en él Luz del Día se da a reflexionar sobre la conocida máxima alberdiana “gobernar es poblar”. Hay casos en que poblar es asolar, cuando no se traen los inmigrantes correctos al lugar correcto, como lo indica la economía política y en especial Adam Smith: alemanes, ingleses y suizos al desierto. Según sus reflexiones “. . . el suelo pobre produce al hombre rico”. Aquí el narrador introduce una observación metodológica de importancia medular para nuestra América. “Dándose a estas reflexiones generales, cedía olvidada Luz del Día, á sus hábitos sedentarios de estudio, que tenía en Europa, sin acordarse que estaba en un mundo que debe estudiar *d’après nature*. . .”⁴⁷ A partir de aquí, Tartufo se sumerge en una serie de ricas reflexiones de origen económico, para terminar introduciendo a Basilio como maestro de la calumnia. Este último dispone de la prensa como de un cañón Krupp. . .

A fin de que Luz del Día conozca a Basilio, Tartufo organiza una comida especial en su casa. Basilio cuenta todos sus truculentos procedimientos, víctima del encanto de Luz del Día, a quien cree paradójicamente la Mentira, y bajo los estragos del vino. Al final de la comida descubre la verdadera identidad de Luz del Día y queda horrorizado. Luz del Día conoce a Gil Blas de Santillana en la biblioteca y es proce-

⁴³ *Ibid.*, p. 191-192.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 193-194.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 199.

sada bajo la acusación de cambiar dinero falso. En la cárcel conoce a la Justicia y a la Libertad. Esta última ha sido apresada nada menos que por los liberales. Finalmente, sale en libertad gracias a que precisamente Basilio y Gil Blas acreditan su honorabilidad. La venganza de Basilio, por haber sido engañado en la comida, había sido la causa de su encarcelamiento. Gil Blas se encarga de aclarar su lógica al encontrarse en situación tan extraña. “Si V. es la *verdad*, nosotros somos la *realidad*; si V. es el *derecho*, nosotros somos *el hecho*; si V. es la *idea*, nosotros somos la *vida*.”⁴⁸ Así se inicia una relación muy íntima entre Luz del Día y Gil Blas. Ambos tratan de convencer al otro. Con argumentos y reflexiones, Luz del Día; sobre todo con sofismas, Gil Blas. Su interlocutor le hace a Luz del Día una sorprendente revelación “Aquí está el *antiguo régimen de España*, que vino como conquistador, y se quedó y vive todavía de incógnito, como yo y mis amigos, desde que la revolución de América, dió en perseguirlo nada más que por apropiarse sus bienes y poder. Vive bajo el disfráz del nuevo régimen. Aquí, como es regular, gobernamos los vencidos a los vencedores; éstos escriben leyes, pero se rigen de hecho por las que nosotros *hicimos*. Sus constituciones son *escritas*; las nuestras son vivas y animadas. Ellos se hacen *yankées, ingleses, franceses*, por decretos; pero en realidad se quedan siempre lo que nosotros los hicimos, *españoles*. Nuestra vieja España anda aquí de *incógnito*, bajo el nombre de *América independiente*”.⁴⁹ Un incidente sin importancia, hace que el escándalo alcance a Luz del Día. Conoce así la fuerza de la opinión y lo que hace. En palabras del hotelero: “. . .sobre todo respecto de una dama, la verdad y la realidad son nada, la apariencia es todo”.⁵⁰

La Parte Segunda está repartida en treinta y dos párrafos, dedicados en su mayoría a relatar el episodio de *Quijotanía*. Sabedora de que “todas las Españas andan en las Américas”, Luz del Día se decide a buscar a los caballeros, abandonando a los bribones. A la búsqueda de estos caballeros y apercibida de sus funciones caudillescas en América, Luz del Día conoce a Fígaro. Éste la convence de no abandonar América sin antes brindar una conferencia (tema de la Tercera Parte, como veremos). Fígaro se presta a brindar información a Luz del Día para su conferencia y le narra el episodio de la colonización en Patagonia. No olvidando que América libera el espíritu de los europeos, Fígaro presenta a Don Quijote en los siguientes términos. “En vez de ser el Quijote de la Mancha, ha sido el Quijote de la Patagonia; es decir, que el vuelo de su fantasía no ha reconocido límites, desde que se

⁴⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 266.

ha visto en aquel mundo favorito de los ensayos temerarios, de los experimentos fantásticos, donde todas las utopías se ponen a la prueba, y donde los más cuerdos se vuelven un poco don Quijotes.”⁵¹ Ya de inicio queda América definida, a partir de este párrafo VII, como tierra de utopía en el sentido de espacio social que pone a prueba todos los anhelos y deseos de transformación de que son portadores los europeos. Además, la utopía quijotesca aparece desacreditada desde el comienzo. Quizá la introducción de este episodio constituye un intento por profundizar el sentido y valor de la propuesta utópica. Se ensayan en él diferentes propuestas que son desechadas *in toto*, aunque valorizadas parcialmente. La utopía quijotesca puede realizarse en virtud de la inexistencia de la cuestión social en América. Textualmente dice Figaro “Como no hay propiamente cuestión social en América, ni motivo de que exista, todo hasta el *mormonismo*, en innovaciones sociales, es mirado como simple curiosidad, y dejado a su libre e inofensivo desarrollo”.⁵² No hay industrialización, tampoco densidad demográfica, mucho menos podría haber proletarización. Por ello, Alberdi, pensó siempre que la solución de la cuestión social europea se hallaba en los desiertos territorios americanos. Don Quijote, sigue Figaro, había leído, muy a su manera, *El Origen de las Especies* de Darwin y a partir de ésa su lectura se lanzó a una aplicación de las ideas extendidas al ámbito de la regeneración social. La ley de selección natural ocupaba en las ideas de don Quijote un lugar central. En lugar del mono, él decidió que el carnero es el pariente más cercano del hombre y, convencido de esto, se puso a la tarea de educar carneros —dado que la educación es segunda naturaleza en usos y costumbres sociales humanas. En su estancia, situada en el sur argentino, tenía plena libertad para “ensayar todas las locuras imaginables en materia política y social”. Como mayordomo tomó a un joven gallego que vino a ser “un Sancho sin saberlo”. Ya en plan de organizar constitucionalmente su estado (estancia) don Quijote le dio rango de “colonia”, Sancho fue el “secretario general de Quijotanía”, nombre con el cual bautizó su experimento y él se denominó “gobernador”. “Intendentes” fueron los peones y los “colonos” fueron divididos en tres tipos, el primero de los cuales era francamente mayoritario: “homo-ovejas, homo-vacas y homo-caballos”. “El Gobierno de la colonia fué democrático-representativo con un parlamento mudo (por de pronto). . .”.⁵³ Basado en Tocqueville, don Quijote concibe su democracia tutelada por un gobierno “pastor”. Sus ciudadanos sólo tienen chance de decir sí. Sancho introduce aquí una aguda observación.

⁵¹ *Ibid.*, p. 281.

⁵² *Ibid.*, p. 282.

⁵³ *Ibid.*, p. 284.

“Yo lo he oído mal en ese caso, dice el gallego, pues yo he creído entender que dicen *¡mée! ¡mée!* que en francés significa *pero*, es decir principio de negación, de discentimiento, de protesta, de resistencia, en una palabra, lo contrario de si. ¡Cuidado, señor, con no exponernos a un plebiscito negativo, por un error de orejas!”⁵⁴ La virtud importante del carnero es la abnegación y por eso representa mejor que el hombre a la civilización en Sud-América. Sancho, todavía no convencido de las cualidades que adornan a los ciudadanos elegidos por don Quijote, plantea una última objeción. Ya no podrán comer los carneros, porque serían acusados de antropofagia. Don Quijote responde que en caso de necesidad se justifica comer a los amigos, además así como se expropia la propiedad por causa de utilidad pública “. . . es lícito expropiar la vida de un carnero por causa de utilidad pública, previa indemnización de su valor”. Esta indemnización se hará al mismo carnero por adelantado, con abundante pasto y atención espiritual, que adormezca en él el pánico y no lo deje expandirse entre los demás. A continuación viene una gran sátira de la instrucción pública que culmina con la organización de la “Academia del silencio” dado que los académicos no pueden hablar. El pueblo queda constituido, mediante un código social o civil en el brazo del gobierno y “El brazo, no debe saber pensar”. Para Sancho esto no es más que un modo chino de organizar la sociedad. Y don Quijote subraya: “La China invade el occidente en materia de libertad, teniendo por vanguardia a los socialistas de la democracia moderna, que son los precursores del gobierno que vamos a ensayar en *Quijotanía*”.⁵⁵ Aquí aparece ya clara la función que desempeña este episodio. Se trata de ridiculizar este tipo de experiencia social absurda a los ojos de Alberdi. Un modo de subrayar todavía más este aspecto es la propuesta de incrementar el territorio mediante la anexión del espacio estelar. Al interrogar don Quijote por la utilidad práctica de semejante anexión contesta Sancho “Aunque nuestro territorio con el *archipiélago de la Pléyades* estas *Islas Malvinas celestiales*, ya veríamos si los ingleses iban a quitárnoslas como a las otras”.⁵⁶ Sancho está seguro de que esos territorios espaciales podrán ser objeto de hipotecas. Finalmente, afirma, el crédito es cuestión de prestigio del deudor y qué más prestigio que unos territorios celestiales concebidos por bula Papal. En cuanto a la población, lo más adecuado después de los carneros sería el “hombre salvaje” por su pasividad. Los indios son súbditos aptos por su “obediencia pasiva”. Cansado de enderezar entuertos el Quijote se ha vuelto en América un secuaz

⁵⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 300.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 300-301.

servil de los hechos . . .”⁵⁷ Como nuestra civilización es la “barbarie regularizada” sólo cabe convencerse “y repetir con el siglo XIX: *La fuerza prima el derecho*”.⁵⁸ Por tanto, se proponen la elaboración de un código civil considerado como “un tratado de paz entre la civilización y la barbarie: la paz de los extremos”. Este código civil se deriva del plano de la creación animal. Este código se sintetiza en un comunismo articulado a la libertad que don Quijote resume en estos términos: “*La ley, la familia, la propiedad, su circulación* por la voluntad libre del propietario —único *comunismo* conciliable con la *libertad*—, es decir, los *contratos*, la *herencia* son instituciones civiles o sociales fundadas por el Creador del hombre; no son creaciones del hombre. Admitiendo que el gobierno no es hombre, sino *Vice-Dios*”.⁵⁹ En cuanto a la propiedad se renueva el ataque satírico al comunismo en base a un presunto código trascendental. “El comunismo en el sentido de una fusión de todas las propiedades individuales en una sola propiedad pública y común, es imposible, no según el código A, B, C, D, sino según el código civil ó social de la creación.”⁶⁰ El individuo, por su individualidad, funda y da basamento a la propiedad individual. El comunismo es comparado con el matrimonio entendido como “sociedad colectiva”, sin embargo, “esa fusión o comunismo es puramente artificial y platónica”. Es más, “la propiedad es la civilización”. Sancho comenta irónicamente “Ya veo . . . que mi augusto patrón no peca de *socialista*” y responde don Quijote con un razonamiento que encierra importancia: “Al contrario . . . yo soy socialista por excelencia . . . Pero mi socialismo, es el de la creación. ¿Tú crees que el padre, la madre y el hijo, están en sociedad por un pacto que ha estado en su mano celebrar o no celebrar?”.⁶¹ En general, hay en el discurso de don Quijote una confianza en que la “ingratitude del suelo” promueve la “laboriosidad y el progreso”.

La idea del código civil es que pueda homogeneizar las clases de la sociedad y además “crear el pueblo que no tenemos”. Vale decir, en vez de legislar un pueblo existente, se lo hace para un pueblo deseable. En cuanto a las relaciones exteriores el plan es apoyarse en las rivalidades de la zona, especialmente Argentina e Inglaterra en relación con las Malvinas (*a*) Falkland. Don Quijote piensa en enviar de ministro a Inglaterra un indio patagón. “No le faltará la calidad soberanamente diplomática de no entender ni ser entendido de nadie . . .”⁶² En este contexto “Las miras de don Quijote . . . se reducían a ser reco-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 303.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 304.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 309.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 314-315.

⁶¹ *Ibid.*, p. 316.

⁶² *Ibid.*, p. 326.

nocido y admitido como Gobernador de un Estado confederado, en la *Unión de las Provincias del Río de la Plata*, y no era poca ambición vista la condición de lo que llamaba su pueblo y su gobierno de *Quijotanía*".⁶³ Aquí se inicia el desenlace del experimento. Envía a Sancho ante el gobierno argentino, éste pinta de colores exhaltados el experimento, llegan curiosos y todas las pretensiones de la "fantasmagoría" se vienen abajo. Son juzgados. Absuelto uno por loco y desterrado el otro por cómplice doloso, tuvieron que pagar las costas. Así termina la segunda parte dentro de la "conversación preparatoria" de Fígaro, para que Luz del Día organice su conferencia.

La Tercera Parte está integrada por veintisiete párrafos. Fígaro explica a Luz del Día que en América estamos en presencia de la "falsificación de la libertad".

Luz del Día decide dar una conferencia en la que es abucheadada por el numeroso público. Su tesis es que "La vida civilizada, es el *fin*; la libertad, es el *camino* de ese fin".⁶⁴ No se trata de libertad escrita, sino de libertad real. "La libertad que no es un *acto* no es *libertad*: es una voz del diccionario de la lengua: un sonido que vive en el aire y muere en el aire."⁶⁵ Un mero *flatus vocis*. Esta libertad en acto no puede ser obra de la espada. En realidad el papel de la espada fue muy escaso. "... La libertad exterior ó la independencia de América, estaba ya formada por la obra del mundo civilizado, cuando la espada intervino".⁶⁶ La paternidad de la emancipación, atribuida a Bolívar y San Martín es un grave error. "La verdad histórica, es que España había dejado de ser un gran poder de mar y tierra, cuando fué vencida por América. . ."⁶⁷ No se debe sustituir la verdad por ilusión. San Martín y Bolívar "perdieron la mitad de su gloria" al empuñar la espada para tratar de imponer la libertad interior. Sólo la educación y la instrucción pueden hacer esa obra y nunca los caudillos. La guerra es escollo y nunca manantial de la libertad. No se puede hacer una ficción de la libertad, porque los Washington son hijos y no padres de la libertad. Ni el poeta ni el militar ayudan a la libertad. El militar porque sólo la concibe como obra del sable y el poeta porque "no tiene ideas sino imágenes". La América sólo será libre cuando esté libre de libertadores, que sólo pueden ser militares y que confunden la lucha por la libertad externa con la implantación de la libertad interna. "Nadie es libre en Sud-América sinó sus libertadores."⁶⁸ Lo que más daño ha hecho en Sud-América ha sido el hábito de la copia, de una

⁶³ *Ibid.*, p. 327.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 341.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 344.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 345.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 347.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 354.

imitación no pertinente. “Como el original de que es copia [la constitución de los Estados Unidos] no está escrito, las repúblicas de Sud-América, copian, no el original, sino la copia, que ellas toman por el original.”⁶⁹ Por eso “Copiar sus leyes, no es traer sus libertades”. Luz del Día se convierte así en un vocero seguro de Alberdi, al retomar su consigna de gobernar es poblar y explayarse sobre su sentido. Poblar es el medio de educar. “La población en la América antes española, no es mera cuestión de economía política. Es, antes que eso, cuestión moral y social, cuestión de educación espontánea, en una palabra, es cuestión política en el más alto sentido.”⁷⁰ Los inmigrados que se deben traer son los de la “Europa educada y culta”. El error es copiar la ley de esos países. Hay que copiar su forma de ser. La inmigración que vale no es la espontánea. El problema se plantea con toda crudeza. “No olvidemos, dice Luz del Día, la gran cuestión que nos ocupa. Nos ocupamos de averiguar si la América Latina es capaz de aclimatarse en su suelo á la libertad sajona. No es una cuestión de razas puramente, es una cuestión de civilización [...] El dilema de hierro para la América del Sud: ó latina exclusivamente y entonces esclava; ó libre y entonces sajona, por la educación y el temperamento cuando menos.”⁷¹ Todavía en términos más rudos agrega “Si la América antes española prefriere ser la *América de poesía*, a ser la *América de la libertad*, púeblesc entonces con las inmigraciones de la Europa latina. La raza latina le traerá naturalmente su *libertad latina* —libertad muerta [...] La palabra *libertad latina*, en el idioma de la libertad moderna expresa un contrasentido; es como decir, *libertad romana, libertad imperial o dictatorial*”.⁷² El intento de Luz del Día en su conferencia es superar la distinción racial y cargar esos términos con un contenido cultural. “Cada América ha sido y será lo que es la Europa de que procede y se nutre. Hay dos Europas como hay dos Américas: la Europa autoritaria y la Europa libre: la una latina, la otra sajona, por el género, no por la raza.”⁷³ Hay que convocar a la “Europa del frío”. A continuación Luz del Día elabora todo un alegato en favor de la paz y en contra de la guerra. Y enumera los escollos de la libertad: la gloria militar, la ignorancia, la historia como pasado colonial. Esboza un llamamiento en contra de la abstención cívica, dado que la gestión ciudadana va en defensa de lo fundamental. “El que renuncia a ejercer su libertad, no renuncia a un placer; renuncia a su propiedad privada, a su honor, a su hogar, a todo lo que el

⁶⁹ *Ibid.*, p. 357.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 361.

⁷² *Ibid.*, p. 362-363.

⁷³ *Ibid.*, p. 363-364.

hombre posee en la tierra. . .”⁷⁴ La indiferencia y el letargo saludaron el final de la conferencia. Silencio, bostezo, ronquido y sueño generalizado fue la secuencia de los espectadores. Luz del Día se traslada a América del Norte “la *América de la Verdad*, como ella la llamó”. Allí encontró que también reinaba la mentira y Fígaro le habla de los méritos de Europa como nuevo mundo. Finalmente, apenado por la desilusión de Luz del Día dispuesta a regresarse, le expone ventajas incomparables que tiene América. Esta América del Sud “A fuerza de gobernarse mal, acabará por aprender a gobernar bien. No se aprende la libertad, sino como se aprenden los idiomas: por la mera repetición de los actos. Se empieza por hacer reír; se acaba por hacerse admirar”.⁷⁵ Y Fígaro postula una abierta división del trabajo a nivel internacional. “. . . ¿Que importa que el trabajo le produzca materia prima y no materia fabril? La paz del mundo estaría mejor garantizada, si cada nación tuviese que vivir de la producción especial de su vecina. La gran ley de la *división del trabajo*, gobierna á las naciones como a los individuos.”⁷⁶ Se despiden Fígaro y Luz del Día con la afirmación de ésta de que “No hay dos verdades en el mundo, una moral y otra física. La verdad es una. . .”⁷⁷ América no es, en suma, sólo geografía buena y sociedad mala, sino historia una y compleja.

Un utopismo de estructura triádica

La utopía de Alberdi tiene una estructura compleja en relación con otros exponentes del género utópico. El momento de la crítica se ubica claramente en la primera parte con un marcado tono irónico. Es el momento de diagnóstico de una sociedad enferma a un grado intolerable. El momento de la propuesta aparece desarrollado en la tercera parte, asumido en gran medida por el autor en la conferencia de Luz del Día. El momento integrado por la segunda parte, el episodio francamente utópico de *Quijotanía*, asume parcialmente el momento de la crítica y también es un modo de ensayar propuestas inverosímiles pero que, a contraluz, dan mayor realismo al claro utopismo de la tercera parte. *Quijotanía* permite burlarse del darwinismo social y también de los ensayos socialistas comunitarios. Es la burla de la impracticabilidad de las sugerencias del género utópico, pero envueltos en un texto de clara estructura utópica. Es una estructura de cajas chinas o muñecas rusas donde una contiene a la otra, donde en una utopía se desarrolla

⁷⁴ *Ibid.*, p. 379.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 385.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 386.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 373.

otra utopía. Esta segunda es rechazada como un modo de afirmar el realismo y la probabilidad de la primera. El contenido explícitamente utópico es ironizado para consolidar el continente utópico que constituye la estructura de *Peregrinación* . . . en su totalidad.

En *Peregrinación* . . . hay un claro ensanchamiento del espacio social. El “desierto” es el ámbito hacia el cual se puede desarrollar la inmigración. En directa relación con la propuesta alberdiana del “gobernar es poblar”, la inmigración apunta al dominio del desierto. Este desierto, por supuesto, no puede quedar ni en poder ni a merced de indios, sino que debe ser el objeto de la colonización. El episodio de *Quijotania* es la mostración, por vía irónica, de los peligros que acechan en territorios todavía no plenamente dominados. La locura quijotesca alude a peligros muy reales. Malvinas no es nada más que la ocupación por parte de los ingleses de un territorio descuidado en cuanto a una verdadera política de integración nacional. Insistimos en que la idea es la de espacio *social*, histórico, cultural. No basta con estar en Nuevo Mundo, las relaciones sociales se trasladan y si bien no hay aquí propiamente hablando “cuestión social”, si está la presencia de todos los vicios y de un pasado histórico de claro corte colonial español, que resumen en sí lo negativo a superar. Los personajes, que más adelante consideramos con algún detalle, son los verdaderos símbolos de estos vicios sociales.

La noción del tiempo que subyace a la obra se encuentra en íntima relación con el nuevo sujeto social que postula y con el modelo arquetípico que sirve de paradigma. Hay una noción de progreso identificada con la civilización, la industrialización y lo anglosajón en una clara aceptación de la división internacional del trabajo, donde a esta zona le corresponde aportar materias primas, extraídas con las propias manos, para ser manufacturadas en los países centrales. La misma visión del modelo estadounidense está en crisis. Ya no es el mundo de Washington . . . Fígaro induce a Luz del Día para que capte en el seno de la vieja Europa un mundo nuevo. Allá está creciendo lo que aquí se obstaculiza. Sin embargo, la visión no es simplista, en la medida en que, en cuanto a posibilidades de gobierno, aquí hay virtualidades no explotadas todavía. Pero, el tiempo es claramente eurocéntrico, acentuado en el desprecio al indio y al europeo meridional. El problema del tiempo se institucionaliza en la legislación. Aquí se legisla para una realidad inexistente, es la superposición del tiempo modélico al tiempo real. En verdad lo que habría que hacer es captar la vigencia del tiempo real para modificarlo mediante la educación y la instrucción, mediante la implantación de nuevos hábitos. No se trata de imitar la co-razza jurídica de otras sociedades, sino de modificar el ser social americano para adaptarle la organización jurídica que le corresponde. La ley no engendra libertad, es la libertad la que puede engendrar leyes

justas. No es la copia externa del tiempo modélico lo que puede ayudar, sino su verdadera inmigración encarnado en los portadores habituales de ese tiempo progresivo.

Con esto entramos de lleno al problema del nuevo sujeto social postulado por Alberdi (Luz del Día en su conferencia. . .). Se trata de una transfusión de sangre y de cuerpos europeos anglosajones, no mediterráneos (éstos son los inmigrantes espontáneos. . .) en el agotado cuerpo social americano. Por el trabajo con sus manos, por sus hábitos de honestidad y laboriosidad, por la importación de un tiempo nuevo, estos inmigrantes darán una nueva fisonomía —francamente utópica— a estas tierras del Nuevo Mundo. Dado que los sujetos latinos son inadecuados para un ejercicio real de la libertad que produzca bienestar material (el problema no es sólo de economía política, sino también de moral. . .) deben ser reemplazados por aquellos que de un modo prácticamente innato —por haberse criado en un medio adecuado y pedagógico en cuanto a virtudes sociales y políticas se refiere— poseen estas virtudes deseables.

El modelo está claramente diseñado en la utopía. Parcial y distanciadamente lo son los EE.UU., en tanto tienen elementos de la Europa anglosajona. Pero es esta Europa anglosajona la que lo constituye de modo especial. El modelo está integrado por sujetos adecuados, practicantes de las virtudes cívicas.

El autor utiliza algunos procedimientos literarios que conviene retener. El “viaje” o “peregrinación” de Luz del Día le permite comparar el viejo y el nuevo mundo. Además, Luz del Día no viene como turista, con mirada superficial y sin compromiso, sino como inmigrante. La verdad quiere migrar a América, pero no puede. Queda atrapada en las mismas redes que en Europa. El cambio de nombre es significativo. La verdad es como la luz diurna y, paradójicamente, ese nombre la oculta. Alberdi introduce también una serie de personajes simbólicos tomados de la literatura francesa y accesibles para cualquier lector de la época en su significación. Estos personajes encarnan valores como más adelante veremos más detalladamente. El episodio de *Quijotania* sirve para ironizar propuestas inaceptables y para ensayar otras más viables. Al rechazar la utopía explícita se afirma la utopía implícita en el “cuento”, en la fantasía crítica de Alberdi. El despecho de Luz del Día, el breve viaje a la América del Norte y su decisión de regresar a Europa son motivos para que Fígaro encuentre virtualidades positivas e irrepetibles en la América del Sur.

Los personajes símbolos cumplen un papel central en esta obra. Por orden de aparición son: Tartufo, Basilio, Gil Blas de Santillana y Fígaro. Muchos otros son los nombrados, pero sólo estos protagonizan episodios y brindan argumentos. Examinemos uno por uno. Tartufo “Es el falso devoto, el temible hipócrita protagonista de la come-

día de su nombre de Molière (1622-1673)".⁷⁸ Penetra en casa burguesa, es acogido por el señor de la casa, intenta seducir a la esposa de su benefactor. Es un personaje que tiene clara conciencia de su maldad y no duda en revelarse como tal. Ha quedado fijado en sus caracteres en la obra de Molière. "Su universalidad es de carácter metafísico: no es un eco de valores que el hombre sienta en ningún momento en su corazón y en su vida, sino más bien la forma de una negación absoluta, medrosamente proyectada por el hombre en un mundo de cósmica perdición."⁷⁹ En *Peregrinación*. . . Tartufo está modernizado, pero conserva todos sus caracteres de hipócrita consumado y traicionero.

Don Basilio, por su parte, es un "Personaje de dos comedias de Pierre-Agustin Caron de Beaumarchais (1732-1799): *El barbero de Sevilla* y *Las bodas de Fígaro*. . ." ⁸⁰ Complementa la acción de Tartufo en *Peregrinación*. . . usando de todas sus malas artes. En su versión original "Don Basilio es un personaje secundario que se ha hecho famoso por un aria que canta en *El barbero de Sevilla*, ópera de Rossini. No hay nadie que ignore, gracias a aquella, que "la calunnia è un venticello. . ." ⁸¹ Él mismo se define en la obra de Beaumarchais con términos que lo hacen inconfundible cuando dice: "¡La calunnia, don Bartolo, la calunnia es el gran procedimiento! He visto a muchas personas decentes casi a punto de morir de pesadumbre a causa de la calunnia. Creedme, no hay torpe maldad, ni horror, ni invención absurda que los hábiles maldicientes no hagan tragar a tanto desocupado como anda por ahí. Primero será un rumor que se baja hasta el suelo, como la golondrina, que presagia lluvia. A tono *pianissimo*. Corre, y es un murmullo. Se siembra el veneno. Algunos labios *piano*, *piano* empiezan a recogerlo y lo van deslizando al oído de su amigo. El mal está en marcha y camina, *rinforzando*, y de boca en boca, salta el diablo. Y después, sin saber cómo, veis la calunnia agrandarse, alargarse, engordar, alzarse dando silbidos y crecer a ojos vistas. Se levanta luego y vuela, mariposea, envuelve, arranca, arrastra y estalla, truena y atruena, por castigo de Dios, un clamor general, un *crescendo*, la *vox populi*, *chorus* universal de envidia y de infamia" ⁸² En suma, don Basilio encarna la calunnia como método de la vida social. Alberdi lleva este carácter a su máxima expresión en el plano político

⁷⁸ González Porto-Bompiani, *Diccionario Literario; De obras y personajes de todos los tiempos y de todos los países*, Barcelona, Montaner y Simón, t. XI, 1960, p. 898.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 899.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² P.A. Caron de Beaumarchais, *El barbero de Sevilla*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p. 56-57.

y diplomático. Quizá cabe consignar, como juicio final sobre Basilio, lo siguiente: "... como personaje, estaba destinado sólo a representar un proverbio..."⁸³

Gil Blas, por su parte, es el "Protagonista de la novela *Historia de Gil Blas de Santillana* de Alain-René Lesage (1668-1747). Gil Blas de Santillana nos narra, con serena y minuciosa objetividad, su historia de pícaro". El autor francés recrea la picaresca española con un sentido muy especial. "Gil Blas es un solitario, un hombre que lucha y su filosofía es desesperadamente utilitaria y carente de toda luz ideal. Pero la prudencia que flumina su ocaso burgués está preñada de melancolía".⁸⁴ En la obra de Alberdi, Gil Blas encarna al sirviente desleal y pícaro. Es un personaje secundario, colaborador de Tartufo y Basilio en su obra de destrucción y disgregación social.

Fíguro es el barbero creado por Beaumarchais como un "revolucionario en potencia". Posteriormente será recreado como personaje por Franceso Augusto Bon (1788-1858) en la obra *El Testamento de Fíguro*, con un carácter más acomodaticio. "... en la creación de Beaumarchais, representa sobre todo al hombre nuevo que, libre del peso de toda tradición y cualquier formulismo social, se halla capacitado, por la presteza de su ingenio y por su sentido práctico, para disputar con las clases dirigentes que se hallan al borde de la catástrofe".⁸⁵ En la obra de Alberdi, representa el interlocutor privilegiado de Luz del Día, a quien trata de seducir con sus reflexiones paradójicas, llenas de un gran sentido pragmático.

En los límites utópicos del liberalismo decimonónico

Los casos de Alberdi y Sarmiento, a los cuales nos hemos aproximado en este trabajo, tienen una significación que los excede en la medida en que cristaliza en ellos la ideología liberal con sus aspiraciones y limitaciones prácticas.

La intención expresa es la de remodelar la región para ponerla a tono con los modelos del progreso en ese momento. Es una clara opción de la burguesía liberal para implantar una modalidad del capitalismo en América Latina, dentro de una división internacional del trabajo aceptada como irreversible. Dentro del marco de esa división, a la región le toca cumplir un papel preciso y en la medida en que lo cumpla podrá obtener pingües beneficios. A este proyecto se oponen

⁸³ *Diccionario literario...*, p. 120.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 405.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 367.

fuerzas enraizadas en la sociedad y la alternativa es modificar de base esa sociedad. Cambiar la sangre de sus individuos es la solución más propia, según estos autores.

Sus sueños quedarán incumplidos, aunque dejarán una impronta significativa en la realidad política e institucional de América.

Hemos querido llamar así la atención sobre el tema del género utópico producido por la ideología liberal, tema muy poco estudiado hasta ahora.

IX. EL UTOPISTA...

Para Norma

Comencé a leer a Alfonso Reyes hace unos veinte años. Exactamente en aquella violenta y gozosa Argentina de 1968. Leí, casi ahogándome y a borbotones, el famoso tomo XI de sus Obras Completas, en el cual “Última Tule” y “No hay tal lugar” ocupan su puesto de vigías alborozados dentro de la magna producción del mexicano ilustre. Desde aquel primer contacto nunca más pude desprenderme del magisterio estimulante de don Alfonso. Pasó él a constituirse en un personaje familiar, ancestral orientador de mis propias reflexiones. Ya no dejé de frecuentar esa fecundante y movilizadora obra interminable e inagotable. Desde entonces me admiraba y me intrigaba averiguar cómo habría sido construida.

Una década después de iniciado este extraño trueque —donde yo sentía que sólo recibía privilegiadamente, al tiempo que se me demandaba algo enigmático— llegué a México, empujado, sin aceptarlo, a un exilio producto de la exacerbación de la violencia y el agotamiento del gozo en el país donde nació. Había intentado renacer, desfallecido y reorganizando mis huesos en otros lugares, sin aceptar, negándome a aceptar que era un exiliado. Me sentía, sin demasiada conciencia, cambiando más rápido de país que de zapatos, Brecht *dixit*. Pero, renací y arraigué aquí en este México, el cual aunque ya no era la región más transparente, lo sigue siendo de algún modo sutil siempre para mí. Aquí pude aceptar mi condición de exiliado y reflexionar poco a poco y muy dificultosamente sobre las características de un exilio que había comenzado mucho antes de abandonar el terruño pequeño donde vi la luz por primera vez. Al captar que el exilio interior había sido previo al exilio propiamente dicho; el cual se prolongaba y se prolongaría quizá para nunca volver al edén, de que toda esa experiencia vital era una condición de la creatividad y de la productividad, quizá advertí, borrosamente, que ciertos rasgos de la madurez tenían que ver con estos desgarros. Aquí, la conexión con Reyes se iba a estrechar, pero no lo advertía todavía. Mientras tanto, su presencia se me agrandaba. Visité cuanto antes la Capilla Alfonsina. Me propuse

trabajar allí en la primera oportunidad. Han pasado casi diez años y la oportunidad no apareció o no supe buscarla. Sin embargo, Reyes siguió fácilmente en mi compañía. Sus libros en mi mesa de noche, abiertos al azar son lectura impulsora.

Cinco años he habitado a menos de cien metros de esa Capilla y casi a diario he pasado frente a su puerta una o más veces. Sobre todo después del trauma telúrico de 1985, la colonia Hipódromo Condesa ha perdido aceleradamente rasgos que permitían asomarse con la imaginación al ambiente que debe haber envuelto esa casa de trabajo, ese hogar construido como taller para producir, ese *habitat* llamado a no prolongar la trivializada cotidianidad sino a transmutarla en condición de posibilidad de la obra. He perdido la cuenta de en cuántas ocasiones a todo amigo que podía lo he hecho entrar piadosamente en ese retablo de la inteligencia, a gozar unos momentos del espacio de la biblioteca, a recorrer recuerdos, revisar testimonios de honores merecidos, reandar pisadas por la casa. Pocas veces he hablado con las personas que cuidan el acceso. Más bien, he sido visitante furtivo, como son los visitantes de las capillas, aquellos que buscan en breves momentos, de paso fugaz, el apoyo reconfortante del ser superior. Y el ser superior de Reyes, el que admiro y me sobrecoge, es un ser construido y de eso quiero hablar aquí. De ese ser construido y que no fue, no pudo ser más que un ser utópico.

Es indispensable hablar de él para romper su costra intimidante y volverlo un ser como el que cada uno de nosotros puede ser, ejercicio y contracción al trabajo mediante. Y si es cierto que lo podemos ser —a nuestra medida, salvando las distancias, con modestia— sucede la maravillosa metamorfosis de producir un ser distinto. ¿Cómo pasar de una intimidad que seguramente interesa anecdóticamente al propio afectado, quizá porque su singularidad es tan idéntica a tantas otras que no puede vencerse la standarización y uno queda reducido al número más o menos de una cuenta que nadie lleva? Resulta que, probablemente, la modalidad en que se asuma y potencie esa intimidación podría generar algo que exceda al propio individuo, que si bien es obra suya afecta a muchos y que, sorprendentemente, es obra suya porque es obra colectiva.

Una obra se puede producir o no. Reyes opta por producirla, porque —como reconoce con toda espontaneidad y no sin malicia—, escribir es vivir para él. Este escribir constituye tarea de reorganización de la cultura circundante y esa reorganización provoca torsiones inesperadas. No se parte de cero y mucho menos se produce creación de la nada. La creación cultural es creación que en verdad recrea y al recrear abre posibilidades impensadas y difíciles de programar. Es el desarrollo de una especie de serendipítica aventura interminable. Pero, a la vez, la obra de creación supone no sólo el individuo y la sociedad

sino también el grupo, los grupos. Reyes formó parte de grupos sin los cuales la cultura contemporánea mexicana y nuestroamericana no tendrían nervadura. La sola mención de individuos e instituciones culturales tal como acuden en tropel a la memoria son ilustración evocadora de esta actividad grupal de intensidad desusada: Pedro Henríquez Ureña, Daniel Cossío Villegas, Jesús Silva Herzog, El Ateneo de la Juventud, el Fondo de Cultura Económica, La Casa de España en México... ¿Para qué más? ¿Con estas solas creaciones, con estos nombres ya estaría orgulloso cualquier continente cultural! Y esto no fue todo. Pero, lo que interesa destacar es la decisión, la voluntad racional de hacer, la capacidad de promoción y organización con generosidad. Estos hombres hicieron así una obra cultural de dimensiones todavía no agotadas y con mayor vigencia que nunca. Ahora que nos preocupa frenar la fuga de cerebros y estrechar la brecha científica y tecnológica, porque nos condenan a la dependencia con dominación, no solamente es necesario reflexionar sobre las condiciones materiales de trabajo científico e intelectual, necesitamos pensar de nuevo en compromisos y responsabilidades, en voluntad explícita de prolongar crítica y creativamente tradiciones que forman parte de un legado y de una demanda. Es necesario no eludir el desafío de estar a la altura de estos tiempos como los Alfonso Reyes estuvieron a la altura de los suyos y este estar incluye decisiones que afectan nuestra intimidad y nuestra cotidianidad.

¿Cómo no evocar aquellas líneas epistolares, intercambiadas con Victoria Ocampo, cuando Alfonso le escribe a su amiga argentina para contarle la decisión de construir una casa-biblioteca, ésa que conocemos hoy como Capilla? ¿Cómo no destacar que esa decisión está tomada en medio de un contexto de incertidumbre dentro mismo de un paréntesis forzado de la actividad diplomática y con dudas y temores acerca del futuro? Pero, se arriesga. Reyes se impulsa sobre sí mismo hacia adelante y confía en su obra.

Scrá él quien destaque la llegada de nuestra América a su mayoría de edad. Y esta afirmación no es una bravuconada tropicalista o folklórica. Es la manera de asumir un compromiso irrenunciable: ponerse de igual a igual, lo que en buen romance significa de distinto a distinto, para constituirse en verdadero interlocutor intelectual y racional a nivel mundial. Porque, si se mira con detalle la construcción de la obra de Reyes, como la de Henríquez Ureña o la de Silva Herzog, por mencionar sólo a algunos, se advierte que no está construida copiando o imitando el modo de hacer obra (humanística, literaria, cultural o científica) de los intelectuales normalizados de los países centrales. Justamente el valor de Reyes y sus compañeros es el de haber producido obra a su modo, asumiendo sus propias posibilidades y arriesgándose a crear. Es esa capacidad de invención, de estilo propio e incon-

fundible, de perspectiva intransferible lo que hace a su obra universal. Pero, esa universalidad se alcanza porque se enfrenta al sietemesino y malinchista temor a parecer aldeano.

Esta actitud de reciedumbre intelectual está toda ella enhebrada a una meditación constante sobre América y es, como la entidad misma de América, un ya pero todavía no. Por ello cabe hablar de utopía. No sólo en el sentido del género utópico, a pesar de su posible inclusión en este contexto. La preocupación utópica está más profundamente hincada en el ser-hacer de Reyes que la exclusiva, erudita y nada desdeñable ocupación por iluminar el surgimiento de un lugar que no hay, pero que no tan paradójicamente es la primera de las últimas Tules, según sea el punto de vista del explorador.

Así, Reyes, construyó su propio ser, junto con la reconstrucción del modo mismo de interpretar América. Advirtiendo que previo al descubrir, inventar o encontrar está el soñar y que éste exige voluntad y disciplina, capacidad de disfrute y gozo inmenso para ocupar un lugar que no hay en un espacio que todavía no es pero que exige ser. Espacio y tiempo de una búsqueda anhelante que supone la adopción de una tradición y la liberación de nuestras potencialidades creadoras.

X. PRESAGIO Y TÓPICA DEL DESCUBRIMIENTO*

1. Imaginación y utopía

La investigación sobre lo que, en general, podríamos denominar las ideas utópicas es una de las más complejas de realizar. Sin embargo, está claro en la literatura que lo que cabe denominar “género utópico” se constituye con características estructurales típicas hasta nuestros días con ocasión del llamado “descubrimiento” de América y, sobre todo, de lo que este descubrimiento difunde como “tipicidad americana” en Europa. Esta “tipicidad americana” quiere decir lo que los europeos que vinieron quisieron o creyeron ver . . .

La confusión se inicia con lo que propiamente se podría entender por ideas utópicas. Lo utópico, remite en primera instancia a su significación en el lenguaje cotidiano, con una connotación peyorativa y descalificatoria de lo que queda englobado en esa propuesta. Sin embargo, se ha mostrado ya suficientemente que este modo de concebir reductivamente lo utópico no le hace justicia a otros usos posibles e incluso mucho más fecundos y estimulantes desde el punto de vista reflexivo. Aquí quisiéramos movernos en este nivel distinto al del lenguaje cotidiano, para recuperar por lo menos dos de los múltiples sentidos en que es posible reconocer lo utópico; me refiero al que he denominado y caracterizado como “género utópico” y al “horizonte utópico”. No pretendo renovar una tan gastada como criticada e insuficiente teoría de los géneros literarios. Más bien, siempre me ha parecido que conviene entender el género utópico por semejanza con los llamados géneros bíblicos. En ese sentido el género aparece dotado de una cierta fuerza conformadora de lo real, sumado a una dimensión testimonial que le es ínsita. La estructura del mismo queda consolidada a partir de una de sus primeras manifestaciones. En otras palabras, con el término nacerá completa la estructura. Tomás Moro relanzó la cuestión de la utopía a partir de su creación terminológica y supuesta-

* Ponencia en el Simposio realizado durante la reunión de expertos del IPGH, San José de Costa Rica, 27, 28 de febrero de 1990.

mente etimológica: *uc-* topos, no lugar o “no hay tal lugar”, como reza la aguda traducción de Quevedo. Hay quienes han pensado en un error de tipografía inicial, el cual habría marcado para la posteridad la trayectoria del término. Habría sido *eu-* topos, mundo feliz, desde el comienzo.

Sea cual fuere el origen de esta terminología, lo que importa es señalar que alude a una dimensión muy poco explorada de lo social: la dimensión de lo imaginario y simbólico. Indudablemente permeada por lo ideológico esta dimensión no se reduce sin más a ello y eso hace que quede un inmenso campo de trabajo disponible para elaboraciones ulteriores. La noción de “horizonte utópico” alude a esta operatividad social de lo imaginario deseable, al idealismo de los ideales anhelados y casi siempre postergados.

2. El sueño de la percepción

América aparece envuelta desde su “ingreso” a la historia mundial por un sueño diurno. Esa bruma de origen europeo ha enturbiado todo el proceso previo y posterior al llamado “descubrimiento”. Un ingreso a la historia mundial, indudable, ¿implica, acaso, que lo ingresado estaba fuera de la historia? ¿Cabe hablar de estos pueblos “descubiertos” como de pueblos sin historia? De ninguna manera. Estos pueblos tenían su propia historia y lo que no existía era un nivel mayor de comunicación e intercambio con el resto del globo. Ahora bien, comunicación e intercambio han supuesto, desde el primer momento para los aquí habidos, dominación y explotación. ¿Por qué? Quizá porque los complejos procesos de percepción de la realidad se vieron alterados, codificados de modo diverso.

El sueño diurno es una experiencia que pareciera connatural al humano y que incluye un ejercicio fuerte de la imaginación; pero la imaginación no trabaja en el vacío, sino a partir de una trama de elementos compartidos por el grupo social. El imaginario social europeo aparece así como la matriz codificadora de los diversos aspectos que aparecerían luego como partes de la “realidad” americana. La realidad es una realidad construida mediante una labor conformadora de la percepción. Conformación que incluye la adaptación y acomodo de la capacidad perceptiva desde un punto de vista histórico, social y cultural. ¿Justifican estas consideraciones la aceptación de aquella sentencia: se ve lo que se quiere? No es tanta la arbitrariedad del procedimiento. Lo más peligroso es que no se lo efectúa con conciencia de su arbitrariedad. Es un recurso “naturalizado”. Parece como si sólo así fuera posible aproximarse y aprehender a la realidad. El sueño diurno conlleva todas las rupturas con la racionalidad típica de la

situación onírica —y ello le da su fuerza sugestiva, subversiva, estimulante— y, al mismo tiempo, toda la fuerza consciente de la potencialidad política, de la voluntad política en permanente vigilia. Sueño y vigilia se potencian así mutuamente en uno de los complejos de manifestaciones más potentes de la vida humana. La expresión individual no es más que una pequeña muestra de la fuerza social que esta articulación encierra.

3. *¿Una historia “mundial”?*

El ingreso a la historia mundial es un ingreso forzado y no decidido. No hay ningún esbozo de autodeterminación en este ingreso. Lo que hay es el enfrentamiento, desde el primer momento, a la agresión y al exterminio en sus diversas formas. Esa es la amarga tragedia en el norte y en el sur de este “nuevo” continente. Su novedad no es, en realidad, ninguna novedad para los que viven dentro y como parte de lo novedoso para otros. Para los invasores y recién llegados esta novedad aparece como tal. No podía aparecer ante los ojos de aquellos para quienes era su cotidianidad. La historia es a ojos vistas considerada como algo más que un devenir, el cual evidentemente todos los pueblos tienen. ¿Cuáles son los criterios de historicidad o para predicar la historicidad? Aquí viene el regateo y el ninguneo de la historicidad ajena. Y esta actitud mezquina, en cuanto a lo que a otros corresponde, no es sin más una actitud viciosa. Es una porción de la estrategia de poder que unos emplean contra otros. Aparece como moralidad o virtud predicada, pero oculta malamente las ansias de poder y de dominio. La historia la escriben los triunfadores, pero la hacemos todos. Esta segunda parte de la sentencia es la que generalmente queda afuera de la consideración. Es la que más nos interesa. Es la sombra que los triunfadores quieren reducir a la amnesia colectiva. Por eso la memoria histórica es arma de resistencia irrenunciable. Cuando aparentemente no queda nada más que la impotencia, restan la memoria y la dignidad. Los pueblos sin historia lo son siempre desde un cuadro de características, presuntamente, de validez universal impuesto para todos los pueblos. Esa universalidad se construye siempre a partir de la extrapolación de una particularidad, que se enmascara como tal y quiere aparecer como una hipótesis siempre así, eternamente valedera. En ese proceso se escamotea lo más importante: lo irreductible a la universalización forzosa. La resistencia a la universalización impuesta aparece como terrorismo, subversión, atraso, arcaísmo, tradicionalismo injustificable. El proceso de expansión y de globalización del mercado capitalista mundial ha llevado, a partir del siglo XIX, a una homogeneización forzosa (¿universalización?) de las diversas eco-

nomías y culturas. “Historia” aparece así como el otro nombre del desarrollo y expansión sobre el globo del capitalismo europeo. Resistirse a ese proceso aparece incluso como muestra de barbarie (cf. Marx). Esa ineluctabilidad del desarrollo parece imposible de frenar sin otras armas que la buena voluntad. Los pueblos desplazados de la historia en verdad lo son de una manera simbólica, porque desde el punto de vista práctico aparecen como plenamente integrados en una subordinación. Son carne de cañón, mano de obra barata, sujetos de esclavitud, explotados hasta la inanición, dejados de la mano de sus dioses, evangelizados a la fuerza, despojados incluso de sus modalidades de organizar su propia semiosis social. Imaginación, simbolismo, polisemias, todo es reducido a la *standarización* unívoca de una vida normada e impuesta. La historia es así convertida en medio de coacción. Los consejos son predeterminados. Las certezas son violadas. Los valores revaluados. La autorrepresión introyectada. ¿Cuántas posibilidades alternativas del manifestarse humano han sido así ahogadas y perdidas para siempre de la faz de la tierra?

4. Hacia una epistemología del descubrir

Es interesante promover una reflexión epistemológica sobre el descubrir y sobre este descubrimiento en particular. “Descubrimiento” presupone una develación, una mostración de lo ya sido y antes ahí estante. Lo estante es develado por la labor de un agente que desnuda su pasividad por naturaleza. Lo develado lo es de un velo que lo encubre por pereza propia o por interposición con el sujeto cognoscente o, mejor, descubriente o develante. Al retirar el velo la realidad opacada, envuelta, se aparece y se muestra ante los ojos del descubridor. Pero, antes ya estaba allí, esperando la llegada de quien le proporcionara “su” presunta completud. Así es factible entender a lo descubierto como lo dado y a la función de descubridor como la del sujeto del conocimiento. Por eso el descubridor nombra a lo descubierto y, al nombrarlo, le dota de la plenitud de su ser que antes estaba como en potencia. El acto de descubrir es así un acto de conocimiento que se realiza, se efectúa desde lo conocido. En verdad, se avanza desde lo conocido encubriendo con su proyección lo que aparece con perfiles poco delimitados ante los azorados ojos del adelantado. El adelantado holla con su planta el terreno que cree virgen y, al mismo tiempo y con consecuencias tremendamente mayores, ahoga con sus conceptos los vagidos de una realidad potencialmente novedosa para él. La novedad se ve reducida a lo ya conocido o parcialmente conocido. De ese modo, la angustia que provoca lo desconocido en el conquistador se ve mitigada por la reducción a lo familiar, parroquial, trivial, cotidiano. El

proceso de descubrimiento se va revelando así, a poco que se reflexiona en su proceder, como un paradójico encubrimiento. No hay tal novedad y el adelantado es, desde este punto de vista, un atrasado.

En lugar de develar lo que aparece ante los ojos, lo recubre de una pátina proyectada por el cognoscente que lo envuelve y encubre nuevamente, para hacerlo accesible y aprehensible por el sujeto. El sujeto se ratifica como activo y lo descubierto-encubierto aparece como necesariamente objetivado. En rigor, es probable que en ningún momento lo develado esté en su nudez plena. Sale —metafóricamente— de un encubrimiento para ser apresado por un nuevo encubrimiento. La defensa de esta posición se apoyaría en la insostenible ilusión de la captación inmediata de lo real. Sin embargo, la mediación de que aquí estamos hablando bajo el término de encubrimiento es una mediación ideológica y no tanto insuperable. Justamente, el sujeto que tiene conciencia de esta tendencia espontánea del conocer, la cual se orienta a reducir lo nuevo a lo ya sabido y familiar, puede controlarse y abrirse voluntariamente a lo diverso. Es un acto premeditado el que hace posible el reconocimiento de las diferencias. Por eso es también necesariamente una acción ética pasible de responsabilidad. En la actitud espontánea hay ninguneo de lo nuevo y —mucho peor— del otro. Hay reducción del sujeto al objeto, hay parálisis: el otro es “reducido”.

5. *El genocidio de lo nuevo*

En este descubrimiento particular hay una tendencia a definir lo nuevo en el sentido de delimitarlo, de cercarlo. No hay mejor cerco que la predicación de insularidad. La tierra nueva es una isla y no puede ser otra cosa. El mar en verdad es lo conocido y una forma de acotar lo nuevo es rodearlo de agua: expresión cartográfica del cartesianismo. El agua acota y separa. Lo nuevo es *Terra incognita* pero de algún modo prefigurada. La prefiguración permite contar con mapas de lo desconocido. Y estos mapas, resultado de abstractas coordenadas cartesianas, operan como guías reductoras de lo nuevo a lo ya conocido. Se avanza sobre lo novedoso a partir de lo ya conocido. La alteridad es derrumbada como alternativa fuerte frente a los que se sienten ratificados en sus posiciones por la dominación del otro. El otro, sin embargo, es condición absoluta de todo conocimiento en la medida en que no hay conocimiento si no hay expresión, y la expresión presupone al interlocutor, aun cuando el que expresa tenga vaga consciencia de su presencia y escriba o hable como si estuviera solo. Pero es indispensable acotar que el *como si* no es equivalente a la realidad, sino un sucedáneo de la misma. Este artificio termina por imponerse como una fuerza inmodificable. De cualquier modo, no deja de ser un artifi-

cio y en el fondo una ficción: la robinsonesca ficción de sobrevivir sin el otro (negro, salvaje, ágrafo, indígena, bárbaro, mujer, desnudo) oscurecido en su alteridad bajo la denominación de Viernes.

Pero, la estructura necesariamente comunicativa del conocimiento termina por imponerse sobre una realidad reacia a someterse a los dictados robinsonescos del individuo, quien permanece en la mónada insular de su ficción. Así, la única alternativa para reducir al otro que se niega a someterse pasivamente es exterminarlo. Y el genocidio se presenta como la prolongación didáctica y disciplinaria de una gnoseología autoritaria y poco respetuosa de sus propios límites. La presunta omnipotencia del sujeto cognoscente (develador, descubridor y en el límite inventor . . .) termina por revelarse como totalitarismo. La destrucción es la alternativa a la negativa al sometimiento.

6. *¿Historicidad posmoderna?*

En todo esto subyace una cierta concepción de la historicidad del tiempo histórico. El pensamiento conservador tiende siempre a valorar o sobrevalorar el pasado, mientras que el pensamiento progresista tiende a enfatizar el valor del futuro. Sin embargo, nuestro tiempo ha llegado a renegar del progresismo quizá por la ilusión del progreso que alienta. El progreso se ha ido mostrando como mal futuro o, mejor, como presente intolerable. Además, la promesa de lo mejor por venir como aliciente para sobrellevar las incomodidades o necesidades del presente se ha revelado también como una nefasta trampa inacabable. Siempre el presente permanece igual y la promesa de un futuro diferente se mueve junto con esta banalización del tiempo. El futuro es fluyente y fuyente. En su huida siempre permanece y así justifica la represión continua de necesidades y de legítimas aspiraciones.

¿Cómo no renegar de ese progreso aherrojador y poco plástico que legitima el sojuzgamiento? ¿La salida sería entonces una posmodernidad que renegara de la historia y de la utopía? ¿Es que acaso la modernidad que surgió con el llamado descubrimiento de América fenecerá por decreto antes de que América, la Nuestra, pueda ser en plenitud? . . .

XI. LA PERCEPCIÓN DEL OTRO*

PRIMER ARGUMENTO: *La percepción del otro es la experiencia originaria fundante*

La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta "profundidad" como un tratado de filosofía. Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra historia mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida; y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose.¹

Las discusiones que menudean referidas al acontecimiento que se conmemorará en 1992 han tenido la virtud (o, más estrictamente hablando, el vicio) de hacer muy plástica la noción de acontecimiento, demasiado, extendiéndola muchas veces de un modo arbitrario hasta nuestros días. De cualquier modo, sea lo que fuere acerca de esta maleable noción, las discusiones historiográficas no son escindibles, sin lamentables pérdidas teóricas, de las discusiones filosóficas y de las tomas de posición que las acompañan inexorablemente. La creencia en el fin de las ideologías, a pesar de su fuerza y su relativa moda, no ha podido romper esta ligazón fundamental. Tampoco ha podido lograrlo una concepción de la filosofía que rinde culto al instrumento lin-

* Ponencia en el Simposio Internacional "El Nuevo Mundo en Perspectiva Atlántica; Visión de América, Visión de Europa", celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, del 9 al 11 de octubre de 1990.

¹ Maurice Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona, Península, 1975, p. 20.

güístico. Muy bien ha descrito esa situación Feyerabend en un trabajo sugerente:

... la filosofía —señala— se decidió por la palabra pura.

Este repliegue encontró pronto seguidores. No se prosiguió el intento de Platón de crear una forma de arte que se pudiera establecer para *hablar* sobre la razón humana y a la vez *mostrar* sus contradicciones con el “mundo de la experiencia”. Su lenguaje rico en matices y nada pedante quedó sustituido por un lenguaje especializado y una serie de argumentos estandarizados: el ensayo científico sustituyó al diálogo, y el desarrollo de las ideas se convirtió en el único objeto.²

Hay que volver, por tanto, por los fueros clásicos de una filosofía entendida como saber que explicita y piensa sus supuestos para rebasarlos, para ampliar la tensión de sus ensanchamientos o quiebres. Para controlar, en suma, racionalmente sus propios presupuestos.

Por ello quizá no se considere demasiado aventurado —aunque el acontecimiento es obra y estímulo de aventureros y aventuras— el iniciar una travesía intelectual que permita transitar hacia el sentido —siempre construido— del acontecimiento y de la cadena de acontecimientos que le son inseparables. Para evitar desventuras es preciso concebir una epistemología del descubrir (en este trabajo no abordaré el inventar) subordinada a la percepción del otro como experiencia originaria y fundamento que conforma la propia percepción.

Con la perspicacia que le caracteriza Gustavo Gutiérrez ha señalado que no solamente es posible sino históricamente constatable un sufrimiento por la teoría, el sufrimiento a causa de teorías ajenas que se elaboran e imponen sobre aquellos que sufren el experimento; los que no pueden comprender el sufrimiento propio y les es ‘teóricamente’ explicado. El único modo de dejar de sufrir por la teoría es elaborar una teoría más adecuada, la cual de cuenta del sufrimiento propio con argumentos y categorías propias, examine sus causas, diseñe sus alternativas, además de colaborar en la transformación de la situación que lo produce.

Probablemente podría ayudar en esta tarea la vieja fenomenología, adaptada y reacondicionada. En un magnífico estudio elaborado durante la Segunda Guerra, Maurice Merleau Ponty aclaraba que la fenomenología debía ser entendida como manera o estilo de describir y no de explicar o de analizar. Así, la fenomenología se acerca sugerentemente a la historia. En tiempos de historia narrativa, podría quizá afirmarse que una buena narración histórica está en capacidad de ser tan esencial como la mejor descripción fenomenológica.

² Paul Feyerabend, *¿Por qué no Platón?* Madrid, Tecnos, 1985, p. 23.

Merleau Ponty trabaja la noción central de percepción a partir del reconocimiento del cuerpo propio. Según él

La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas.³

Para el maestro francés, la percepción es una irrupción que se ejerce con violencia, incluyendo una apuesta futura inabarcable.

Como toda otra percepción, ésta [la percepción del otro] afirma más cosas de las que capta: cuando digo que veo el cenicero y que éste está ahí, supongo acabado un desenvolvimiento de la experiencia que iría a lo infinito; empeño un futuro perceptivo. Asimismo, cuando digo que conozco a alguien, o que le amo, apunto, más allá de sus cualidades, a un fondo inagotable, que puede un día hacer estallar la imagen que del mismo me hacía. Es a este precio que existen para nosotros cosas y “otros”, no por una ilusión, sino por un acto violento que es la mismísima percepción.⁴

En este sentido, la percepción aparece como fundamento originario del hombre en el mundo. Sin embargo, este enfoque fenomenológico revela sus dificultades a la hora de incorporar al otro en el mundo. Bien ha explicado el pensamiento de Husserl Manuel Cabrera, cuando anota que el acceso al otro “monádico” es sólo factible a través de la intuición analógica. En sus términos:

El cuerpo del otro me es dado “en carne y hueso”: el otro propiamente dicho no me es accesible más que a través de la intuición analógica.⁵

Por su parte, Merleau Ponty rechaza expresamente la analogía basándose en Scheller, porque “el razonamiento por analogía presupone lo que debería explicar”.⁶ Más bien, estaríamos frente a un proceso de reencuentro de la otra existencia atravesando la capa de la corporalidad; otra existencia sólo accesible a través del cuerpo ajeno y del propio.

A pesar de la riqueza de la descripción constituyente de Merleau Ponty me atrevo a sugerir una hipótesis divergente. En su versión —rica y fecunda en más de un sentido— de la fenomenología se habría producido a mi juicio una reducción de la experiencia originaria. Por

³ Merleau Ponty, *Op. cit.*, p. 10.

⁴ *Idem.* pp. 372-373.

⁵ Manuel Cabrera, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, México, UNAM, 1979, p. 33.

⁶ Merleau Ponty, *Op. cit.*, p. 363.

el trabajo de la conciencia o del pensamiento se postularía como fundante a una mónada meditante la cual, clausa en sí misma, debería hacer tremendos esfuerzos para comunicarse con su exterioridad. Pero, ésta no es más que una ilusión de baconianos *idola* y, más certeramente, quizá de los *idola tribu*. Quiero decir, la experiencia fundante aparece a todas luces como la experiencia de una prolongación del sujeto materno en el niño. El niño comparte el mundo, el habitat, el cuerpo y el nicho ecológico uterino de la madre, unidos a través del cordón umbilical. El nacimiento, como ingreso violento a un ámbito y como ruptura corporal (corte del cordón), inicia un proceso de separación prolongado más o menos según los casos. De todos modos, lo que interesa afirmar es que el proceso perceptivo del niño está inmediatamente ligado a la intervención de la madre. Es, por tanto, desde el comienzo proceso humano, cultural, socializado, de comunicación (constatable incluso en el vientre materno). Un proceso que se puede, en término horrible, estimular de modo fácil y accesible. En este sentido, la experiencia fundante no sería la de un *Ego* solipsista en su mundo, sino la de *egos* en comunicación, compartiendo y comunicándose un mundo en un mundo; mundo éste último que se va individualizando conforme avanza ese proceso de autonomización. Conviene recordar aquí la idea fecunda de Augusto Salazar Bondy cuando tomaba el caso de la relación madre e hijo para ejemplificar una situación de dependencia sin dominación.

SEGUNDO ARGUMENTO: *La distorsión en la percepción del otro es el fundamento del genocidio*

... no vale la pena hacer historia para quedarse en ella.⁷

Después del excurso que ha impuesto la presentación del primer argumento y en el supuesto de que la hipótesis apuntada tuviera visos de validez y pertinencia, intentaré una reflexión sobre el acontecimiento de 1492 que nos ocupa. Conviene advertir que acontecer no es equivalente a concepción o cosmovisión. Esta última tiene una vigencia de larga duración, que cruza varios acontecimientos. Presupuesto el sólido tejido del mundo que se constituye como contexto fundante y condición de posibilidad de toda experiencia para el hombre moderno —codificado ulteriormente en las *Meditaciones* cartesianas, cuyo meollo exhibirá muchos años después la reducción fenomenológica

⁷ Gustavo Gutiérrez, "Emancipación e identidad" en Heinz Dieterich (compilador), *Nuestra América contra el V Centenario*. Navarra, Txalaparta, 1989, p. 130.

husserliana— el *cogito* aparece como el exipiente de una mónada meditante. Esta mónada, no por clausa y completa en sí misma, carece de potencia para actuar en su exterioridad. Puede someter a los otros —aborígenes en este caso— con posterioridad a haberlos “reducido” y percibirlos como geografía o naturaleza. El tiempo es espacializado por ese *cogito*, la naturaleza cultural es desleída hasta identificarla con naturaleza en estado puro, originario (buen o mal salvaje, según contextos diversos y codificaciones múltiples aunque complementarias por contraideológicas). La novedad o el misterio de lo que aparece dislocado respecto del único mundo posible, según la monadesca meditación original, es neutralizado desde lo ya sabido. Para que lo inédito y desconcertante pueda hacer su aparición deberá superar dolorosamente los obstáculos epistemológicos construidos por un imaginario social que controla hasta las desviaciones. Un imaginario que dispone de la norma de lo que se desvía y de lo que puede ser calificado o descalificado como marginal, bárbaro, ominoso, pagano, patógeno, idólatra, homuncular, lunar, etcétera. Bárbaro, mujer y niño, calibanescas sombras, constituyen los satélites de esta cosmovisión perceptocéntrica —si se me permite el neologismo. La única vez que Horkheimer y Adorno tratan de la percepción es a propósito de los judíos.⁸ El etnocentrismo se revela entonces como logocentrismo y, en sus “profundidades” como egologismo. A propósito de Santayana, señala Cabrera que:

El problema fundamental a partir del Renacimiento consiste en encontrar el sentido egológico del universo. Porque la artificialidad de esa cuestión es menor que la del saber filosófico [según el ordenamiento de los tipos de saberes propuestos por Max Scheller], se comprende que muy raramente haya sido planteada como *cuestión filosófica explícita*.⁹

Pero es necesario hacerlo para poder vislumbrar la posibilidad de rebasar esta cosmovisión perceptocéntrica y egológica. En este punto pareciera que necesariamente el problema gneoseológico se transforma en problema moral o, mejor todavía, ético. Sin embargo, creo que es todavía desde la perspectiva epistemológica que deben darse fundamentos a la repulsa moral de la injusticia y a la actitud solidaria ética en contra de la explotación. Porque lo desconocido exige una apertura de parte del sujeto cognoscente, quien debe estar en condiciones y disponibilidad para poner en duda (¡Oh manes de Cartesio!) la misma percepción, su propia percepción del otro, de su cuerpo y de su misterio comunicativo. Y como sólo una percepción corrige a la otra, es

⁸ M. Horkheimer y Adorno T. W., *Dialéctica del iluminismo*. Trad. H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1971, p. 221.

⁹ Manuel Cabrera, *op. cit.*, pp. VIII-IX, nota 6.

menester volver parcialmente a la experiencia originaria para que el otro, si se quiere y en metáfora maternal, paternal o fraternalmente, corrija por la comunicación la percepción distorsionada. El diálogo solamente surge como alternativa epistemológico-crítica cuando el logos ha sido desplazado de su primacía etnocéntrica —sea cual fuere— y se ejerce en su carácter de verbo expresivo y permanentemente aproximativo a la complejidad de lo real del otro que ha sido, es y sin duda seguirá siendo maravilloso mucho antes que baconianamente domeñable. Así, parafraseando a Gutiérrez y evitando igual que él los frívolos juegos de palabras, podremos percibir *la historia del otro* y avanzar historiográfica y políticamente en la concreción de *otra historia* todavía pendiente como el reverso ausente y marginado, pero siempre alterativo y demandante. Como le señala Marco Polo al Gran Kahn Kublai al final de *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino:

El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.¹⁰

Tepepan, D.F., 8 de octubre de 1990

¹⁰ Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*. Buenos Aires, Minotauro, 3ª ed., 1988, p. 175.

XII. ¿TÓPICAS EN PUGNA?*

El presagio de América, ésta que antes de ser descubierta fue soñada, en el decir certero de don Alfonso Reyes, indica con envidiable precisión la conformación de la entidad americana en una matriz cultural europea. Coincide parcialmente con la idea de la invención de América, tan cuidadosamente examinada y expuesta por don Edmundo O'Gorman.

Quizá sea ilustrativo complementar y matizar estas afirmaciones siguiendo el hilo de un tema que —paradójicamente— excede, precede y nace con América. Me refiero al tema utópico, que será objeto también de discusión en otra mesa especial de este Coloquio, pero que tiene, a mi juicio, relación directa y precisa con el tema de la que nos ocupa: confrontación de culturas. Ni encuentro, ni convivencia, ni armonización, ni aculturación. Hace ya años, el formidable pensador cubano, Fernando Ortiz, jugando con los términos y al modo de la transubstanciación eucarística, propuso entender el fenómeno cultural americano como una transculturación. Sea lo que fuere del alcance conceptual y eurístico de esa propuesta, lo cierto es que nos referimos a pugna, a polémica, a enfrentamiento, a violencia y destrucción, pero, al tiempo, a compenetración, a hermenéutica, quizá a ¿seducción? como tan perspicazmente han sugerido los organizadores de este Coloquio.

El tema utópico se remonta a la antigüedad clásica, por lo menos hasta Aristófanes, de quien no podemos menos que recordar su comedia utópica *Las Eclesiazusas* o la Asamblea de las mujeres. El argumento es simple. La propuesta utópica nítida. Pueblos en guerra, las mujeres cansadas del sufrimiento cotidiano y de esperar a sus varones deciden de común acuerdo declarar lo que hoy llamaríamos algo así como huelga de sexos caídos; se niegan a disfrutar de la vida sexual hasta que la paz haya renacido. Obvio es decir que la paz se concerta

* Intervención en la mesa redonda: “Confrontación de dos culturas”, dentro del II Coloquio Filosofía de la Cultura: “Dos Culturas: ¿conquista o seducción?”, Morelia, Mich., 13-15 de febrero de 1991.

en menos de lo que canta un gallo y todo vuelve a la normalidad... , a la pasionalidad. Por cierto, cualquier sugerencia que esto pudiera tener en relación con el conflicto del Golfo es bienvenida y no estaría demás intentar estas utópicas salidas a conflictos tan denigrantes para los humanos.

El tema utópico nace, por así decirlo, de nuevo modo, perfilado de nítidos y precisos rasgos con motivo de su recomienzo en los inicios de la Modernidad y con esto nos acercamos a uno de los puntos cruciales que deseo someter a la consideración de ustedes. Por una parte, la Modernidad surge con el acontecimiento de 1492, cualquiera sea la calificación que lo ocurrido en un proceso largo que designamos para mayor facilidad —y para el engendro de muchos errores y dislates— con esa escueta pero polisémica fecha, para nada puntual por tanto en mi reflexión. Es España, entonces, agente primordial de la Modernidad y echa las bases de sus condiciones mismas de posibilidad. De ahí en más, la Modernidad o las sucesivas y frustráneas propuestas de modernidades serán un dolor permanente de cabeza y de cuerpo para la misma España y para el mundo de ella derivado. A punto tal, que todo el tema incesante de la “decadencia” española es la contracara de una modernidad ajena buscada y no lograda, anhelada y fuyente. Por su parte, la utopía surge como término en el neologismo etimológico de Tomás Moro en 1516, pero —y mucho más importante— con las características del género utópico, que no es equiparable a lo utópico como tal. El género utópico, mezcla de reflexión política y literatura que hoy llamaríamos de ficción, combinación de reflexión teológica y geometría urbanística, no agota los sentidos de lo utópico, lo concreta en una de sus manifestaciones más típicas. Sin embargo, identificar lo utópico con el género en tal forma adjetivado induce a errores de diagnóstico y de pronóstico en su consideración.¹

Es indudable, en relación con el género utópico renacentista, que la presencia de lo que se denominará América, presencia colmada de facetas monstruosas, magníficas, terribles, paradisíacas, enigmáticas, edénicas, bestiales, demoníacas, celestiales, hiperbólicas, deformes, mutantes, salvajes, calibanescas, antropofágicas, fideístas, ácratas, mecanicistas, sutiles, cabalísticas, místicas, mesiánicas, etc., etc., determina su constitución. No, no estoy aplicando un criterio irracional de clasificación como el autor (Borges) de aquella enciclopedia china... Estoy enumerando, con afán de constatación, las aristas de algo que exigía ser desentrañado y no podía menos de serlo *desde donde* se ubicaban los que ejercen ese esfuerzo de conquista también intelectual. El hecho irrefutable para numerosos investigadores que hemos

¹ Cf. mi trabajo *Ensayos de Utopía (I y II)*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989, 150 p. (esp. la Parte II: Utopías).

examinado el punto, es que los “testimonios” (cualquiera sea el grado de veracidad, pero con un siempre muy alto grado de verosimilitud) americanos proporcionan la ocasión de construir conceptualmente el *topos* del género utópico.² De ahí la consecuencia se deriva rápida: la utopía es un ejercicio europeo sobre América, donde Europa es lo activo y América lo pasivo y la utopía como género vuelve a confirmar la subordinación americana. Reducida a naturaleza, deshistorizada o inventada, América es el soporte o estribo para la liberación europea, al menos en forma vicaria a través de un texto rebelde de protesta (obra del género utópico). Resulta que las experiencias utópicas efectivamente intentadas en suelo (*topos*) americano así lo confirmarían: *Mayflower*, Comunidades tipo Oneida en el norte y las experiencias del Tata Vasco en Michoacán o las Misiones jesuíticas del Paraguay en nuestra América. En el norte, la población aborigen es excluida por exterminio, en el sur sobreviven puerilizados en manos de sus protectores; dado que son niños o como niños debe aplicárseles una *paideia* ajustada a su evangelización. Pero, resulta que esta denuncia o estimación ética, con todo lo valioso y sugerente que conlleva, no ataca lo medular del asunto que es, a mi juicio, la confrontación de tópicos. El suelo (*topos*) donde se asienta la utopía no es el mismo para europeos y para los aquí habidos o aquí posteriormente engendrados pero con intereses no idénticos.

Intentemos otro rodeo para procurar acotar mejor lo que queremos transmitir. Los autores (si así se me permite) de estos dos eventos: Cristóbal Colón del nacimiento de la Modernidad y Tomás Moro del nacimiento del género utópico, no son precisamente hombres modernos. Son, en todo caso, hombres bisagra. Es sabido que Colón comparte rasgos tradicionales y modernos. ¿Y qué decir de Moro, el Santo Canciller de Inglaterra? Su epistolario, oraciones a instrucciones espirituales desde la prisión en la tristemente famosa Torre de Londres lo caracterizan como hombre de la tradición que sufre con la transición a la modernidad. Esto nos lleva a considerar la relación ambigua de España y del género utópico con la Modernidad. Si el género nace con la Modernidad, no necesariamente se identifica con ella. Por supuesto, no se identifica el tema utópico como tal pero, creo que ni siquiera el género. Los rasgos geométricos, planificados, las precisiones en la distribución de espacios y tiempos, el lugar concedido a la ciencia son rasgos modernos. Pero, la constitución misma del estado como estado totalitario, como verdaderas teocracias, donde el valor de los indivi-

² Remito a mis trabajos, “América en las utopías del renacimiento en, Varios: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 53-91 y *De Varia Utopica (Ensayos de Utopía III)*. Bogotá, Universidad Central, 1989, 237 p.

duos queda subordinado a la comunidad son típicamente tradicionales. Por tanto, también sería una ingenuidad presuponer que la razón opera de modo unilineal en los exponentes del género utópico. Hay, al menos, dos racionalidades en pugna, en el sentido de dos modalidades de ejercer la razón. Una, atendida a los datos empíricos y otra, que especula a partir de principios revelados. El dualismo antropológico al que adhiere Moro es rasgo típico de esta concepción tradicional. En su famoso tratado para recibir la eucaristía, escrito en 1534 en la Torre, señala:

Y que cada uno de nosotros pueda decir con reverente susto y admiración: *Unde hoc, ut veniat Dominus meus ad me?* ¿De dónde a mí tanto bien que venga mi Señor a visitarme? Y no sólo a mí sino adentro de mí; con el corazón lleno de alegría podremos verdaderamente decir al contemplar su bendita presencia: *Exaltavit gaudio infans in utero meo*: El niño en mi vientre, es decir, el alma en mi cuerpo (esa alma que debería ser niña en inocencia, como lo era el inocente infante San Juan), salta, Señor mío, de gozo.³

¿Qué valor podría tener para nuestra reflexión desolidarizar de este modo *comienzo posibilitante* y *género utópico posibilitado* de la Modernidad? Me parece que consecuencias importantes, sobre todo en lo que se refiere a la reflexión contemporánea sobre la posmodernidad. Nos libraría de la idea ingenua de que el ámbito cultural hispanoamericano habría estado desligado desde siempre de la Modernidad, nos permitiría recuperar valiosas críticas a la modernidad efectuadas de modo frecuente en este ámbito, incluso cabría hablar con rigor de posmodernidades *avant la lettre* en no pocas ocasiones. Pero, además, evitaría el generalizado riesgo de considerar clausurado el tema de la utopía (y el mismo género utópico) con el naufragio o agotamiento de esta modernidad que está en su cénit, en su crisis o en su agotamiento. Veamos con más detalle.

Pero antes detengámonos un momento para hacer un paréntesis en la cuestión del estado. Cabría objetar a las anteriores reflexiones que en verdad, el estado es invento moderno y podríamos aceptar esa objeción. Sin embargo, pareciera que la concepción de la organización de la *polis* ideal, utópica, del género utópico a partir del renacimiento, responde claramente a las formas de ejercicio del poder prerrenacentistas. Quizá, sería ésta una interesante línea de exploración para examinar la génesis y ciertos rasgos estructurales que conserva el *Leviathán* moderno.

Cerrado el paréntesis volvamos al punto en cuestión: la relevancia

³ Tomás Moro: *Un hombre solo; Cartas desde la Torre 1534-1535*. Trad., introd. y notas Álvaro de Silva, Madrid, Rialp, 1988, p. 111.

de estas reflexiones para el desarrollo de nuestras preocupaciones intelectuales. En un sugestivo trabajo reciente, Hans Magnus Enzensberger, afirma no sólo la posibilidad sino el hecho de vivir ya sin “la alfombra volante de la utopía”, que se ha desaparecido de bajo los pies con la pérdida de la “ilusión de la dominabilidad de la esfera social”. Que Enzensberger piensa en términos de género utópico es explícito en el siguiente fragmento:

En su momento cumbre, esta forma de pensamiento produjo una serie de bocetos sociales que estaban fantásticamente elaborados hasta el más mínimo detalle. En estos modelos tan perfectamente planeados, la vida «estaba óptimamente regulada, desde la procreación hasta la muerte, como si la felicidad humana se pudiera poner en marcha con la precisión de un instrumento de relojería —una idea que tendría que resultar arrebatadora para todos los adoradores de la estabilidad. Que esa forma de pensar trajo sus consecuencias, debería saberse ya hace tiempo. Su exportación a las partes más remotas de la Tierra constituye una de las consecuencias más arrasadoras de la cultura europea.⁴

Y así, la utopía habría fenecido por su cumplimiento. Claro que un cumplimiento en la forma más inesperada y desagradable. Las tres promesas centrales de las utopías europeas son expuestas y examinadas por Enzensberger: el fenecimiento del Estado, el internacionalismo y la igualdad. Según él la utopía no es una “constante antropológica”, sino un invento occidental muy peligroso. Sin embargo, todo me parece señalar que la dimensión utópica de lo social no puede cancelarse porque los muy cotidianos alemanes se conformen con amburquesas de McDonalds, porque el estado se encuentre desencantado y con más poder que nunca, porque los intelectuales (casta semisagrada en un mundo en proceso acelerado de secularización como el renacentista) estén ahora en los límites de su poder aunque amenacen con fines de la historia, o porque la standarización nos haya ‘igualado’ (no cabe duda que seguimos siendo unos más iguales que otros). En suma, los anhelos centrales de las utopías europeas —tanto en sus manifestaciones como género utópico cuanto en otras modalidades— y los de las americanas no sólo no se han cumplido sino que están más vigentes que nunca. Tienen que ver con la distribución social del poder, con los mecanismos de dependencia dominadora y de explotación, con el ideal de justicia. Así, sin alfombras bajo los pies, a pesar de los irresponsables de dentro y de fuera las alfombras mágicas siguen levantando su vuelo desde la semiderruida Bagdad, símbolo y cuna de la historia que conocemos, para gritar al mundo sus demandas y para

⁴ Hans Magnus Enzensberger, “Un apéndice a la utopía” en, *La jornada Semanal*. México, nueva época, núm. 84, 20 enero 1991, p. 24.

prometer, sin profecía, un sueño realizable. Y no es precisamente de esa confusa noción de Occidente de lo que estamos hablando aquí.

Por su parte, Gianni Vattimo, en el Prefacio a la edición española de uno de sus más recientes libros, *La sociedad transparente* señala, y perdonen que cite *in extenso* pero lo amerita:

... si hay —como yo creo que lo hay— un pasaje que franquea la modernidad y que se delinea ya en la lógica misma de nuestra sociedad mediatisada, dentro de la cual, en múltiples sentidos, el *principio de realidad* parece consumirse y atenuarse, tal pasaje puede asignar un papel central a aquellas culturas que, hasta ahora, han compartido menos el programa de la modernización y la empresa de racionalización rigurosa impuesta tanto a la economía como a la vida social y a la misma existencia individual. Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿no podría la posmodernidad ser, la época de las culturas latinas? Me hago cargo de los riesgos de este discurso, por eso no se explicita en el texto sino que se aventura aquí *fuera del texto*, como en un preludio. Se esconden, no obstante, aquí, muchas posibilidades y sugerencias, algunas de las cuales revisten un carácter plenamente razonable y de dignidad “científica”. ¿No es verdad que quizá la popularidad de la hermenéutica en la cultura de hoy podría estar indicando también el retorno de una cierta cultura barroca y la vigencia de temáticas tales como aquella de la *discreción* de Baltasar Gracián, por ejemplo? (no es casual que Omar Calabrese, un autor italiano, haya propuesto recientemente leer la posmodernidad como una edad neo-barroca). Y si a estas sugerencias (que, por otra parte, provienen de la obra clave de la hermenéutica contemporánea, el libro de H. G. Gadamer sobre *Verdad y método*, que tanta importancia concede a la tradición humanista y retórica, así como a la noción barroca de *discreción*) se añade el peso que un subcontinente como la América latina parece estar destinado a tener en la historia de nuestro futuro inmediato, todo este discurso sobre el posible acento *latino* de la posmodernidad, el que podría depararle una fortuna cercana, puede empezar a resultar mucho menos arbitrario.

¿Sociología-fantástica, fantaseo-política, fantasía-política? ... Quizá sea así: desde luego, el riesgo de equivocarse estrepitosamente está ahí siempre. Pero al menos no se podrá decir, como han dicho algunos lectores de este libro, que representa una apología de la sociedad existente, una pasiva aceptación de las cosas como son, desprovistas de todo alcance crítico y toda dimensión utópica. Una posmodernidad que se realizara como forma de racionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el *realismo* de la razón calculadora y de la ascética capitalista, burocrática, o revolucionario-leninista, propone una utopía digna del máximo respeto, y capaz quizá de estimular también nuestro empeño ético-político. En ella se registra y expresa a la vez (como lo hace también en muchos otros pliegues del *pensamiento débil*) la escisión entre las dos *almas* que tuvo el sueño revolucionario del sesenta y ocho: la leninista y la marcusiana. ¿Es posible actuar una emancipación que libre la exis-

tencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos aproxime la felicidad, o al menos una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todo en los militantes revolucionarios? La esperanza en una revolución que se actúe mediante una *pequeña* distorsión del sentido de las mediatizaciones de nuestra vida —del consumismo, de la inflación misma del valor de cambio, etc.— persigue encontrar y dar una respuesta afirmativa a estas preguntas. Pero, ni que decir tiene, que se trata sólo de una hipótesis, y que lo pertinente es verificarla.⁵

¡Cuántas observaciones y notas al margen no sugiere este texto! Trataré de restringirme sólo a lo que atañe en forma directa a mi tema. Toda esta revaloración de la utopía en el pensamiento débil es una preparación pre textual o prefacial para terminar desestimando la utopía como manifestación de una visión histórica unitaria (yo preferiría decir etno— o europeocéntrica) y para pasar a proponer una “heterotopía” sugerida por la explosión ornamental y heterotópica de la estética actual (yo preferiría decir por la imposibilidad *de facto* de imponer una visión etnocéntrica del mundo, dado que los *topos* de utopías ajenas se han rebelado y no son ya tan dóciles aunque sigan siendo débiles). En fin, el texto de Vattimo es pretexto o un texto fuera del texto, porque no puede formar parte de su texto. La idea a que vagamente alude no es ninguna novedad y 500 años de experiencia y sobrevivencia a las modernidades nos muestran que los primeros en no querer la violencia son las víctimas de ella. Se podría decir que Vattimo acierta y equivoca, a la vez, su hipótesis. Un poco como aquel del dicho que ‘escucha campanas y no sabe dónde’... Uno no sabe a ciencia cierta en qué se diferencia su utopía heterotópica, acorde al alma del pensamiento débil, de la ingeniería social de la sociedad supuestamente abierta de Popper o de la historia al día siguiente del proclamado fin del historia a lo “Hegel”-Fukuyama...

Recapitulando, he intentado presentar a la consideración y al debate las siguientes ideas que procuro resumir a continuación en breves y escuetas tesis:

1. Lo utópico se entiende de muchas maneras. No se reduce al género utópico del renacimiento moderno europeo.
2. Las condiciones de posibilidad de la Modernidad nacen en 1492 con una posición protagónica de la misma España, que vivirá a partir de ahí un romance reiteradamente frustrado con ella.
3. Sus génesis ambiguas, emblemáticamente personalizadas en Colón-Moro, condicionan el proceso futuro de la Modernidad y de la Utopía, entendida como género.

⁵ Gianni Vattimo: *La sociedad transparente*. Intr. Teresa Oñate. Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 69-71.

4. La aplicación americana (en Nuestra América) de las utopías europeas, confirma la idea de activo/pasivo en la visión paterno/filial del aborigen (¡y eso que sus promotores son los protectores de los indígenas, verdaderos adelantados y precursores de la actual teología de la liberación!).
5. La oposición se da entonces entre tópicos, topografías, topologías y sus códigos consecuentes y no tanto entre sueño y *topos*. ¿Por qué no incorporar el neologismo *epótopos* o *topepos*?
6. El agotamiento de la Modernidad no agota la utopía (tesis correlativa a la tesis 1).
7. Tanto en Enzensberger como en Vattimo parece darse una confusión entre fines y medios. La dialéctica fines/medios es sumamente compleja en el seno de la reflexión filosófico política y mucho más si se la considera desde la perspectiva de lo utópico. Más compleja aún en las utopías del género utópico. En todo caso, es claro que ni la abolición del estado, ni el internacionalismo, ni la igualdad, ni la revolución o la violencia han sido vistos siempre como fines finales; más bien, como medios inadecuados, impertinentes, traicioneros o insuficientes (como se los pueda juzgar) para otros fines: justicia, libertad, felicidad, paz. Por cierto nadie debería dudar ya, de que los valores más excelsos están expuestos a ser usados como un distractor de las miserias reales. Pueden servir en la manipulación como la zanahoria hace caminar al burro, sin dejarse alcanzar nunca, en una muestra trágica de infinito malo.
8. El debate sobre la denominada posmodernidad recién se abre y nos depara todavía sorpresas mucho más acá de la moda superficial y *for export*.
9. El esquema un tanto maniqueo de la confrontación de culturas explica poco y remite demasiado rápidamente al juicio ético. La noción de seducción me parece apuntar, más sugerentemente, a una transculturación, con los retorcimientos corporalizados en el seno de todas las manifestaciones culturales en conflicto entre e intra si.

No es posible cerrar provisionalmente aquí estas reflexiones sin un recuerdo expreso a María Zambrano, la transterrada en el mundo, la que se enamoró de Morelia, la de la inspiradora prosa filosófico poética.

SEGUNDA PARTE
CONSIDERACIONES SOBRE LITERATURA UTÓPICA

XIII. UTOPISMO CERVANTINO

Cervantes no construyó una utopía de rigideces geométricas, sino que trató de elaborar literariamente el “sucederse a sí mismos de unos destinos humanos” (p. 242) cargando de humanismo —en un sentido muy especial y ya moderno— la pretensión de describir el mundo más perfecto posible o historizando un lugar tal que no hay. Y así, sin quererlo ni pretenderlo, al renovar el método utópico, entre el renacimiento y el medievalismo, crea un nuevo género literario: la novela moderna. En otros términos, en la raíz de la novela moderna se halla la utopía renacentista. Claro que Cervantes no se conforma con esto, no se conforma con armonizar el mito pastoril y la novela caballeresca, no se conforma con hacer buscar afanosamente a Don Quijote la edad dorada (el fin) induciendo a sus contemporáneos al humanismo caballeresco de las armas (el medio). Tampoco se conforma con esto Maravall. Más bien, la tesis central, que sostiene magníficamente en este documentado y elaborado estudio*, es que Cervantes construye esta utopía “quijotesca” para mostrar su completa esterilidad e ineficacia en los tiempos modernos. El *Quijote* es la contrautopía de una utopía de evasión vivida por Don Quijote que, por ser tal, es una pseudo-utopía.

Maravall sostiene esta atrevida interpretación en el presente libro, ampliación y reelaboración de *El humanismo de las armas en Don Quijote*, publicado en Madrid en 1948. El intento se desarrolla como un ensayo de interpretación global del *Quijote*, partiendo de dos premisas ineludibles en la investigación histórica e ideológica contemporánea: la crítica a la ilusión de la transparencia y la concomitante afirmación del principio de la no-consciencia; la valiosa distinción semiológica entre sujeto de enunciado y sujeto de enunciación. Dicho en los términos mismos de Maravall: “ordinariamente, los mismos protagonistas no tienen, ni aún pueden tenerla, conciencia clara y plena de su drama” (p. 15) pero, gracias a su ingenio, Cervantes se “dis-

* José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el “Quijote”*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976, 260 p. (Biblioteca de Bolsillo Pico Sacro, 8).

tancia” de su personaje (cf. p. 18). De este modo, la utopía evasiva que representan las andanzas del hidalgo manchego no se identifica con la actitud crítica y a veces cruelmente burlona de Cervantes en la contrautopía de el *Quijote*. Maravall ubica muy bien la situación social, económica, política y cultural en que se produce la obra de Cervantes. En otra época el *Quijote* cuando menos no habría sido lo que fue. Cervantes es hombre que vive una coyuntura crítica y advierte que no caben ya las lamentaciones o los intentos de retorno a un pasado bucólico y caballeresco. Escribe su libro para disuadir de esta actitud completamente no viable. Cervantes se opone en totalidad al género utópico y trata de impugnar la utopía evasiva como actitud vital y política al momento mismo de elaborar la utopía española del renacimiento. El *Quijote* puede ser visto así como la prometida segunda parte de *La Galatea*. En definitiva, la contradicción entre Don Quijote y Cervantes hace posible el *Quijote*. Es el enfrentamiento entre los intereses reaccionarios del agrarismo aristocrático y neofeudalizante preburgués y los del reformismo burgués incipiente. No se puede menos que recordar aquí el estrecho paralelismo entre el quijotismo de Unamuno y el de Ortega, tal como los ha visto Arturo Ardao. “El de Unamuno es quijotismo de ‘Don Quijote’, el personaje; el de Ortega es quijotismo de ‘El Quijote’, el libro. El quijotismo de Unamuno se resuelve en ‘donquijotismo’; el quijotismo de Ortega se resuelve en ‘cervantismo’” (“El Quijote en Unamuno y Ortega”, 1961). Claro que, a partir del presente estudio de Maravall, se abren líneas de desarrollos muy fructíferos para quien quiera intentar una comparación de las ideogías de Unamuno y Ortega. Este libro estimula también la realización de estudios complementarios a partir de los esbozos metodológicos que se hallan en estado práctico en él. Cabría analizar la obra de Montalvo y de Alberdi en esta perspectiva de crítica ideológica al género utópico. *Los capítulos que se le olvidaron a Cervantes y Peregrinación de Luz del Día o vida y aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo* podrían ser abordadas así desde una nueva e inédita perspectiva.

En fin, este libro revela a su autor como un tratadista eximio del género utópico en relación con España y lo reitera como un hispanista de fuste. No por nada su libro está dedicado a Marcel Bataillon y precisa algunas tesis de *Erasmus y España*, especialmente relativizando la que se refiere a la deuda erasmista de Cervantes.

XIV. UTOPIÁS INGLESA

Este estudio de Werner Plum* apunta a destacar la correlación entre el desarrollo impostergerable del llamado Tercer Mundo y la capacidad de movilización y “dinamización del pensamiento” que tienen las utopías. El problema de la técnica y de la organización social han sido preocupaciones permanentes en las utopías, muy especialmente en aquellas que pertenecen al liberalismo inglés y que el autor analiza. Los estudios ecológicos y las elaboraciones prospectivas dan una actualidad mayor a esta temática. La parte más extensa del libro está dedicada a resumir, comentar y comparar las utopías inglesas de los siglos XVI al XVIII: Tomás Moro: *Utopía* (1516); Francis Bacon: *Nova Atlantis* (1627); Thomas Hobbes: *Leviatán* (1651); Gerrard Winstanley: *La ley de la libertad* (1652); James Harrington: *Oceana* (1656); John Bellers: *Colegio de Trabajo* (1695); Robert Owen: *Nueva concepción de la sociedad* (1816). Algunos datos de la historia inglesa en orden cronológico y un glosario completan el volumen.

Sin embargo, lo más interesante para retomar es la clasificación de las utopías que propone. Las utopías son ubicadas en tres categorías: a) escatológicas y quiliásticas, b) nostálgicas y nativistas y c) proyectantes. Veamos cada una de ellas.

a) Utopías escatológicas y quiliásticas

El ejemplo más antiguo es el *Apocalipsis* de Juan (68 d. C.). Los movimientos *anabaptistas* europeos hasta mediados del siglo XVII. Aquí habría que mencionar el caso de Thomas Münzer magníficamente estudiado por Ernst Bloch. Y... viene lo interesante:

No ha de sorprender que en la Edad moderna puedan encontrarse en el

* Werner Plum, *Utopías inglesas, modelos de cooperación social y tecnológica*, Bonn, Instituto de investigaciones de la Fundación Friedrich Ebert, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 1975, 116 p.

Tercer Mundo ciertas características revolucionarias del utopismo quiliástico. Cabe mencionar en tal sentido la nueva interpretación de la escatología islámica como contribución a la descolonización cultural del mundo árabe-musulmán, los movimientos escatológico-revolucionarios del mahdismo en el Sudán, Irán, la India e Indonesia, el ideario bíblico en la sublevación Mau-Mau, los elementos quiliásticos en las enseñanzas de Mahatma Gandhi (1869-1948) (p. 33).

b) Utopías nostálgicas y nativistas

Suelen presentarse “al final de un desarrollo social”. Su fin, “su anhelo es restablecer un estado original ‘innato’ ‘(nativo)’” (p. 34). En Europa y Norteamérica aparecen “después de la revolución industrial”. Entre otras:

- Aldous Huxley: *Brave new world* (1932).
- Hermann Hesse: *Das Glasperlenspiel* (1943).
- Franz Werfel: *Stern der Ungeborenen* (1946).
- Ernst Jünger: *Heliopolis* (1949).

En el Tercer Mundo son de “localización difícil”. Con todo, en los “negro spirituals” y en las obras poéticas de la “négritude” aparecen estos elementos.

c) Utopías proyectantes

Están orientadas hacia el futuro igual que las de la primera categoría, pero se diferencian de ellas en que “sus esquemas de pensamiento descansan por entero sobre bases realistas” (p. 38). Plum las divide en tres grupos:

1. Postulan una tesis muy firme a desarrollar. En su seno suele proliferar la polémica. Es el caso de la “controversia entre los socialistas ‘utópicos’ y los socialistas ‘científicos’”.

2. Aquí el género es empleado con “fines de crítica y sátira social”. Jonathan Swift: *Gulliver's travels* (1726) y la “primera parte de la Utopía de Tomás Moro” pertenecen a este grupo.

3. El fin es “ilustrar sus puntos de vista” por parte del autor. “Es característico de tales modelos que, en el momento de ser escritos, superan las expectativas reales de los autores y, al ser leídos, las expectativas reales de los críticos” (p. 38).

El ejemplo más famoso de la aplicación política de un modelo didáctico utópico es la “fundación del Estado jesuita en el Paraguay (1588-1768)” (p. 39) con base en la obra de Tommaso Campanella: *La città del sole* (1602). Al respecto debo señalar que no ha sido conside-

rado suficientemente el importante intento de Juan Carlos Garavaglia: “Un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperuana-rioplatense” en: *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 40.

No vale la pena detenerse a criticar la clasificación. De todos modos, cabe apuntar que el tipo de clasificación que propone Plum impide una consideración correcta de la estructura típica del género literario utópico, corre el riesgo de ver utopías por todas partes, no permite delimitar entre lo “utópico” y lo científico social, deja de lado la influencia de América en el nacimiento del género. Para un tratamiento pormenorizado de todos estos puntos remito a mis trabajos: “América en las utopías del renacimiento” (1973) y *Mesianismos y utopías* (1975).

XV. LA DIMENSIÓN UTÓPICA DEL ÉXODO

Hablar de la utopía sin su mediación histórica concreta es soñar sueños inútiles; y hablar de la mediación como si fuera la utopía, es anquilosar la revolución y hacerla manipulable
(p. 45).

Pixley efectúa una traducción rigurosa y una lectura crítica del *Éxodo* —felizmente al y en castellano— que constituye, a no dudarlo, un aporte indiscutible a los estudios bíblicos mundiales.*

Mi lectura de esta obra, a su vez, está muy sesgada por la perspectiva filosófica política latinoamericana, que es la que principalmente me ocupa y, además, desde una posición no cristiana, religiosa o de fe, de la que carezco, aunque respeto a los que la viven. Desde esta perspectiva he creído ver en el comentario de Pixley una lectura que se realiza en el contexto de lo que bien podría denominarse la búsqueda de una teoría de las revoluciones a partir de un examen casi fenomenológico del proceso revolucionario. Indudablemente, esta lectura encuentra —como el mismo Pixley lo reconoce en varios lugares— impulso, inspiración y luz en el desarrollo de los procesos revolucionarios latinoamericanos, especialmente de Centro América. Quiero decir, a Pixley le preocupa caracterizar, a partir de la distinción de las diferentes reconstrucciones del acontecimiento o experiencia del éxodo, las características específicas del evento revolucionario hebreo con sus intrincados matices. Efectúa de este modo una compleja operación (orden de la investigación) cuyos resultados (lógica de la exposición) son altamente motivadores, al punto que un lego lee la obra de cabo a rabo casi con el entusiasmo de enfrentar una novela. La compleja operación teórica a la que me refiero combina los dos momentos hermenéuticos de la exégesis y de la eiségesis. Resulta difícil separar lo que los acontecimientos actuales hacen más visible del proceso bíblico y lo que el texto bíblico aclara o alude de la situación actual. En todo caso,

* Jorge V. Pixley, *Éxodo, una lectura evangélica y popular*, México, Coedición Casa Unida de Publicaciones, Centro de Reflexión Teológica y Centro de Estudios Ecu-
ménicos, 1983, 307 p.

es innegable que un doble movimiento de iluminaciones se desenvuelve ante los ojos del atento lector, recuperando la tradición revolucionaria del texto bíblico y conectándola con nuestro hoy.

¿Qué es lo que le permite al comentarista ver en el texto bíblico lo que otros no han visto o destacar lo que se ha pretendido ocultar? Metodológicamente, Pixley explicita dos de estos puntos que le parecen medulares. Lee desde una postura evangélica, entendida especialmente como anuncio de la buena nueva y popular, o sea, desde aquellos a quienes va dirigida la buena nueva: los pobres y marginados, particularmente de nuestra América. Indudablemente, este doble enfoque introduce posibilidades nuevas, ya que no es lo mismo buscar en la *Biblia* legitimaciones al *status quo*, que encontrar en ella un anuncio todavía válido para los pobres de nuestros días. Sin embargo, creo que esto no es todo lo que metodológica y epistemológicamente permite producir un conocimiento nuevo, seguramente más adecuado del texto bíblico. Hay dos decisiones teóricas de la mayor relevancia que estructuran la operación hermenéutica de Pixley. Por una parte, un tipo especial de consideración lingüística de los textos bíblicos, que permite su estricto respeto, al mismo tiempo que distingue rigurosamente las complejas capas de sus diversas redacciones. No ignora ni elude el trabajo sobre los textos, apoyándose en los logros y avances del esfuerzo llevado a cabo por biblistas y exégetas a nivel internacional. No se trata, entonces, de especular más o menos ingeniosamente evadiendo la lectura, sino de distinguir cuidadosamente entre aquello que la letra permite indudablemente afirmar y las hipótesis que, rigurosamente formuladas, pueden o no ser confirmadas por la investigación ulterior. El esfuerzo por incorporar los estudios bíblicos en este nivel de consideración y discusión científica de las cuestiones, se hace explícito ya desde la perspectiva del examen lingüístico. La otra decisión teórica que Pixley afronta, y que quizá produce consecuencias todavía más significativas, es no ignorar el análisis de clases, mejor, el incorporar este análisis como piedra de toque central en su hermenéutica. El análisis de clases, vale decir, lo medular del análisis histórico le permite al comentarista lo que denominaría, no sin ciertas prevenciones, una lectura antiestatista del *Éxodo*. En este sentido, los estratos yavista (J), elohísta (E) y sacerdotal (P) ya reconocidos por la crítica literaria, aparecen a una nueva luz. La lectura antiestatista y popular (por lo tanto no populista) es intrínseca y necesariamente antisacerdotal (P). Eso es claro en la medida en que para oprimir a los campesinos las élites sacerdotales y estatales se alían, muy especialmente en los modos de producción caracterizados, *prima facie*, como asiáticos. Y, además, cabe preguntar hasta qué punto son diferentes la burocracia estatal y los sectores eclesiásticos. Hasta qué punto representan diferentes intereses de clase. Pero, por otra parte, esta in-

corporación auténtica del análisis de clase le permite relativizar también la experiencia —por muchos otros motivos, de todos modos paradigmática— del éxodo. Y es que la esclavitud es una limitación histórica imposible de ocultar en este proceso. En este sentido cabría resumir estas dos decisiones teóricas en la decisión teórica central de no ocultar la *historicidad* del texto. Con lo cual este análisis asume de lleno una de las características evaluada como privilegiada para la reflexión teológica latinoamericana contemporánea (cf. Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe; Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Puerto Rico, CEHILA/CARIBE, 1983, esp., pp. 175 ss.). Este reconocimiento de la historicidad se traduce en un permanente esfuerzo de *contextualización* sociopolítica de las distintas redacciones que, leídas desde la unidad del texto actual, recuperan todo un conjunto de connotaciones de tupida trama. Este comentario tiene el mérito de no dejarse seducir por simplificaciones supuestamente didácticas o trivializaciones que harían el texto más accesible al común de los lectores.

Una de las claves hermenéuticas que guían todo el comentario es el respeto al derecho a la vida. “Esta ley es de gran importancia para entender las implicaciones sociales del éxodo y de la religión del Dios del Éxodo. Los derechos humanos surgen del derecho a la vida. Se prueba cómo andan los derechos humanos en una sociedad, según pueda ésta satisfacer las necesidades vitales de los pobres. Los derechos de propiedad tienen un lugar cuando aseguran los recursos necesarios para vivir” (pp. 242-243). Esta clave, surgida de la Escritura y que sirve para leerla, establece una jerarquía muy clara de prioridades, donde la vida de los pobres ocupa el lugar principal.

Otra clave fundamental, es la significación que se atribuye al *Reino de Dios* —en este tema Pixley se especializa, con publicaciones importantes. “Pero la tierra que fluye leche y miel no es una meta totalmente fuera del alcance [. . .] La meta de la revolución-tiene algo de trascendente y nunca se logra plenamente, o la revolución dejaría de ser un movimiento; pero esta meta no es extra o metahistórica; si así fuera la revolución perdería el rumbo” (p. 44). Se afirma la identificación entre el reino y la meta de la revolución y, también, la necesidad de una mediación histórica concreta, revolucionaria. La meta no es trascendental, aunque es siempre trascendente a cada momento histórico concreto que no logra realizarla en su plenitud. Esta concepción plantea dificultades imposibles siquiera de señalar aquí.

La preocupación por afirmar la historia lleva a enfatizar grandemente el papel, la función del proyecto histórico. “En términos seculares, el proyecto de liberación es el proyecto que responde a la dinámica de la historia, y es a la larga más poderoso que el proyecto

histórico de los dominadores” (p. 160). Evidentemente, es muy difícil levantar aquí una objeción por fatalismo, por teleologismo en la concepción de la historia. Es una visión no ajena a las convicciones que supone la aceptación de la idea de progreso. Sin embargo, la acción humana individual queda en situación difícil frente a estas garantías ‘divinas’ de salvación (el otro nombre, no secular, de la liberación en este enfoque). Como Pixley lo advierte, esta cuestión tiene que ver con el tema del ateísmo. “Todo opresor busca legitimar su dominio mediante el apoyo de Dios. Así se entiende la inclinación natural de todas las revoluciones al ateísmo. Los revolucionarios niegan a los dioses de los dominadores, y si no encuentran un Dios liberador terminan negando a la divinidad como tal” (p. 159). Este ateísmo podría ser una rémora decimonónica a la operatividad revolucionaria de la fe. En la visión de Pixley “¡Dios garantiza la revolución!” y la cuestión se vuelve de suma actualidad y decisiva en relación con nuestra América. “En América Latina estamos acostumbrados a teorías revolucionarias anti-religiosas, o cuando menos arreligiosas. En Israel la primera demanda revolucionaria es la lealtad exclusiva al Dios Yavé, actor principal en la lucha popular por el poder. Esto no tiene paralelo en nuestra experiencia. El lenguaje a veces revolucionario de la democracia cristiana, se ha mostrado equívoco y traicionero a la hora de la verdad, como se vio claramente en Chile y se ha repetido en El Salvador. La única revolución latinoamericana consolidada, la cubana, rechaza que se le atribuyan sus triunfos a Dios. La revolución sandinista en Nicaragua asegura una nueva actitud revolucionaria hacia la religión; pero un sano escepticismo dicta aún un compás de espera” (p. 171). Y un poco más adelante define Pixley el *locus* hermenéutico desde el cual está realizando su comentario: “Experiencias históricas como las luchas populares en América Central nos están abriendo los ojos al éxodo como el texto guía de la revolución de un pueblo campesino profundamente religioso. Pero esta lectura del Éxodo no es aún un logro sino un esfuerzo. En este comentario sobre el Éxodo procuramos seguir esta línea de lectura que el pueblo latinoamericano nos está abriendo. Con ello creemos ser fieles a la intención original del relato. El éxito de esta lectura dependerá en parte del éxito de las revoluciones que hoy se inspiran en la fe cristiana” (p. 172). Aquí se presenta una serie de afirmaciones difíciles de aceptar sin más. Pero, en todo caso, puede agregarse que la idea de una religión liberadora, de una fe en un Dios liberador, sólo podrá ser confirmada con los hechos. Del mismo modo que la lectura depende de la evolución de los procesos históricos, también esta creencia depende de ello. No tenemos efectivamente esa experiencia en América Latina, donde la religión y la fe, especialmente, de los más pobres, marginados y desprotegidos, ha sido —salvo muy honrosas excepciones— manipulada para la dominación. En

este sentido, quizá debe señalarse que aparece como un poco forzada la afirmación de que las tribus de Israel pugnaban por una sociedad sin clases (cf. p. 142).

Más radicalmente todavía, es necesario plantear el problema de Dios y de la trascendencia. Pixley lo hace con toda honestidad teórica. En las pp. 112 y siguientes de su texto coloca la cuestión en términos que brevemente reproduzco. El problema filosófico es enunciado como sigue: “¿En qué sentido es correcto hablar de Dios como el agente de un acontecimiento histórico como lo fue la liberación de los esclavos hebreos?”. Después de rechazar “dos interpretaciones extremas”, una que ve la acción de Dios como “una causa excepcional” y otra limitada “a firmar que Israel creyó que Dios intervino en su favor”; el autor cree ver una propuesta de solución en el enfoque de Alfred North Whitehead. Según esa interpretación, Dios hace todo como “cocreador”. Esta cuestión es sumamente compleja. Hay autores que han trabajado este tema en Whitehead. Me permito citar sólo a dos. Jorge Enjuto Bernal afirma “. . . es justo señalar que el problema de Dios no se encuentra claramente elaborado en la obra de nuestro filósofo” (*La filosofía de Alfred North Whitehead*, Madrid, Tecnos, 1967, pp. 139-140) y más adelante añade: “Dios es la entidad actual no temporal por la que la indeterminación de la mera creatividad se transforma en libertad determinada” (p. 141). Por su parte, Alix Parmentier relaciona el enfoque de Whitehead sobre la trascendencia con ciertas reflexiones de Dietrich Bonhöffer y termina señalando en una nota “Ne pourrait-on pas distinguer trois transcendances? Une transcendance formelle, dans l’ordre de la connaissance, et qui reste immanente à l’esprit humain; la transcendance métaphysique de l’Être, où, ne voyant que l’altérité, on risque par le fait même de ne plus voir suffisamment l’immanence; enfin la Transcendance de l’Amour, révélée dans le Christ, que est une transcendance dans l’immanence, dans le don et la communication de l’Amour?” (*La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 452, n. 11). En fin, estas consideraciones, que traigo a cuento aquí únicamente para dejar consignada la complejidad del asunto, se articulan bien con expresiones significativas del mismo Whitehead, cuando dice: “La falacia del diccionario perfecto divide a los filósofos en dos escuelas: la “escuela crítica” que repudia la filosofía especulativa y la “escuela especulativa” que la incluye. La escuela crítica se limita al análisis verbal dentro de los límites del diccionario. La escuela especulativa apela a la visión directa y se esfuerza en indicar sus significaciones mediante la apelación ulterior a situaciones que promueven tales intuiciones específicas. Después ensancha el diccionario. La divergencia entre ambas escuelas es la disputa entre la seguridad y la aventura [. . .] La utilidad de la filosofía es mantener una activa nove-

dad en las ideas fundamentales para iluminar el sistema social. Invierte el suave descenso del pensamiento hacia la inactividad del lugar común. Si gustáis de decirlo así, la filosofía es mística. Puesto que el misticismo es la intuición directa de profundidades todavía no expresadas. Pero el propósito de la filosofía es racionalizar el misticismo: no tratando de destruirlo al explicarlo sino mediante la introducción de nuevas caracterizaciones verbales, racionalmente coordinadas” (*Modos de pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1944, pp. 197-198).

Para terminar digamos que este texto de apariencia simple presupone un cuidadoso y largo trabajo teórico, que su apariencia de sencillez es quizá uno de sus grandes méritos didácticos y que queda abierta, entre otras, la discusión de si una “metafísica” de la liberación se reduce o agota en una fenomenología del proceso liberador, la cual estaría paradigmáticamente simbolizada en el éxodo bíblico.

XVI. EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO

*¿... la gente no creería en Dios en lo absoluto
si no se le permitiera creer en Él erróneamente?*

Hay cifras que en la historia de la humanidad han superado su valor cronológico para convertirse en significativas de acontecimientos relevantes. Especialmente, las vísperas del cumplimiento de centurias han tenido significación. Ahora nos acercamos al umbral del tercer milenio, no de la historia de la humanidad, sino de la calendarización a partir del que llamaban el Cristo.

Cristo y el tiempo, ésta es la articulación simbólica: ¿Dios e historicidad?, ¿creador y creaturas?, ¿simbiosis (im-)posible fruto del amor? Si la fe reconoce como efectuada esta fructificación amorosa, no habría por qué descreer de una posible reiteración. El retorno, la segunda venida en gloria y majestad, es factible en tanto que creíble.

“Mil años” dejó de ser —hace centurias— una expresión cuantitativamente estricta (o nunca lo fue) para —sin dejar de ser exacta... — pasar a asumir una significación elástica: un lapso grande de tiempo; el que media entre este tipo de dolor e injusticias y el retorno glorioso del Cristo a la tierra. Espacio y tiempo transfigurados se concilian para dar cabida al reino de este mundo, el de los justos, por un lapso que, ¿por qué no?, también puede ser de mil elásticos y estrictos años...

¿En el umbral del tercer milenio todavía se mantienen estas creencias? ¿No ha bastado el impacto avasallador de la técnica, la salida al espacio, la revolución tecnológica, los niños de probeta, el perdón vaticano a Copérnico, etcétera, para terminar con estas paparruchas? Formular así las interrogantes es condenarse a la incompreensión de fenómenos muy importantes de la realidad social. Una de las grandes deficiencias de las conocidas como ciencias sociales ha sido su tendencia a descalificar aquellos fenómenos que se resistían a acogerse dentro de sus marcos categoriales. En el lugar del esfuerzo requerido de ampliación racional virtualmente explicativo, enseñoorea el gesto del censor. Pero no se supera el gesto. Los sectores de clases subalternas han mostrado desde tiempos ignotos una tendencia acentuada a com-

binar elementos míticos y racionales en una configuración históricamente operante. Nociones como mito, utopía, esperanza, voluntad de cambio, mesianismo, milenarismo, conciencia... se han ido imponiendo en las ciencias sociales contemporáneas con gran vigor.

Poner de relieve y discutir la importancia de este tipo de preocupaciones teóricas es el mérito indudable de los volúmenes (coordinados por Jacques Gabayet) que, dedicados a exponer estudios sobre mesianismo, identidad nacional y socialismo, ha publicado la UAM de Azcapotzalco como fruto de un encuentro efectuado a mediados de 1984.*

Ante la compleja y acuciante temática que proponen estos volúmenes es de la mayor importancia destacar algunos puntos que aparecen en diferentes trabajos, sin referirse con detalle a cada uno de estos últimos con el fin de no extender excesivamente el comentario.

Las relaciones entre mito/historia y utopía/realidad aparecen como vertebrales para muchos análisis. Lo que no se puede desconocer es que, si bien la utopía no es la simple negación de la realidad ni el mito la de la historia, tienen interrelaciones y, tanto mito como utopía, dicen referencias a realidad e historia de modos muy diversos. Así, mientras el mito elude la realidad y es agente de deshistorización, se da en la historia y ayuda a la reproducción de una determinada realidad. La utopía, por su parte, se caracteriza por la referencialidad esencial a la historia y por su fuerza de superación de una realidad (*status quo*) intolerable. Mito y utopía no son indiferentes en su poder movilizador a la acción inconsciente de intereses sociales (de clase). Por ello no es suficiente con proponerse o proponer un mito multitudinario para ampliar los márgenes de conciencia de un sector o sectores sociales, y, mucho menos, para que los cambios o transformaciones que adopten respondan verdaderamente a *sus* intereses, necesidades y demandas.

Si bien esta temática apunta a elucidar la presencia y función de lo religioso, sacro, mágico... , a nivel del todo social, no por ello queda justificada sin más la referencia a una metahistoria desde la cual se podría calibrar lo histórico. Esto —la postulación de una metahistoria y del acceso factible a ella— apunta a complejos problemas epistemológicos, los cuales deben ser considerados por todo pensamiento teológico o con pretensiones de referirse a lo teológico. ¿Cuál es el lugar epistémico de la trascendencia y de sus relaciones con la historia profana —única de la que tenemos noticias, aunque más no sea por su padecimiento? A esta consideración se une la aseveración de que la utopía —entendida como *lo perfecto*— es una idea y como tal cae fuera de la historia. No debe olvidarse, además de muchas otras cues-

* Varios Autores, *Hacia el nuevo milenio*, UAM-A/Villicaña, México, 1986, vol. I. 282 p. vol. II. 228 p.

tiones y matices de lógica y teoría de la historia que suscita, que esta tesis ha sido central para toda la tradición del pensamiento político conservador, paladín del repudio a la utopía. Por cierto, mantener el cielo en el cielo es un argumento fuerte para desde él —aquellos que *ideológicamente* puedan acceder ¿o es que hay otro acceso que no sea a través de ideas?— quedar en condiciones de juzgar todo proceso revolucionario concreto.

Es paradójico, por una parte, Jesús aparece encabezando sobre un burrito una insurrección popular, pero no lucha ni permite que sus discípulos lo hagan. Por la otra, se afirma que la divinización de Jesús equivale a su despolitización y ésta sería la clave del cristianismo como religión. ¿No hay aquí un tratamiento insuficiente del presunto zelotismo de Jesús? Sea como sea, una lectura mesiánica —en clave protestante— del juarismo permitió legitimar en México la movilización maderista y esto se muestra claramente como una mixtura de religión y de política. Y es que —en esto se manifiesta una de las facetas de la importancia actual de estas temáticas— la lucha contra el fetiche, contra el ídolo es expresamente también una lucha política. Unos hombrecillos como los del texto guadalupano son capaces de poner en jaque al estado mismo. Meditémoslo una vez más: “Soy un *hombrecillo* (*nicnotlálpaltzintli*: un hombre sin lugar histórico), soy *cordel* (estoy *amarrado*, no tengo protección), soy una *escalerilla* de tablas (un hombre *pisoteado*), soy *cola* (la palabra “cola” hace referencia a los excrementos: *cuitlapilli*; soy hombre que repugna), soy *hoja* (hombre muerto; *desprendido del árbol de la vida*)”. Son estos hombrecillos los que constituyen los sujetos de los movimientos sociales que venimos estudiando. En su misma marginalidad han ido aprendiendo, dolorosamente, que la discriminación étnica se resuelve en un conflicto de clases y que la contaminación cultural puede volverse aculturación productiva.

En contra de los apresurados desencantamientos reaparecen los sueños como fuerzas transformadoras irreductibles. Son los sueños diurnos de que gustaba hablar Mariátegui. En esa vigilia se construye gozosamente el futuro, sabiendo que la risa festiva es un arma revolucionaria y de resistencia invencible. La integración en una unidad que no invalide las diferencias, sino que las presuponga, es el gran tema teórico a pensar, desde Bolívar por lo menos, si no desde Túpac Amaru.

El sentido de un final viene dado en este caso cuando se concibe como inicio, umbral, no de la reiteración, sino de lo nuevo alterativo y justo.

XVII. GÉNERO UTÓPICO

El título *Utopía* evoca añorados sueños, deseos irrealizados. Al tiempo que la gozosa y creativa tensión entre imposibilidad y factibilidad, invoca a la acción transformadora.

En una cuidada segunda edición* (por lo cual hay que felicitar a las autoridades editoriales de la UAM—Iztapalapa) Esteban Krotz nos ofrece una interesante antología de textos fundamentales para el análisis de este tema y nos “invita”, en su estudio preliminar, “a la utopía”, invitación que propongo entender no sólo en el sentido de prestar atención a las muchas veces curiosas manifestaciones culturales que se cobijan bajo este término, sino, también, en un sentido muy amplio de la palabra, como invitación al utopizar, al ejercicio utópico.

En la mayor parte de su estudio, el autor se refiere al término utopía en el sentido de lo que él mismo denomina “novela política”, aun cuando no deja de tomar en consideración muchas otras variantes que son permanentemente aludidas o confundidas con este polisémico término. Creo que con la denominación novela política el autor se refiere a lo que en alguno de mis trabajos he establecido como *género utópico*, más por afinidad con los ya canonizados géneros bíblicos, que por simpatías con una muy disputable, insuficiente y presuntuosa teoría de los géneros literarios. Por género utópico —al menos en la estructura que cristaliza a partir del renacimiento europeo y a propósito de la presencia de América en el imaginario social de ese mismo continente— propongo entender una obra de autor individual, el cual generalmente es integrante de la *intelligentsia* de su sociedad. La ambigüedad, como bien lo señala Krotz (p. 114), caracteriza a este género que no es ni exclusivamente filosófico ni literario pero que, sin embargo, pone en cuestión la historia entera de la filosofía mundial y también el imaginario plasmado en la literatura. La propuesta, de claro tono político o de regeneración política, tiene siempre una fuerte impronta moral. Se trata de moralizar una sociedad corrompida, exhibiendo sus lacras

* Esteban Krotz, *Utopía*, 2ª ed. corregida y ampliada, México, UAM-I 1988, 300 p.

y mostrando constructivamente su alternativa en el espejo de una sociedad otra, que está descrita con más o menos detalles. Dos grandes momentos constituyen esta estructura, momentos que han sido señalados por varios autores, entre otros Horkheimer en un trabajo muy interesante de la década de los treinta: el momento de la crítica y el momento de la propuesta. El momento de la crítica constituye el diagnóstico negativo de una situación social dada injusta e intolerable. El momento de la propuesta constituye una demostración afirmativa descriptiva de la sociedad alternativa. Este momento incluye la postulación del fin deseado (estado *eutópico*) y la explicitación de los medios terapéuticos que deben implantarse (si es necesario por medios violentos e incluso autoritarios), para alcanzar la realización del mentado fin. Este fin es concebido como un máximo valor, como un horizonte axiológico superlativo. Un elemento interesante que muestra el examen de los exponentes del género utópico es la postulación de un determinado sujeto social llamado a realizar la gran tarea. Generalmente este sujeto es convocado en desmedro de otro u otros sujetos que se consideran menos capacitados. La estructura utópica atiende con especial interés los aspectos relativos a la reflexión sobre el espacio y el tiempo. El espacio es organizado y distribuido con reglas precisas, urbanizado, socializado, ocupado por la cultura utópica. El tiempo es tratado según una determinada conceptualización que no pocas veces lo asocia a la idea de progreso, si es que el remontarnos en la historia de la utopía (por supuesto antes de que nazca el término) no nos brinda los elementos para establecer los antecedentes mismos, la génesis de la idea de progreso. Los textos del género utópico suelen elevar a un carácter paradigmático cierto modelo: buen salvaje, ciudad científica o países efectivamente existentes pero mistificados según una particular y perfilada interpretación. El proyecto utópico que proponen no tiene trascendencia práctica social o si la llega a tener es de carácter muy restringido (confrontar, por ejemplo, los hospitales de Vasco de Quiroga en relación con Tomás Moro o las misiones jesuíticas del Paraguay y sus antecedentes platónicos).

Más allá del género utópico y llegados a este punto, no podemos menos que señalar, brevemente, algunos temas cuyo desarrollo, apasionante, sólo podemos pretender vislumbrar en estas pocas líneas. Utopía y nuestro continente son términos correlacionados. Basta recordar aquellos párrafos tan bellos de Alfonso Reyes cuando incorpora al léxico de los estudiosos de la utopía las nociones de “presagio” de América o la tierra que “antes fue soñada que descubierta”. Investigaciones cartográficas recientes nos sugieren que no solamente se trataría de fantasías delirantes, sino de indicios experimentalmente confirmados. También en nuestro subcontinente el tema de la utopía enlaza con las “magnas utopías”, señaladamente el proyecto boli-

variano incumplido y, por lo mismo, cada vez más pendiente.

Desde un punto de vista epistemológico, el tema de la conformación utópica de la misma racionalidad ha dado en los últimos años lugar a múltiples y fecundas discusiones entre los especialistas y nos ha preocupado, sobre todo, el uso y sentido de los modelos ideales, de los absolutos postulados, de los conceptos límites y regulativos, de las relaciones entre lo trascendente y lo trascendental. Economistas, filósofos, teólogos, historiadores y politólogos, entre otros, tenemos todavía en esta discusión uno de los tópicos nodales a considerar.

Sean estas palabras un modesto pero cálido elogio a la obra del colega y amigo, por el estímulo a la reflexión que nos brinda y por su generoso afanarse en la labor común; reflexiones que bien pueden pasar ante la benevolencia de ustedes como una diurna ensoñación, en su más literal sentido . . .

XVIII. LA UTOPÍA FRANCISCANA

Este trabajo, que obtuvo el premio Francisco Javier Clavijero 1987, otorgado por el INAH a la mejor tesis doctoral en Historia, aparece publicado con acierto en la Colección Ensayos por la UAM Unidad Xochimilco.* Colocar los frutos de la investigación (en este caso una tesis doctoral) al alcance de un público más amplio, es tarea fundamental de las imprentas universitarias.

El texto tiene entre otros méritos el de organizar de un modo atractivo para el lector un panorama sumamente complejo, donde menudearon las disputas y donde se decidió buena parte del destino actual de nuestra América. Los indios y las órdenes mendicantes, la relación entre reyes e iglesia, la distancia administrativa España — Nueva España, diezmo o tributo, poder temporal y/o poder espiritual son algunas de las variables que recorren el texto. Nunca se explicita por qué calificar de utópico al proyecto de los franciscanos; si por aplicarse durante casi un siglo y finalmente fracasar (fracaso que podríamos entrecomillar bastante) o si por pretender *ab initio* un imposible. Sin embargo, este sabor ambiguo del uso del término, brinda un halo de sugestión al entramado de los conflictos valorativos éticos y de intereses muy carnales que enfrentan casi a todos contra todos.

Sin duda alguna, el punto nodal de la tesis es Gerónimo de Mendieta y su concepto de la predicación. Pero, a propósito de él es imposible silenciar a otras figuras inmensas como la de Pedro de Gante, enigmáticas como la de Toribio de Benavente —Motolinía—, autoritarias como Montúfar o codiciosas como Valderrama. En fin, la investigación pareciera asentada en un conocimiento documental, pero resta la sospecha de que sea mediada a través de la larga tradición —valiosa por cierto— de la escuela francesa de hispanistas que prolongan de una u otra manera la obra pionera de Marcel Bataillon.

Hay ciertos puntos que no dejan de despertar curiosidades en el lector. Quizá la brevedad del texto y el carácter académico de su pre-

* Patricia Nettel Díaz, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604)*. (El apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta), México, UAM-X, 1989, 86 p.

sentación impidieron una profundización mayor en los mismos. Con todo parecen indicar aspectos no resueltos y que merecerían una discusión mayor. Me detengo en dos por su relevancia. ¿Frailes defensores o muy sutiles dominadores de los indígenas? Dice el texto: “Las órdenes mendicantes introdujeron en la visión cristiana del mundo los ideales del comerciante, del productor de mercancías y de los trabajadores asalariados libres” (pp. 20-21). Esto habría sido realizado como parte de la mediatización que las órdenes intentaban —fieles al papado— de los movimientos de laicos pobres. Pero, más adelante, se afirma: “Los religiosos fueron los protectores de los indios frente a la explotación de su trabajo por los españoles” (pp. 68-69), en especial Pedro de Gante. La cuestión sigue imprecisa, aun cuando se incorporen las disputas entre los espirituales y los conventuales. ¿Frailes modernizadores o tradicionalistas? ¿Avanzadas de la dominación burguesa o fieles al pasado nostálgico feudal? Aquí conviene introducir la segunda cuestión. ¿La semejanza con Tomás Moro no incluye justamente la necesidad de resolver esta cuestión central? ¿No será el mismo paralelismo que se establece con el creador del término “utopía” el que ocasiona esta confusión o situación no resuelta? Volvamos a los textos: “. . . Tomás Moro, había tomado su ejemplo de república perfecta como punto de partida para hacer la crítica de las condiciones de violencia de la acumulación capitalista de la Inglaterra de su tiempo. La utopía absolutista de Fray Gerónimo de Mendieta también está acompañada de una crítica a las condiciones de la acumulación capitalista mercantil española en las Indias” (pp. 18-19). Conviene consignar un detalle de redacción. Ese “su” no está claramente referido a Moro y podría sugerir una antecedenencia cronológicamente imposible entre Mendieta y Moro (cuya *Utopía* data de 1516). Al final del trabajo se vuelve sobre la misma idea central: “Las proposiciones de Mendieta para el buen gobierno de los indios fueron la respuesta generosa de un religioso frente a la triste situación en la cual se encontraban los indios. Esto es, como la utopía de Tomás Moro, una denuncia de las situaciones provocadas por la acumulación del capitalismo mercantil, situaciones en que la codicia es el amo y las aspiraciones de fraternidad predicadas por San Francisco se transforman en un verdadero sueño” (p. 70). ¿La utopía es entonces sueño? ¿Los frailes no son entonces adelantados del capitalismo? Quizá todo esto tiene alguna relación con el tono profético que se atribuye a Mendieta, pero que quizá suena más como apocalíptico. Sería de desear un estudio más acucioso que permitiera deslindar entre mesianismos, utopías, profetismos, apocalipticismos, progresistas modernizadores pro burgueses y espiritualistas utópicos tradicionalistas nostálgicos del mundo feudal teocéntrico y poliárchico. ¿No será que a esa dispersión feudal relativa se opone

un esfuerzo de centralización papal y real de largo aliento que permite la consolidación de la cristiandad al precio de una evangelización paternalista *no violenta*?

XIX. URBES INVISIBLES

La ciudad, el espacio urbano, la ficción literaria, el mito, la utopía son los entrecruzados problemas que este volumen* examina en las plumas de diversos especialistas. El “espíritu” común, el aire de familia, afín a los textos, hace su lectura grata y su esfuerzo interpretativo destacable.

Ya Calvino, en *Las ciudades invisibles*, parecía haber agotado las posibilidades mismas de examinar facetas y tipologías de ciudades. Pero, como suele ocurrir, la realidad excede a la ficción y ésta se acrecienta cuando recrea la realidad y así se riza el rizo y se desarrollan la reflexión y la ficción humanas. En América Latina hay ya una tradición de interrogantes sobre la ciudad y su función en la cultura. Desde la maniquea dupla sarmientina, pasando ya en nuestros días por los trabajos de Hardoy, Richard Morse, Ángel Rama, José Luis Romero, Miguel Rojas-Mix, las ciudades engendran ideas, tradiciones teóricas, incitan al pensar. La dupla ciudad-campo ha mostrado lentamente una urbanización del paisaje y el mito ha estabilizado la circulación de ideas al respecto. Urbanismo y utopía indican una relación estrecha en cuanto a la distribución social y política del espacio.

La ciudad es el espacio moderno por excelencia, es parte de la condición misma de posibilidad de la modernidad. En tiempos de posmodernidad, pensar la ciudad es como recuperar la posibilidad misma de un relanzamiento del quehacer humano en el momento preciso en que el *carpe diem* amenaza todo quehacer y que una era de medievalismo recorre el mundo. ¿Si hasta las guerras de religión han renacido! ¿O acaso nunca murieron y toda guerra es, en algún sentido fundamental, de religión? Ciudad, lugar de cruce, de fin y principio de caminos, lugar de paso, de intercambios, de trueques, de negocios. ¿Puede el ocio anidar en su seno? ¿O es que acaso sólo la picaresca de la sobrevivencia recibe en ella alimento y estímulo?

* Rosalba Campra (Coordinadora), *La selva en el damero; Espacio literario y espacio urbano en América Latina*. Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1989, 264 p. (Collana di testi e studi ispanici, II, Saggi, 7).

El tema de la ciudad como el *locus* de lo negativo, de lo inhumano de los monstruos, del espanto, es propio y típico del expresionismo alemán. En *Berlin Alexanderplatz* (1929) de Döblin alcanza su culminación. Un antecedente americano importante es *Manhattan Transfer* (1925, trad. alemana de 1927) de John Dos Passos. Berlín y Nueva York son reconstruidas literariamente. En cierto modo el Borges de “No nos une el amor sino el espanto...” comparte esta visión pesimista de la ciudad, no ajena a un cierto aristocratismo nostálgico de la “comunidad” (Tönnies) agraria tradicional y noble...

Entre las ciudades latinoamericanas recreadas por la literatura, ocupa en este libro un lugar especial Buenos Aires. Quizá convenga considerarla, provisionalmente, como un indicador polivalente de otras situaciones urbanas por describir o por inventar. Ciudad polimórfica que despierta la “fe”, como indica el *Credo* de Eduardo Guidño Kieffer:

Creo en la Madre Omnívora Subterránea,
Mujer Sentada, Guardiania, Continente,
Hija de los Cielos y del Huracán;

Creo en todos Sus Santos Nombres
y por sobre todos Sus Santos Nombres
creo en Su Nombre Omnímodo Absoluto Eterno:
creo en Vos, Buenos Aires,
creo en vivir en Vos,
creo en morir en Vos,
creo en ser en Vos,
creo en no ser en Vos.

Y creo en todos los que viven en Vos,
en todos los que mueren en Vos,
en todos los que son en Vos.
En todos los que no son en Vos,
Buenos Aires, Reyna del Plata (*Guía de Pecadores*. México, UAEM, 1990, pp. 331 y 334. La edición original es de 1972 en Argentina).

Así, el espacio de la ciudad es el espacio cultural que moldea toda percepción, que modela la percepción de la realidad y que permite percibir lo imperceptible en la misma ficción. Ciudad y literatura aparecen compartiendo un entramado de decisiones, relaciones y opciones de diverso nivel. La simbólica del mal se une a la del bien anhelado y el mito se abre a la utopía. Es de agradecer el aliento renovador de las reflexiones que suscita este libro.

SER, DEBER SER, PODER SER
(Carta abierta a Carlos Fuentes)

Estimado Carlos... , querido Carlos... , Carlos... ¿a secas? (no por nada le debemos a un erasmista contemporáneo el haber puesto de relieve esta primera dificultad epistolar insalvable para un argentino):

O el mundo borgeano es cada vez más real, con lo cual paradójicamente vendría Borges a estar equivocado, o bien un cúmulo arrollador de coincidencias me indican una senda cuyas meta y sentido no alcanzo siquiera a adivinar.

Por partes. Hace unos días mis ojos se posaron insistentemente en un libro de edición poco común para los frugales tiempos editoriales que corren. Más que su título (*Valiente Mundo Nuevo*) me atrajo irresistiblemente —por razones obvias para quien haya leído las páginas que preceden a esta carta epilodal— el subtítulo (*Épica, utopía y mito en la ...*). Con todo lo importante que es el resto (... *novela hispanoamericana*), con lo que había leído era suficiente, descontado —claro está— el nombre del autor, el tuyo, ¿el suyo? (otro escollo casi insalvable para un latinoamericano, aunque se dulcifica si es caribeño y... perdón por el uso del ‘latinoamericano’, pero es inicial, con semáforos en rojo y sin afanes valorativos). Estaba, no recuerdo por qué, en la biblioteca del Fondo de Cultura Económica, a la cual es tan difícil arribar a través del farrago vehicular. No podía en ese ni en ningún otro momento comprar la novedad (si sólo con vales o por obsequios “adquirimos” libros para estar “al día” los profesores universitarios). Tengo una ventaja, mis dictámenes el Fondo me los retribuye con libros, lo que cual es más conveniente para las dos partes. Así, lo pedí y con ese afecto que caracteriza al personal de la editorial más grande de Nuestra América (¿ya cambió la cosa respecto del adjetivito anterior introducido con disculpas?) me enviaron otros libros, entre ellos *La Campaña*. ¿Una novela situada en la Argentina de la emancipación? Y bien cabe decir Argentina, porque no es sólo Buenos Aires sino el interior, especialmente para mí, Mendoza, y más allá, Chile y el Alto Perú y firmada entre otras partes del globo en... Mendoza. La leí inmediatamente. Después diré lo que sentí, aunque no pretendo revi-

vir ninguna bien muerta crítica impresionista. Esta carta no tiene pretensiones, porque comunicarse no puede ser una pretensión del lenguaje ni —como nos ha enseñado Gaos— del pensamiento. Es parte de su naturaleza misma. Y como de comunicar se trata, no puedo ahorrarme ni ahorrarte (ya estoy más caribeño, aunque la confianza no llegue todavía al voseo, vendrá más adelante por secuencia del lenguaje y por confianza de la comunicación misma) las dificultades. Aquí las cosas se complican para mí de una manera más que sorprendente y tengo que traer a colación una pequeña anécdota. Hace unos días estaba en Tlaxcala, desarrollando en la Universidad un curso intensivo sobre historia de la filosofía en México en el siglo XIX. No es del caso recordar los avatares que tuvo ese viaje a Tlaxcala, cómo llegó a concretarse la invitación, etc. El hecho es que me sentí sumamente estimulado el primer día, porque reencontré viejos amigos e hice otros nuevos. También recibí unos libros muy bien editados por la Universidad. Entre ellos, uno de Seymour Menton. Desvelado por tanto estímulo, lo leí en la madrugada y me decidí a escribirle a Menton a quien había conocido unos años antes en un congreso. Hace tres días me llamó Velia Márquez de Aguilera Malta, a quien pude ver después de un largo año de estancia suya en Ecuador, y me dijo que Seymour Menton estaría al día siguiente en el Aula Magna de la FFL para dar una conferencia. Me dió mucha alegría. Los hilos empezaban a unirse al ¿azar? Velia me re-presentó con Menton, quien me saludó muy amable. Se acordaba perfectamente de mí. No había recibido mi carta, pero era como si hubiéramos hablado ayer. Estúpidamente yo balbuceaba “Ud.”, “Ud.”, mientras él me tuteaba con toda naturalidad (¿ves cómo el problema no es con unos o con otros, sino con todos y cómo el latinoamericano que todos llevamos dentro no sabe a veces ni dónde está, y mucho menos cuando va a pedir favores para sí, porque para otros somos expertos?). Menton comenzaba su conferencia, que dedicó —una vez más me ganó el afecto este gringo muy especial— a dos amigos a quienes él debía mucho: libros y reseñas de sus libros (¿qué más puede de verdad poner en deuda a un escritor?). Empezaba su conferencia sobre . . . *La Campaña*. Quedé clavado en la silla. Una argumentación impecable, bien leída y pronunciada (con respeto al público). Un estudio de un 2 x 3, pero que no podía haber sido preparado en un dos por tres. No sabía de qué sentimientos dejarme llevar, si por el regocijo en la coincidencia (ya tenía pensado escribirte esta carta y había leído correlacionadamente tus dos libros) o por la maestría de un crítico que en tan poco tiempo puede elaborar un análisis tan enjundioso o por su capacidad para eludir el tedio de los burócratas de la literatura (como diría el buen amigo y enojón Gutiérrez Girardot) o por su delicadeza para iluminar reconditos aspectos que enriquecen la lectura de un lector (yo). El asunto es que dialogando mentalmente

con Carlos Fuentes, me sentí finalmente jugando al ping-pong con Menton, a quien además le gusta el tenis según supimos sus oyentes y, al fin, no sabía si estábamos en un partido de a cuatro o de a infinitas voces. . . Las de esos múltiples narradores aludidos hoy en la TV por Sergio Fernández a propósito del *Quijote*.

Y esto no es nada. Sólo es un esbozo de coincidencias para que comprendas por qué esta epístola deberá asumir desde aquí la estructura de un ¿hiperbólico? partido de ping-pong, donde pelotas-argumentos van y vienen y una redcilla los deja pasar o los detiene o fallan los envíos y hay que sacar de nuevo y hay pelotas, digo argumentos, que logran pasar el control de la red-net y se reproducen casi como los panes y los peces, aunque sin ninguna necesidad de Jesucristo alguno que nos haga el milagrito.

—*Tú sacas-te. . .*

Una novela histórica —Menton *dixit*— que leo justo cuando acabo de terminar la lectura y preparo una reseña del libro del historiador colombiano Colmenares quien, en *Las convenciones contra la cultura*, nos propone un diálogo o debate —ineludible ya, creo yo— entre Historia, Literatura y Filosofía (las escribo con mayúsculas para no ofender a los colegas. ¿Concesiones profesionales?, peligrosas por cierto). ¡Cómo no alegrarme ante un libro que logra hacer literatura, de la buena, de la gozosa, de la latinoamericana y no regionalista en sentido estrecho, nada menos que con los caminos de mi infancia por esas montañas rocosas y pelonas al pie del Aconcagua, por las huellas mismas del ejército de Los Andes, por las fraguas de Fray Luis Beltrán, por lo pasos de Los Patos y de Uspallata, por la sombra mortecina del Manzano Histórico, por las horas y desvelos de las Patricias Mendocinas, por ese Santo de la Espada que estaba dispuesto si fuera necesario a avanzar “como nuestros paisanos los indios, en pelotas” para darle libertad a medio continente. . . Imágenes infantiles mezcladas con el patriotismo de patria chica, de un sistema educativo ideado para moldear a los más díscolos inmigrantes y ponerles el corazón azul, celeste y blanco en pocas semanas, dejando incomunicados a padres e hijos. Porque mientras los mayores hablan en cocoliche, uno ya sólo entiende parcialmente las lenguas paternas y maternas o abuelscas y hablan bien, como se debe, en castellano o en argentino, que no siempre es lo mismo, como dolorosamente habría que enterarse después metiendo la pata una y otra vez en el exilio aunque fuera entre coterráneos (ya he señalado en otras ocasiones que ni siquiera podemos llamarnos transterrados. . .). En fin, de pronto la infancia se trueca en literatura y no sólo eso, sino en la posibilidad de reconocerse en una visión del pasado que lo reconstruye desde urgencias de la hora actual y hace que el conjunto integrado de la historia de América, la Nuestra, funcione, armonice, tenga sentido y sentidos y reservas de

sentido insospechadas (como tan bien lo ha enseñado Paul Ricoeur y su enseñanza ha sido aprehendida por la hermenéutica bíblica de un Severino Croatto, por ejemplo).

—*Punto para tí. Vuelves a sacar. . .*

Me interno en las páginas de *Valiente Mundo Nuevo*. No, esto ya es demasiado: “¡verbalízame, Argentina!”. Alusiones casi personales permanentes y estos libros, dedicados no por nada a tus hijos, están exigiendo un contrapunto, casi como payadores, de argentino. Y como menduco no puedo menos de alegrarme de la posibilidad y, aunque sea superior a mis fuerzas, desvelarme, meterme a fondo en este partido de ping-pong iniciado quizá por otros, o por tí y por Menton en Irvine, pero que tiene que continuar.

—*Cambio de saque. . . Va. . .*

Una lectura posible: echas las bases para una historia de la novela ibero-indo-afro-americana siguiendo el *leit motiv* de la utopía. Propuesta apasionante y magistralmente llevada a cabo. Sobre todo, ¿cómo no valorar ese cambio de rumbo, ese golpe de timón que encara la cuestión utópica no desde el espacio sino desde el tiempo? Es como introducirle una revolución einsteiniana al estudio de la utopía. El espacio, aunque sea de un Mundo Nuevo, de una Terra Nostra, de una Magna Terra o de una Terra Incognita, termina por agotarse. Pero el tiempo, salvo las fukuyanescas para no decir canallescadas pretensiones del fin de la historia, es inagotable. Vienes a decirnos, además, que tenemos tiempo, aunque estemos en espacios ocupados, tenemos tiempos nuestros, rescatables y prolongables. No es alivio, es tarea; no es terapia evasiva, es inmersión tensionante (¿cómo nos encantan los adjetivos a los argentinos!, ¿no?). Pero; ¿a quién convence tu idea de que la utopía debe ser rebasada por lo que puede ser? Este rebasar sólo es entendible en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana. Es la idea, tan cara para tí, de la tragedia en cuanto confrontación de valores y no de virtudes y su superación por un estadio superior, tal como lo propugnaba la recordada y admirable María Zambrano. Pero, ¿cómo optar por Erasmo renunciando a Moro o, menos, a Maquiavelo en lectura gramsciana? Es que la superación elimina la tensión y sin tensión no hay ni literatura, ni narrativa, ni historia, ni Historia, ni tiempo para nosotros, ni siquiera Nuestra América, ni —muchísimo menos— filosofía.

—*Sigo con el saque. Va de nuevo. . .*

Hay que romper con el “dilema” de toda utopía: ni pasado ni futuro, sino presente donde se deciden los dos anteriores. (Sí, tienes razón. Llevo agua hacia mi molino: la metáfora del colibrí.) Así, el po-

der ser termina mostrándose gracias a la articulación fecunda entre ser y deber ser. En otros términos (porque ya el partido parece sólo para iniciados en alguna extraña jerga esotérica), intentar el deber ser y, todavía más, intentar lo imposible permite atisbar lo posible. El límite de lo posible es móvil y elástico. No es un límite normativo *a priori*. En esta idea fecunda han insistido Franz Hinkelammert y Raúl Vidales. Y la valoro grandemente, aún cuando no pueda acompañarlos del todo más allá, en su afirmación de que la utopía se identifica con lo imposible o, mejor, que es el reino de lo imposible. Lo importante es advertir este juego, este rozar de piedras incandescentes: el deber ser contra el ser, intentando lo imposible para obtener por resultado lo posible. Pero, entonces, tú tienes toda la razón: la exploración del sentido del poder ser ronda la locura, es *Moirá* de Moro pero, sobre todo, de Erasmo. Entonces el rejuego entre valores (los del ser, del deber ser y del poder ser) abre la puerta a lo nuevo alternativo y alterativo.

—*Punto tuyo. Va...*

La nave de los locos podría entonces consistir en una sola nave: este planeta errante y con recursos limitados que carga más de lo que sería deseable. Entonces, sí, la violencia se convierte en “el único pasaporte a la universalidad”. Claro, siempre y cuando aceptemos la pérdida de toda inocencia en ese terreno. Auschwitz, Zabra y Schatila o el Gulag también son parte de una interioridad monstruosa nuestra latente, aunque la atisbamos a través de los análisis irremplazables de Canetti o del Informe Sábato.

—*Corsi e ricorsi...*

La intervención de Vico riza el rizo y paraliza —por ahora— nuestro juego de remisiones intertextuales. Bajtin ya no participa y tanto Moro, como Maquiavelo y Erasmo sonríen displicentes. Shakespeare y Cervantes eluden el debate y sólo un ex jesuita, el Padre —porque el orden sagrado no se pierde— Julián Ríos, nos deja su lección: “el pasado renovado es la única garantía de modernidad”.

¡Tenías que ser vos, un mexicano post Reforma juarista, el que nos recordara el valor de la cultura cristiana en nuestra historia y el que nos abriera las puertas del ejercicio responsable de la imaginación!

Gracias,

Tu Hermano Menor
Tepepan, D.F., 4 de abril de 1991

PROCEDENCIA DE LOS TRABAJOS QUE INTEGRAN
ESTE VOLUMEN

- I. "América, un continente por descubrir": Parte del trabajo fue presentado inicialmente en la reunión de consulta sobre Historia de las Ideas del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, celebrada en Río de Janeiro, del 7 al 12 de abril de 1986. En la versión actual constituyó, posteriormente, una participación en la X Asamblea General del Consejo Europeo de Estudios Sociales sobre América Latina, celebrada del 22 al 24 de octubre de 1986 en Viena. En: *Coatepec*, año 1, Toluca, UAEM, marzo de 1987, p. 18-20.
- II. "Utopía y América Latina", en: *Utopías*, núm. 2, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, mayo-junio de 1989, p. 8-12.
- III. "Henríquez Ureña y su concepción utópica de América", en: *Los Universitarios*, Nueva época, núm. 16, México, UNAM, 1984, p. 26-27.
- IV. "Crítica de la razón utópica (esbozo programático)", en: *Prometeo*, año 2, núm. 6, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, mayo-agosto de 1986, p. 31-34.
- V. "Utopía y revolución", en: *Revolución o Contrarrevolución*, Toluca, UAEM, 1988, p. 37-43.
- VI. "Otros aportes teóricos para una relectura de la obra de Lacunza", en: *Pensamiento histórico y profético hispano-americano*, Toluca, UAEM, 1990.
- VII. "El tratamiento del tema utópico en el siglo XIX latinoamericano", en: *Siglo XIX*, año 1, núm. 2, Monterrey, Facultad de Filosofía y Letras, julio-diciembre de 1986, p. 189-191.
- VIII. "El utopismo del siglo XIX; aproximación a dos exponentes del género utópico gestados en el seno de la ideología liberal", en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México, IPGH 1986, p. 111-125.
- IX. "El utopista. . .", en: *Revista Mexicana de Cultura*, México, El Nacional, Homenaje a Alfonso Reyes, domingo 28 de mayo de 1989, p. 8.

- X. "Presagio y tónica del descubrimiento", en: *Cuadernos Americanos*, Nueva época, año IV, vol. 3, núm. 21, México, UNAM, mayo-junio de 1990, p. 144-150.
- XIII. "Utopismo cervantino", en: *Pucara*, núm. 3, Cuenca, Universidad de Cuenca, diciembre de 1977, p. 347-349.
- XIV. "Utopías inglesas", en: *Pucara*, núm. 3, Cuenca, Universidad de Cuenca, diciembre de 1977, p. 341-343.
- XV. "La dimensión utópica del *Éxodo*", en: *Prometeo*, año 1, núm. 4, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, septiembre-diciembre de 1985, p. 195-198.
- XVI. "En el umbral del Tercer Milenio", en: *Sábado*, México, Uno más uno, 14 de marzo de 1987, p. 9.

ÍNDICE

¿QUÉ HACER CON QUINIENTOS AÑOS DE HISTORIA?	9
---	---

PRIMERA PARTE: DE UTOPIA EN AMÉRICA

I. AMÉRICA, UN CONTINENTE POR DESCUBRIR	15
II. UTOPIA Y AMÉRICA LATINA	21
III. HENRÍQUEZ UREÑA Y SU CONCEPCIÓN UTÓPICA DE AMÉRICA	35
IV. CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA (ESBOZO PROGRAMÁTICO)	41
V. UTOPIA Y REVOLUCIÓN	47
VI. OTROS APORTES TEÓRICOS PARA UNA RELECTURA DE LA OBRA DE LACUNZA	51
VII. EL TRATAMIENTO DEL TEMA UTÓPICO EN EL SIGLO XIX LATINOAMERICANO	63
VIII. EL UTOPISMO DEL SIGLO XIX; APROXIMACIÓN A DOS EX- PONENTES DEL GÉNERO UTÓPICO GESTADOS EN EL SENO DE LA IDEOLOGÍA LIBERAL	67
IX. EL UTOPISTA... ..	95
X. PRESAGIO Y TÓPICA DEL DESCUBRIMIENTO	99
XI. LA PERCEPCIÓN DEL OTRO	105
XII. ¿TÓPICAS EN PUGNA?	111

SEGUNDA PARTE: CONSIDERACIONES SOBRE LITERATURA UTÓPICA

XIII. UTOPISMO CERVANTINO	121
XIV. UTOPIAS INGLESAS	123
XV. LA DIMENSIÓN UTÓPICA DEL <i>ÉXODO</i>	127
XVI. EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO	133

XVII. GÉNERO UTÓPICO.....	137
XVIII. LA UTOPIÍA FRANCISCANA.....	141
XIX. URBES INVISIBLES.....	145
SER, DEBER SER, PODER SER (Carta abierta a Carlos Fuentes)	147
PROCEDENCIA DE LOS TRABAJOS QUE INTEGRAN ESTE VOLUMEN	153

Presagio y tónica del descubrimiento editada por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. en septiembre de 1991. La tipografía fue realizada por Literal S. de R. L. MI. Su composición se hizo en tipo English Times 10:11, 9:10 y 8:9. La edición consta de 1 300 ejemplares.

Diseño portada: Rolando Morales

Portada: *El relojero*, 1955, Remedios Varo

