

Utopía  
y experiencia  
en la idea  
americana

Este libro se publica  
con la colaboración del Collège International de Philosophie  
de París y la Embajada de la República Francesa en Cuba

# Utopía y experiencia en la idea americana

*Colectivo de autores  
franceses y cubanos*

IMAGEN  CONTEMPORANEA

LA HABANA • 1998

**Responsable de la edición:**  
Emilio Hernández Valdés

**Corrección:**  
Gladys Alonso González

**Diseño:**  
Earles de la O Torres

**Proceso de textos:**  
Viviana Fernández Rubinos

**Todos los derechos reservados.**

© Sobre la presente edición:  
Ediciones IMAGEN CONTEMPORÁNEA

ISBN 959-00-0000-0 Ediciones Imagen Contemporánea

Ediciones IMAGEN CONTEMPORÁNEA

Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, L y 27,  
Vedado, Ciudad de La Habana, Cuba.

# Índice

**INTRODUCCIÓN** \VII  
Eduardo Torres-Cuevas

**I. UTOPIA LATINA, *AMERICAN DREAM*** \1  
Marcel Hénaff

**II. CUBA: EL SUEÑO DE LO POSIBLE** \20  
Eduardo Torres-Cuevas

**III. MODERNIDAD Y RAZÓN UTÓPICA** \35  
Jorge Luis Acanda González

**IV. LA RACIONALIDAD INVERTIDA:  
LA LEYENDA DE LA UTOPIA AMERICANA** \45  
María del Pilar Díaz Castañón

**V. EL ECLECTICISMO EN CUBA, LA UTOPIA PLATÓNICA Y  
LA HISTORIA POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA** \51  
Patrice Vermeren

**VI. EL PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN EN LA PEDAGOGÍA  
FILOSÓFICA CUBANA: CABALLERO, VARELA Y LUZ** \64  
Rita M. Bush Sánchez

**VII. UTOPIA Y REALIDAD DE LA INTEGRACIÓN LATINOAME-  
RICANA: UNA REFLEXIÓN DESDE SU HISTORIA** \77  
Joaquín Santana Castillo

**VIII. AMÉRICA LATINA: DIFERENCIA VS. RACIONALIDAD \94**

Paul Ravelo Cabrera

**IX. TÉCNICA, UTOPIA, IDEOLOGÍA: EL CASO DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y DE LA COMUNICACIÓN \104**

Roger Lesgards

**X. LA UTOPIA CIENTÍFICA \109**

Didier Vaudène

**XI. LA ENERGÍA DE LA DESESPERACIÓN \121**

Michel Deguy

**XII. COMO UNA PENÍNSULA. SODOMA Y JERUSALEM:  
LA OTRA POLÍTICA \128**

Alain David

**XIII. LA FILOSOFÍA EN LA ENCRUCIJADA \138**

Mesa redonda de miembros del Collège International de Philosophie de París y profesores invitados de la Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz de la Universidad de La Habana.

# Introducción

Los temas que dan origen a este libro fueron presentados en el Primer Encuentro Bilateral de Filósofos Franceses y Cubanos, celebrado entre los días 22 y 26 de septiembre de 1996. Fue de hecho la primera actividad académica llevada a cabo por la Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz de la Universidad de La Habana; era, también, la expresión de que la Cátedra Voltaire —creada para la colaboración académica y cultural por la Universidad de La Habana y la embajada de Francia en Cuba— llenaba de contenidos y espacios nuevos el ámbito intelectual cubano. Por ello no resultó casual la temática que reunió a tan distinguidas personalidades del pensamiento y la cultura de ambos países.

Este encuentro permitió un muy deseado debate entre destacadas figuras del mundo intelectual francés y un colectivo de profesores de la Universidad de La Habana, todos colaboradores de la naciente Casa de Altos Estudios. El coloquio devino acontecimiento; unió en fraternales y agradables discusiones, en muchos casos con puntos de vista nada convergentes, a visitantes y anfitriones. La materia debatida era la primera expresión de los acuerdos de colaboración e intercambio suscritos por la Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, el Collège International de Philosophie de París y la Cátedra Voltaire.

El estatuto de la utopía y de la experiencia en la idea política americana resultó la selección, entre la mayoría de los miembros de ambas partes, para este primer intercambio. El libro que hoy ve la luz recoge los trabajos presentados y es, para la Casa de Altos Estudios y para el Collège International de Philosophie de París, un momento especialmente importante en esta naciente colaboración. Para la Casa, en particular, constituye la

continuación de su política editorial, insertada en la renovación y desarrollo de las ciencias sociales y humanas cubanas. Con anterioridad, ya habíamos publicado *La Historia y el oficio de historiador*, con lo cual seguimos adentrándonos en la búsqueda de las nuevas ideas con que debemos abrir el siglo XXI.

Nos resulta especialmente grato hacer constar el entusiasmo con que elaboraron sus trabajos las destacadas personalidades que nos visitaron y nos dejaron esta nutriente savia que se recoge en este libro. El grupo estaba constituido por el profesor Roger Lesgards, presidente del Collège International de Philosophie de París, vicepresidente de la Ligue Française de l'Enseignement, fundador del Cercle Condorcet y ex presidente de la Cité des Sciences et de l'Industrie de París (La Villette); Michel Deguy, presidente de la Maison des Ecrivains y ex presidente del Collège International de Philosophie de París; Didier Vaudène, director de programas del Collège International de Philosophie de París y profesor de la Universidad de París VI; Patrice Vermeren, director de las cátedras UNESCO de filosofía, investigador de la Universidad de París I (Sorbonne) y autor de libros vinculados con la Polémica Filosófica ocurrida en Cuba entre 1838 y 1842 —particularmente el libro *El sueño democrático de la filosofía, Víctor Cousin*—; Marcel Hénaff, profesor de la Universidad de California y autor de un riguroso libro sobre Claude Levy-Strauss, y Alain David, el más joven de los visitantes e investigador del Collège International de Philosophie de París.

Pudiese parecer que el tema de la utopía está agotado por el uso y abuso, la espectacularidad y la mediocridad, con que de manera indiscriminada, en los últimos 20 años, se ha tratado por una prensa manida y las pasiones desatadas, a tenor de los grandes cambios sucedidos en las décadas finales del siglo, la crisis de los paradigmas y las conceptualizaciones históricas. Pero más a fondo, se descubre un interés teórico que abarca todas las manifestaciones del pensamiento asociado a la complejidad del reajuste profundo al que arrastra y atrapa la sociedad actual. Los visitantes, a solicitud nuestra, trabajaron para presentar aristas diferentes del tema que, a su vez, constituían más una aproximación crítica que la expresión de soluciones riesgosamente no encontradas. Roger Lesgards expone su trabajo sobre la utopía técnica; Didier Vaudène, en torno a la utopía científica; Patrice Vermeren, sobre la filosofía de la igualdad, la libertad y la cuestión de la emancipación; Marcel Hénaff sorprende con su visión de la utopía latina y el *American Dream* como dos versiones antitéticas de la relación entre territorio, poder, movimiento; Michel Deguy nos adentra en la energía de la desesperación para, en una interrelación vital y creadora, exponer la idea de la nueva poesía que capta y expresa el nuevo mundo de interrogantes; Alain David toma a Sodoma y Jerusalén como las dos expresiones que transitan por el fondo de la nueva ciudad como ciudad-refugio.

La parte cubana estuvo conformada por los profesores Jorge Luis Acanda, Paul Ravelo, María del Pilar Díaz Castañón, Rita Buch, Joaquín

Santana y Eduardo Torres-Cuevas. A partir de inquietudes surgidas de una realidad muy diferente, el grupo de profesores cubanos se adentró en la temática de modo profundo y problematizando justamente la visión tradicional de la utopía. Particular énfasis hicieron en los fenómenos cubano y latinoamericano. Eduardo Torres-Cuevas abre este conjunto con la presentación de las tres utopías históricas cubanas; Jorge Luis Acanda diserta en profundidad sobre la relación entre modernidad y razón utópica; María del Pilar Díaz Castañón presenta una interesante valoración de lo que ella llama la racionalidad invertida, al referirse a la leyenda de la utopía americana; Joaquín Santana nos ofrece una reflexión desde la historia latinoamericana acerca de la relación entre utopía y realidad; desde otro ángulo, Paul Ravelo se adentra en la polémica de la modernidad americana bajo la relación diferencia *vs.* racionalidad; Rita Buch nos presenta un acercamiento, que resulta una selección de las tesis tradicionales, a las tres primeras figuras de la pedagogía filosófica cubana: Caballero, Varela y Luz.

La presencia de tan selecto grupo de autores franceses y las inquietudes de sus colegas cubanos, creaban una situación privilegiada para que tuviese lugar una agradable mesa redonda acerca de las experiencias e ideas que, en torno a la filosofía actual, tenían visitantes y anfitriones. En la mañana del 28 de septiembre del año citado, se reunieron en animada charla franceses y cubanos. El diálogo pasó los límites de la meridiana hora para adueñarse de las primeras de la tarde. La reunión no tuvo presidencia, ni moderadores; de un modo informal, cada quien fue expresando ideas y criterios. Los cubanos habían puesto un tema en manos de los franceses: ¿cuál era el estado de la discusión sobre los temas filosóficos en la Francia de hoy?, y si existía una filosofía francesa como tal. Los franceses habían devuelto el deseo a los cubanos en términos inversos: ¿qué podían decir éstos de su experiencia en el campo filosófico?, y ¿cuáles eran los temas privilegiados individual y colectivamente por ellos? Hemos considerado que, como aspecto final de este libro, no podía quedar ausente esta mesa redonda con tantos elementos de pensamiento dignos de llegar al lector de esta obra.

La Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz y el Collège International de Philosophie de París se propusieron, con estos inicios, traer al campo intelectual cubano el debate actual de ideas, de sus bases teóricas y de las crisis de conceptualizaciones que corren en el mundo de hoy. Un buen punto de partida para analizar de manera crítica lo que hemos hecho, lo que somos y lo que podemos ser; una crítica desde el conocimiento de adentro y de afuera; una crítica superadora y no extinguidora.

La cultura cubana, que siempre ha estado colocada en todos los límites, sigue teniendo la fuerza creativa que está más allá de las palabras, de las teorías de circunstancias, de los esquemas extrapolados e impuestos, sólo puede encontrarse a sí misma en el amplio espacio de debate de las ideas que no sólo respondan a la lógica de las ideas sino, también, a la lógica

de las mentalidades y de la historia. Hablamos, pues, de la cultura como raíz sembrada en un territorio, que nos permite encontrarnos con derroteros que, llenos de amor, le den al pueblo portador de aquélla un futuro en su propio pensamiento, que nunca ha sido de aldea sino parte singular de lo universal.

Si la creación de la Cátedra Voltaire, la celebración de este coloquio y la edición del presente libro tienen nombres, que en justicia no pueden dejar de ser grabados en estas letras, éstos son los del excelentísimo señor embajador de la República Francesa en Cuba, Jean-Raphaël Dufour, del entusiasta agregado cultural de dicha Embajada Jean-Louis Pandelon, y de su sustituto *monsieur* Coste; al interés, energía y fraternal amistad de Roger Lesgards y Didier Vaudène, deben alma y espíritu coloquio y libro.

**DR. EDUARDO TORRES-CUEVAS**  
*Presidente de la Casa de Altos Estudios*  
*Don Fernando Ortiz,*  
*presidente de la Cátedra Voltaire*

# I. Utopía latina, *American Dream*

*Marcel Hénaff*

## PRESENTACIÓN

Las reflexiones que me propongo presentar hoy nacieron, en primer lugar, de una experiencia. Más bien debería decir de un choque. Ese choque lo sentí desde las primeras semanas luego de mi llegada a Estados Unidos a principios de 1988, a la que siguió, diez semanas más tarde, mi primera visita a México —para ser más preciso, a Tijuana, ciudad fronteriza exactamente al sur de San Diego—. En unos minutos, tan sólo unos centenares de metros, y se pasa de un universo saturado de signos de abundancia, ordenado, pulido, controlado, a un universo de pobreza — pese a la existencia de un activo comercio, de grandes hoteles modernos—, luego en los barrios periféricos se imponen los signos de la miseria: casas deterioradas, carreteras llenas de baches, automóviles oxidados; en pocas palabras: se sabe que aquí se está en el tercer mundo... Sin embargo, este mundo también me parecía más cercano, más real, más humano. Mi pregunta era muy sencilla: ¿por qué tanta riqueza de un lado, porque esta miseria relativa del otro?

Podría responderse de inmediato: porque en un lado está el capitalismo triunfante y en el otro, sus víctimas. Sin dudas hay algo de cierto en esta afirmación. Pero también mucho simplismo. Propongo suspender provisionalmente el empleo del término capitalismo a causa de los automatismos de juicio que desencadena en los pensadores progresistas, como somos sin dudas todos los que aquí estamos. Es menester que olvidemos los estereotipos.

---

*Traducción:* Emilio Hernández Valdés y Sophie Andioc.

Propongo, pues, formular la pregunta de esta forma: ¿cómo es que los anglosajones que dominan la América del Norte desarrollaron una asombrosa capacidad para producir riquezas y por qué los países de América Latina fracasaron de manera tan lamentable con el mismo proyecto?

Intentar responder, de manera total y precisa, una pregunta de este tipo significaría querer recorrer toda la historia del desarrollo económico en Occidente desde hace cinco siglos. No caeré en tal ingenuidad ni en tal pretensión. Lo que quisiera es, a lo más, indicar brevemente que a partir de una situación global y de una dinámica que, en efecto, ha sido común a toda Europa desde fines de la Edad Media, se operó una división entre la Europa del Norte y la Europa del Sur, se desarrolló una doble tradición cuyos efectos ampliados y estabilizados comprobamos hoy en las dos grandes zonas del continente americano: la de dominante anglosajona y la de mayoría latina.

Pudiera preguntarse si estas categorías (latinos/anglosajones) son pertinentes; es decir, si tienen un fundamento histórico. Mostraré que en verdad tal es el caso, porque estos vocablos remiten a tradiciones muy específicas en términos de formas jurídicas, políticas, administrativas y en términos de prácticas económicas. Estas diferencias tienen raíces muy antiguas; su resistencia frente a la larga duración resulta notable, pues esta herencia multiseccular continúa caracterizando en profundidad las estructuras institucionales y los estilos de vida de sociedades enteras del mundo contemporáneo en las dos Américas.

Ahora bien, la cuestión de la *utopía* —la invención de la palabra, su empleo— constituye un buen hilo conductor, me parece, para determinar esta diferencia entre las dos Américas e intentar comprender qué la mantiene vigente.

## **1. LA INVENCION DE LA UTOPIA Y EL DESCUBRIMIENTO DEL NUEVO MUNDO**

Quienquiera que se haya interesado un poco por la historia y el desarrollo de América Latina, se habrá sorprendido (o debería haberlo sido) por un fenómeno insistente: el empleo del término *utopía* respecto de ella.

Parecería como si una especie de conexión inmemorial se hubiera establecido entre esas dos palabras. Si éste es el caso, puede hacerse la siguiente pregunta: O bien esto quiere decir que América Latina sigue siendo un espacio de promesa y de esperanza como muy pocas otras regiones pueden serlo —sin embargo, curiosamente, estas fórmulas no aparecen cuando se trata de Asia o de África; ni tampoco de la América del Norte, definida siempre más empíricamente como *the country of the opportunities*—. La *utopía* parece tener entonces un destino latinoamericano. ¿Por qué?

Creo que al menos existen dos respuestas para esta pregunta:

- Una se relaciona con lo imaginario del descubrimiento del Nuevo Mundo en general.
- La otra se relaciona con la misma forma de esperanza de oportunidades depositada en el Nuevo Mundo; ¿interés individual o colectivo? Creo que si se habla de utopía para América Latina y de sueño para Norteamérica, es porque en la primera se cree —por razones que deberán explicarse— en el cambio colectivo y en la segunda sólo se piensa en la realización de sí como individuo. Pero éste resulta un punto sobre el cual deberemos volver más tarde.

### **Utopía y Nuevo Mundo**

El término utopía surge en la época del Renacimiento; pero algo había precedido y acompañado esta aparición, que de cierta forma la había posibilitado: el descubrimiento del Nuevo Mundo (así llamado por los europeos).

Entre las condiciones intelectuales del movimiento de descubrimiento de los continentes y las nuevas tierras a partir del siglo xv, se halla el restablecimiento de la certidumbre de que la Tierra es redonda. Esta certidumbre, ya establecida antes por la ciencia griega, se había refutado y rechazado por el pensamiento cristiano. Dicha esfericidad posibilita la hipótesis de un acceso a Asia por el Oeste. En lugar de Asia fue América. Como consecuencia de ello, hubo de cambiarse el viejo modelo del *Orbis Terrarum* —es decir, de la representación del mundo habitado, que hasta entonces comprendía el conjunto continental Europa-Asia y África—. Como se sabe, constituyó un trauma conocer —y se necesitó algún tiempo para admitirlo— que existía un nuevo y enorme continente entre Europa y Asia. Simultáneamente se imponía la idea de que una multitud de nuevas tierras estaban a la espera de su revelación a la mirada occidental. La idea de que otro lugar, otras tierras aún más sorprendentes habían de revelarse no sólo en el continente americano, sino incluso mucho más allá, en esa misteriosa *Terra Incognita*, la Tierra Austral, el continente de las antípodas, cuya existencia la deducían los cosmógrafos en razón del equilibrio del globo. Sobre el planeta Tierra había aún espacios fabulosos, existía todavía la esperanza de otra humanidad dentro de la humanidad.

Se sabe, por ejemplo, que durante sus diferentes viajes Colón estaba persuadido de que el paraíso bíblico debía poder encontrarse en algún lugar de este Nuevo Mundo —incluso creyó haberlo localizado en la desembocadura del Orinoco—. No fue el único en alimentar tales esperanzas. De ellas estuvo impregnado todo el movimiento de la conquista y su representación más conocida resulta evidentemente el mito de El Dorado.

Debe destacarse que el mismo término utopía se haya inventado durante el Renacimiento. De hecho sabemos que se creó por Tomás Moro con su *Utopía*, publicada en 1516. Se trata de la negación de un lugar o de un lugar situado en ninguna parte (*ou-topia*), como el mismo Moro precisa

en una carta a Erasmo, y no del sitio de la felicidad (*eu-topia*). Mas, la tradición ha retenido sobre todo la posibilidad de esta segunda significación. Utopía remite de manera invariable a la idea de una sociedad mejor, o al menos de una alternativa a la sociedad existente.

Podemos señalar que Moro se decidió a escribir esta ficción poco después de su encuentro en Amsterdam con un viejo marinero portugués que le habló de tierras aún desconocidas; por demás, un antiguo navegante asume el papel de narrador en el texto de Moro. También un capitán de barco relata su descubrimiento de la *Ciudad del Sol* —en el corazón de la isla de Ceilán— en el texto de Campanella (1602). De la misma forma, la población de la *Nueva Atlántida* de Bacon es descubierta en ocasión de un naufragio en una isla de la América tropical.

Pudieran multiplicarse las pruebas de esta conexión precisa entre la creación del género utópico a partir del Renacimiento y el descubrimiento de nuevas tierras. Aparece en las numerosísimas obras de ficción publicadas entre los siglos XVI y XVII. Puede decirse, pues, que casi desde su aparición la idea misma de la utopía estuvo vinculada a la imagen del continente americano —pero, una vez más, será necesario que entendamos por qué este tema se instaló después de manera privilegiada en el espacio de América Latina—.

### **Un nuevo horizonte de pensamiento**

El concepto de utopía exige un cuestionamiento acerca de su origen para que su herencia actual pueda comprenderse. Sin dudas explica el advenimiento de un nuevo horizonte de pensamiento, del cual sólo señalaré algunos rasgos, los cuales, precisamente, podrán motivar algunas interrogantes acerca de la situación contemporánea.

*Primer rasgo:* La imaginación utópica da cuenta de una nueva relación con el espacio. Es cierto que repercute el impacto de las narraciones de viajes, pero, por otra parte, experimenta, valiéndose de la ficción, una posibilidad ilimitada de descubrimientos y, por consiguiente, de mundos posibles. Espacio debe entenderse aquí como espacio cósmico —y los relatos utópicos inventan entonces viajes hacia los otros planetas— y también como espacio de civilizaciones desconocidas. La ficción utópica funciona como la simulación de una proyección ahora ilimitada hacia las regiones desconocidas de la tierra, así como hacia aquéllas de otros mundos extrahumanos. Este empeño de la ficción se entrecruza con el de los cosmógrafos y los físicos. El mundo europeo le da a su imaginario las dimensiones del mundo, globaliza su representación. El mundo que está más allá deja de ser inquietante para volverse seductor, para convertirse en un objeto deseado; el antiguo temor a lo desconocido parece haberse exorcizado. El concepto de utopía hizo concebible y, por consiguiente, aceptable el amplio movimiento de salida, de descubrimiento, de propulsión que se desarrolló por aquel entonces en Europa. Al mismo tiempo, la ficción

utópica expresa y familiariza con otra representación del espacio y otra posibilidad de existencia social. Lo cual constituye una precondition cultural esencial tanto para el desarrollo de las ciencias, como para la idea de imperios transoceánicos, de imperios desarrollados no en su periferia —sus fronteras—, sino a manera de archipiélago planetario, de una red mundial de territorios —tales representaciones, como explica J. Needham, eran inconcebibles dentro de la tradición del pensamiento chino clásico—. Pero esta precondition cultural no disminuye en nada la importancia de las condiciones materiales —como las tecnologías de navegación, los cálculos económicos, el financiamiento de las expediciones— o políticas —competencia entre las naciones europeas por anexarse nuevos territorios—.

*Segundo rasgo:* El concepto de utopía constituye una laicización de la concepción cristiana del paraíso. Si nada similar a una ficción utópica aparece en la literatura medieval, es precisamente porque el pensamiento cristiano no lo necesita; abre una perspectiva semejante, de manera constitutiva, en la promesa del paraíso y en la imagen mítico-teológica de la *Jerusalén celestial*. Esa Ciudad de Dios es una imagen escatológica —el tiempo del fin de los tiempos— y sigue teniendo una esencia espiritual. Pertenece al más allá.

La originalidad del concepto de utopía en el Renacimiento radica en ubicar la ciudad feliz en el espacio terrestre. La idea misma de un lugar caracterizado por la felicidad ya no se concibe como un sitio otorgado y perdido. No es posible el regreso. La utopía no se relaciona con un antes (paraíso perdido, edad de oro), ni con un después en otro mundo (en el sentido de la escatología) sino con otra parte. No se trata de una vida divina, sino de una vida humana en un lugar de la tierra imaginada y descrita. Se espera del Nuevo Mundo su posible realización.

*Tercer rasgo:* El concepto de utopía constituye indiscutiblemente un intento de alternativa a la sociedad existente. De manera explícita, hay una intención crítica en la producción de las descripciones de la literatura utópica (esto resulta evidente en la obra de Moro y Campanella). Pero esas descripciones se presentan bajo la cobertura de un texto de ficción. La ficción ofrece una coartada, pero también una libertad de imaginación ilimitada. Ello le asegura una especie de potencia crítica incomparable. La aparición de las ficciones utopistas es, al menos, el síntoma de un malestar en la sociedad y de la convicción de que los hombres tienen la posibilidad de cambiarla. Al no poder hacerlo en el propio medio, puede realizarse en otra parte. El Nuevo Mundo proporciona esa esperanza. Hubo un momento de embriaguez ante la novedad: nuevos mares, nuevas tierras, donde se crearía posiblemente un hombre nuevo. Una oportunidad para el Viejo Mundo de renovarse. Los territorios conquistados se cubren de dobles: Nueva España, Nueva Castilla, Nueva Francia, Nueva Inglaterra, Nueva Orleans, Nueva Amsterdam (pronto convertida en Nueva York), Nueva Granada, etcétera.

*Cuarto rasgo:* El concepto de utopía implica un nuevo terreno de intervención técnica: la sociedad misma. La presuposición incluida en la aparición de este concepto es que el cambio resulte humanamente realizable; en otras palabras, que la transformación de la sociedad pueda basarse en un conocimiento técnico. Toda la idea de técnica relacionada con el orden social está allí en germen: cambie las condiciones y cambiará al mismo hombre. Idea esta que se encuentra en la base de todo el pensamiento político de Maquiavelo: existe una tecnología de la organización de los hombres, al igual que existe una del poder. El orden social ya no se concibe como absorbido en el orden del mundo. Se convierte en el objeto de una elaboración específica. Tampoco es algo dado, sino que está por hacer. Se trata de una idea nueva en Europa. Pero es una idea aún naciente, casi inexpresable. La ficción utópica constituye su forma lúdica aceptable. No se trata de un programa de revolución social —nada semejante surge antes de las Luces—, sino del descubrimiento simultáneo de un nuevo poder y de un nuevo objeto: el poder de intervención en un orden social concebido como un artefacto. Éste es susceptible de una acción que lleva en sí causalidades reproducibles. Puede actuarse sobre la sociedad como se puede hacer sobre la naturaleza. El espacio organizado y los reglamentos imaginados por los autores de estas ficciones, devienen una muestra de esta nueva confianza en la construcción del orden social.

### **Observaciones**

a. Insistí en el cambio de paradigma en las representaciones del espacio en general. Pero también sería necesario señalar las formas de organización del espacio en el seno del mundo utópico: siempre se trata de una isla o una ciudad; de un espacio cerrado y protegido; pero también de un espacio controlado y disciplinado. Ese mundo feliz, fuera de la historia, es un mundo de la felicidad obligado y calculado. En todas esas ficciones hay una especie de voluntad de erradicar el mal deteniendo la historia. Ahí radica su carácter totalitario, que también se aprecia en su proyecto técnico —transformar la sociedad—, que parece no aplicarse a individuos libres.

b. En el mismo momento en que la gente culta — o, incluso, los navegantes— ampliaba su visión acerca de otros lugares, el encuentro real con otras culturas se tradujo en una incapacidad trágica para aceptar su alteridad (dejando aparte a pensadores que van desde Montaigne a Rousseau, de Jean de Léry a Diderot). La conquista del Nuevo Mundo sigue siendo el mayor genocidio de la historia de la humanidad.

De manera que el concepto de utopía muestra su temible ambivalencia:

- Por un lado, traduce una voluntad de apertura, una distancia crítica frente a la sociedad existente, expresa una promesa de liberación, y eso lo recuerda Ernst Bloch en lo que llama “el principio esperanza”.

- Por otro, manifiesta una doble amenaza: una interna en sus modelos de organización paternalista, autoritaria, disciplinaria; y otra externa como

mitología-pantalla que cubre, con el velo de palabras rimbombantes y nobles ideales, la realidad de la colonización y de la explotación de los nuevos territorios y los pueblos sometidos.

Se comprende por qué Marx empleó su más acerba ironía con respecto de las ficciones utópicas y las robinsonadas; denuncia su ingenuidad e hipocresía, pero resulta que él mismo era el heredero de otro relato de liberación, de otra imagen de la promesa. ¿Cuál? Probablemente del amplio movimiento que trasladó el mismo objeto de la idea utópica de una proyección en el espacio a una proyección en el tiempo.

Esto es algo que quisiera examinar rápidamente, porque sus consecuencias devienen capitales para la cuestión que propuse al inicio. ¿Qué ocurre hoy con la utopía? ¿Por qué se hace esta pregunta de forma insistente acerca de América Latina y por qué el reto es diferente para la América del Norte?

## 2. PROCESO Y PROGRESO

En realidad lo que dio al traste con ese sueño de otro espacio fue la mutación que se produjo en el mundo occidental, la cual desplazó a la misma idea utópica. En efecto, ya en la ciencia renacentista y en la de la época clásica surge otra representación que emerge con más nitidez con las Luces: a saber, que *la promesa no es otra cosa que el movimiento mismo*. Incluso puede asignársele un fin, pero eso ya no resulta lo esencial; el desarrollo de las ciencias, las técnicas y las artes se entiende como un movimiento general de la humanidad (cf. Pascal: la humanidad es como un solo hombre que aprende sin cesar...); es crecimiento, progreso, liberación. Lo que está *más allá* sería lo *nuevo* que ocurre sin cesar. Es un pensamiento que se impone en la Querrela entre los Antiguos y los Modernos, y que se inclina a favor de estos últimos.

¿Pero qué quiere decir un pensamiento del movimiento? Querría decir esencialmente esto: concebir la historia como *proceso* y no en primer lugar como *drama*. En pocas palabras, en lugar de entenderla como relacionada con una causalidad de los actores privilegiados de la escena pública (sus acciones, sus proyectos, sus pasiones, sus decisiones, su vida y milagros, sus interacciones), se trata de manifestar la causalidad de las condiciones globales (contexto físico, subsistencia, técnicas, producción, riquezas, conocimientos, costumbres, etc.). Ahora bien, una transformación de este tipo en la concepción de la historia es la que se impone en el siglo XVIII, como subraya con vigor Casirer. Ello se produce mediante la emergencia y la conjunción de dos corrientes de pensamiento: la primera significa una revolución epistemológica; a saber, que la sociedad está constituida, como el mundo físico, por cierto número de *determinismos*; la segunda es netamente ideológica y se resume en la promoción de la idea de *progreso*.

Sin dudas, a Montesquieu se debe, si no el haber inventado —porque otros ya habían despejado el camino), al menos el haber sistematizado el concepto de un determinismo inherente a la sociedad; en otras palabras, suponer la existencia de causalidades empíricas susceptibles de orientar, de hacer posibles, o por el contrario improbables, algunas maneras de pensar, formas institucionales, reglas jurídicas, costumbres. Montesquieu es, sin duda alguna, el primero en plantearse la pregunta siguiente: ¿existen en el orden social regularidades del mismo tipo que las que pueden observarse en el mundo físico? Lo cual quiere decir: ¿existe con anterioridad a las leyes —en el sentido de normas, de convenciones— que los hombres se dan, leyes —en el sentido de relaciones objetivas entre los fenómenos— a las cuales están sometidos? ¿No constituyen las primeras los efectos de las segundas? En pocas palabras, ¿no existiría en el orden social “una naturaleza de las cosas” —relaciones constantes que modelan una necesidad— que daría cuenta de la naturaleza de las ideas y de las instituciones?

Emerge, por consiguiente, la idea de que lo que hace la historia es la totalidad de las condiciones sociales. El héroe de la historia es la sociedad misma. Pero ese héroe es un autómatas. Lo que lo hace moverse, avanzar, no es una intención, no es el proyecto o la acción de un individuo, sino un conjunto de mecanismos que, como ocurre en el mundo físico, no dependen de nosotros. La existencia social está sometida a leyes no menos objetivas que las del mundo natural.

Esta concepción dominó todas las teorías sobre economía política desde fines del siglo XVII con Boisguillebert, y luego con Cantillon en Francia antes del florecimiento de la Escuela Escocesa (Fergusson, Steuart, otros), cuya culminación es Adam Smith. Allí donde Montesquieu busca las condiciones externas (el contexto físico, principalmente), los economistas evidencian mecanismos propios de prácticas sociales de producción y de intercambios, una lógica propia de actividades que engendran una racionalidad independientemente de la voluntad o de la intención de los actores. De esta forma se esboza el concepto de mercado como un orden ocasionado por determinismos o regulaciones (oferta, demanda, circulante, variación de los precios, etc.) que son, en primer lugar, relaciones de las cosas entre sí.

El siglo XVIII elabora, pues, de una manera muy precisa, un pensamiento de la sociedad como un mecanismo autónomo, como un dispositivo autorregulado. No obstante, este nuevo paradigma no hubiera evolucionado hacia la visión de un movimiento de la historia sin la consagración de otra noción esencial: la de progreso. He ahí, sin dudas, uno de los términos más reveladores de la época. No es que se trate de una idea nueva. Comienza con la inversión de perspectiva que ya no sitúa la utopía en una edad de oro pasada, sino en la promesa de un futuro que ya se está realizando. Son pensadores como Bodin, Campanella, Bacon y, finalmente, todo el movimiento racionalista del siglo XVII, quienes afirman y confirman esta visión.

Para todos queda claro que los conocimientos han cambiado, que la revolución mayor operada en la física con Galileo y luego con Newton, en la filosofía con Descartes, no es más que la aurora de otras conmociones. Pero, sobre todo, con la idea de progreso empieza a imponerse más allá de los conocimientos, es toda la sociedad lo que se estremece y cambia. Ésa es la visión de Condorcet.

Mas, esos discursos acerca del progreso, esa convicción de que una transformación profunda está ocurriendo, todo eso no habría afectado hasta tal punto las convicciones de los hombres del siglo XVIII, si sólo se hubiera tratado de una revolución intelectual. El movimiento fue profundo porque se produjo un cambio en la experiencia global ligada a una transformación técnica e industrial que determinó una nueva representación general de la energía y del movimiento. En efecto, esta representación es contemporánea de otro acontecimiento, quizás el más importante del siglo: la utilización industrial de la máquina de vapor (no hablemos de su descubrimiento, que se remonta a la Antigüedad, ni de su redescubrimiento, que data del siglo XVII). Se trata de una revolución por ser la primera vez que una energía producida reemplaza a la energía captada: el motor termodinámico entra en el sistema de las representaciones globales de la experiencia humana (aunque su teorización no se produce, con Carnot, hasta principios del siglo XIX). Surge un nuevo paradigma: la potencia energética pasa del universo natural al de los artefactos. La humanidad es dueña de una energía cuyos componentes están en la naturaleza, pero cuya producción es exclusivamente el resultado del arte, y es en ella, en lo adelante, por sus conocimientos, sus construcciones, sus manipulaciones, en que reside el dominio de la potencia. El tiempo del primer motor inmóvil ha concluido. Se inicia el del movimiento acumulativo. Pero desde el momento en que el motor pasa del cosmos al universo de los hombres todo se estremece. El motor es social y éste, un motor que incrementa su potencia con las sucesivas generaciones. Esto ya puede presentarse en la idea de progreso en el siglo XVIII, la que aspira a poner el conocimiento al servicio de un proyecto de transformación, no sólo de la naturaleza, sino de la sociedad; eso está claro, según Casirer, incluso en la obra de alguien tan conservador como Montesquieu. Y eso se convertirá en la base de la evidencia del pensamiento del siglo siguiente. Existe un movimiento global; ese movimiento resulta irreversible y acumulativo. El surgimiento de las filosofías de la historia no es separable del establecimiento de ese paradigma del motor (cf. M. Serres o Virilio). Todo el debate consistirá en saber si se trata de una teleología espiritual, según la versión que de ella dará Hegel, o de una transformación emergente y necesaria de las fuerzas materiales, como propondrá Marx.

Se aprecia en qué sentido puede decirse que la idea de utopía —en el sentido generalmente admitido de promesa y de alternativa— se identifica con el propio movimiento: con la historia como proceso y progreso. Pero esta transferencia del paradigma espacial al paradigma temporal no deja de llevar en sí también una temible ambivalencia:

- O bien se concibe este movimiento —porque este proceso de transformación está reglamentado por determinismos verificables—, como el que abre posibilidades a la acción de los hombres en el momento en que le impone limitaciones o condiciones —y desde este punto de vista es menester restaurar la idea de *praxis* en el sentido griego de la acción libre de los ciudadanos—.

- O bien se entiende este movimiento como una necesidad no sólo científicamente cognoscible, sino científicamente determinada y orientada; en pocas palabras, investida por una racionalidad que sólo podemos confirmar con nuestra acción. (Esta segunda versión, según H. Arendt, constituye la tesis central del totalitarismo moderno. De ahí su célebre fórmula: “El terror es la aplicación de la ley del movimiento”. Pero no voy a adentrarme aquí en esta discusión.)

Sólo quisiera, a partir de esta transformación de la idea utópica, plantear la pregunta siguiente: si una idea de este tipo se estableció desde el principio en una relación privilegiada con la imagen del Nuevo Mundo, ¿qué queda de ella después de dicha transformación?

El continente americano, donde se había ubicado, a partir del Renacimiento, la promesa de otro mundo, parece haber cambiado de destino. La promesa ya no radica en la posibilidad de descubrir y apropiarse de nuevas tierras. Ya no queda ningún sitio donde nos aguardaría el paraíso. No habrá más El Dorado. En cambio, el continente americano, para sus mismos habitantes —y ya no sólo para los europeos—, se convierte en el espacio posible de una realización privilegiada de la promesa de progreso. Pero es precisamente desde este ángulo que un desnivel cada vez más considerable separa la América del Norte y esta América que se comienza —primero en Francia, hacia 1860— a llamar Latina. La ventaja del Norte se afirma desde el siglo XVIII a nivel tecnológico, industrial, comercial y financiero, y no cesará de aumentar en lo adelante. El progreso es algo que la América del Norte efectúa —y hasta impone—, mientras que sigue siendo lo que se desea y de lo cual se habla en el resto del continente. La nueva aceptación de las ideologías del progreso en América Latina en el siglo XIX —por ejemplo, las inspiradas en Augusto Comte o en Saint-Simon—, parece ser allí proporcional a la impotencia o a la dificultad de entrar en la dinámica del desarrollo tecnológico e industrial. El empleo e, incluso, el abuso del término utopía parece un indicador muy evidente de este atolladero.

Por consiguiente, ¿el movimiento no era el mismo en el Norte y en el Sur? ¿Habría dos versiones paralelas del progreso? Por cierto, de una parte se tenía una enorme potencia capitalista y de la otra países que sufrían la imposición cada vez mayor de sus leyes y de su explotación. Entonces, me resulta inevitable esta pregunta: ¿por qué ningún país latinoamericano fue capaz de lograr un desarrollo técnico e industrial comparable al del Norte desde los inicios del siglo XIX? ¿Cuándo y por qué ocurrió este desnivel?

Mi respuesta —y que resultará forzosamente esquemática e insuficiente en una exposición tan breve— se resume en esta hipótesis: el desnivel económico se produjo por la herencia de dos tradiciones culturales europeas profundamente diferentes, que incluyen las formas de relaciones jurídicas, políticas y también administrativas. No ignoro que esta herencia sufrió considerables cambios al adaptarse a nuevas situaciones o nuevas dificultades —la América del Norte no es Inglaterra, la del Sur no es España—; no obstante, queda claro que la esencia de los modelos culturales e institucionales se mantuvo, así como la diferencia siempre tan manifiesta en el desarrollo tecnoindustrial entre las dos Américas.

### **3. LA DOBLE TRADICIÓN: EL MODELO LATINO Y EL MODELO ANGLOSAJÓN**

Todos los historiadores están de acuerdo en reconocerlo: un mismo movimiento ocurrió en la civilización europea a partir del siglo xv. Una dinámica excepcional de desarrollo científico, técnico y económico, creó un desnivel duradero con respecto a otras áreas culturales, sin embargo brillantes (como China, India, el Medio Oriente), y que incluso estuvieron más adelantadas que Europa en ciertos momentos de su desarrollo. En la misma Europa, el movimiento no fue homogéneo; hubo las zonas que constituyeron su corazón económico —para retomar la expresión de Braudel— y las de la periferia. Ese mismo corazón se desplazó del mundo mediterráneo —inicialmente favorecido como sitio de llegada del comercio con Asia y el Medio Oriente—, luego, después del efímero esplendor de España por la llegada de los metales preciosos de América, el corazón se instaló duraderamente en Europa del Norte: Holanda e Inglaterra. Francia permaneció como una zona de mediano desarrollo. En cuanto a España e Italia, éstas conocieron un declive y estancamiento a partir del siglo xvii. A ese fenómeno se le han atribuido razones puramente económicas. Pero los historiadores han comprendido, cada vez más, la necesidad de tomar en cuenta factores de tipo institucional (políticos, administrativos) e incluso cultural. Esta orientación me parece acertada.

Dos ejemplos entre cien posibles pueden proporcionar una idea inicial al respecto.

La monarquía medieval, tanto en Francia como en Inglaterra, no podía recaudar impuestos sin el consentimiento de los cuerpos representativos (los parlamentos), compuestos esencialmente por miembros de la nobleza y del clero. Desde el siglo xiv, los reyes de Francia se las ingenieron para impedir dicho control; en compensación, eximieron de impuestos a la nobleza y al clero; desde entonces pudieron ellos mismos determinar el monto de las contribuciones y decidir por sí solos la creación de nuevos impuestos. Éste fue el inicio del proceso absolutista. Esta evolución resultó

económicamente nefasta desde muchos puntos de vista: a) la imposición golpeaba en esencia a la población productiva (campesinos, artesanos, comerciantes), mientras que privilegiaba a una elite ociosa; b) condujo a la monarquía a multiplicar los privilegios y los monopolios que favorecían a grupos de artesanos o de comerciantes, no tanto para protegerlos como para sacarles nuevas contribuciones. Pero su efecto resultó muy pernicioso para los precios, la innovación y el comercio exterior.

Un fenómeno comparable se aprecia en España con los privilegios otorgados a la mesta, la asociación de los pastores de Castilla, en compensación por los impuestos sobre las ovejas: derecho de atravesar las propiedades agrícolas y a exportar directamente la lana. Ventajas financieras inmediatas para el Estado, pero efectos perversos a largo plazo, tanto para la agricultura como para la industria textil.

Por entonces en Inglaterra se asiste a un proceso totalmente diferente. Desde el siglo XII, la monarquía negocia por separado con los diferentes grupos sociales susceptibles de ser gravados (nobleza terrateniente, artesanos, ganaderos, comerciantes). El monto y la naturaleza de los impuestos se deciden de común acuerdo. A cambio de su contribución, esos grupos sociales pueden asegurar su representación en el parlamento. Esta política impidió a la monarquía inglesa distribuir privilegios y monopolios para garantizar sus ingresos. Los efectos económicos se conocen: competencia más abierta, moderación de los precios, innovaciones técnicas, dinamismo del comercio interno y externo.

Una política análoga en los Países Bajos también originó la notoria expansión de la industria textil y el desarrollo del comercio y los mercados financieros.

Éste no es el momento apropiado para entrar a analizar en detalle esta historia. La ventaja que en el plano económico alcanzaron Inglaterra y los Países Bajos como resultado de esta política quedó bien demostrada. Los historiadores insisten incluso en el hecho de que lo aceptado en Francia — la eliminación del control parlamentario por la monarquía— se consideraba como algo inconcebible en Inglaterra. Pero no nos dicen por qué. Sería necesario, para responder a esta pregunta, intentar remontarse un poco más atrás para saber qué hizo imposible en un caso lo que no lo fue en el otro. Desearía sugerir esto ahora. Antes de preguntarme si la misma historia no se repitió en las dos Américas.

### **Los dos modelos**

En Europa hubo al menos dos tradiciones mayores —que, ciertamente, también comportaban algunas corrientes secundarias— y sus direcciones divergieron profundamente, pese a los puntos comunes e influencias recíprocas. A esto llamaré —parodiando una conocida fórmula— el Gran Cisma de Occidente. Me refiero a la oposición en Europa —y en el mundo americano que de ella surgió con la colonización— entre la tradición anglosajona

y la tradición latina, que de manera global corresponden al mundo protestante y al mundo católico. No cabe duda de que se trata más bien de tradición en sentido general que de religión. Se comprenderá que podría tratarse aquí de una referencia a la relación establecida por Max Weber entre el protestantismo y el capitalismo, y de la resistencia al capitalismo en el mundo católico. Sin embargo, creo que debe profundizarse más y plantearse la hipótesis de que no fue el espíritu del protestantismo lo que favoreció al capitalismo, sino que con anterioridad a ello existía una tradición de derecho, de organización política y una práctica de mercado que suscitaron la reforma protestante. Ésta, al principio, no hizo sino consagrar una situación de hecho ya existente. Sólo después contribuyó a su desarrollo.

Me parece que no se ha tomado suficientemente en serio una realidad bastante antigua: la existencia de una frontera invisible que atraviesa Europa: la que determina los límites del antiguo imperio romano, o, más exactamente, la que determina la zona de influencia del derecho romano; *grosso modo*, la misma que la de la Europa católica —con relevantes zonas de mezcla, como en Holanda, el sur de Alemania y en Europa Central—. A esto hay que añadir el mundo eslavo, heredero también, por Bizancio, de las formas del derecho romano —por demás, un emperador bizantino, Justiniano, refuerza y reforma este derecho en el siglo VI de nuestra era—. Del otro lado existe una tradición jurídica muy diferente, ya sea anglosajona o germánica (norte de Alemania y países escandinavos).

Ahora bien, encontramos que precisamente estas dos tradiciones han sido exportadas y aclimatadas en las dos Américas. La del Norte —pese a la presencia católica y la excepción de Quebec— corresponde al derecho anglosajón y la del Centro y del Sur aplica el derecho romano.

Intentemos caracterizar rápidamente estas dos tradiciones para sacar las conclusiones que nos interesan.

### ***Desde el punto de vista del derecho***

El derecho romano que inspiró a las instituciones jurídicas y las formas de relaciones en todo el Sur de Europa y luego en toda América Latina, resulta un derecho de tipo *declarativo*; en otras palabras, se procede por afirmación de principios cuyas consecuencias necesarias se establecen con independencia de las situaciones: estos principios sirven para juzgar los casos.

El derecho anglosajón —pero éste también es el caso del antiguo derecho germánico o, incluso, del derecho escandinavo— es, por el contrario, un derecho al cual se le puede denominar *procesal*: se decide caso por caso. Cada juicio sirve de referencia a los siguientes. Aquí reina el método del precedente (*precedencia*). En verdad también se refiere a ciertas normas, ciertas reglas, pero éstas no son entendidas como consecuencia de un orden fijo de las cosas, sino como medios para hacer aceptable la vida común, para hacer eficaces las relaciones, para asegurar la paz

pública. Uno de los aspectos más relevantes de este derecho es la existencia de los jurados, tanto en los casos civiles como en los casos penales. En otras palabras, se es juzgado por sus iguales, por los demás ciudadanos —Tocqueville estima que allí se halla una de las principales fuentes de las verdaderas instituciones democráticas—.

Ya, de entrada, en esta diferencia se perfila una bifurcación esencial.

De una parte, en la tradición romana, la ley de los hombres está concebida como consecuencia del orden del mundo. La importancia otorgada a los principios incrementa en ella el papel de la deducción y de la especulación abstracta en los asuntos de justicia y de moral. Este estilo de pensamiento ha marcado fuertemente el pensamiento continental. En la otra, se le asigna la prioridad a la experiencia, al caso, a lo local, a lo realizable, a la experimentación de los posibles sin apriorismos. Posiblemente aquí se traza a largo plazo la perspectiva empirista que se mantiene desde Bacon a Locke, de Hume a la filosofía analítica contemporánea.

### ***Desde el punto de vista de las instituciones políticas***

La tradición romana establece el carácter incondicional del poder soberano. El soberano es el centro del cual procede el cuerpo del Estado. Al mismo tiempo, su administración se convierte en el sistema para la ejecución de sus decisiones. El Estado encarna la cosa pública, que no es el cuerpo de los ciudadanos, sino lo que los enmarca y les asegura el escenario del espacio público. Esta dicotomía inicial hizo concebible la evolución de la República romana a Estado imperial. El Estado tiende a separarse y a imponerse a la nación como única expresión legítima de la *res-publica*.

La tendencia inversa se observa en la tradición del derecho político anglosajón. A saber: la soberanía es delegada; el poder central es el resultado de la voluntad de los componentes y toda autoridad se compensa con derechos de parte de aquellos que obedecen. Éste es el famoso principio enunciado en la *Carta Magna* de 1215: “*No taxation without representation*”; así nació el Parlamento inglés; y, en virtud del mismo principio, los colonos ingleses de América del Norte —no representados en ese parlamento— se rebelarán contra la Metrópoli y proclamarán su independencia.

### ***Desde el punto de vista administrativo***

En la tradición romana, el Centro administra, decide, evalúa. Porque el saber y la legitimidad están en el centro, porque administrar es asegurar, gobernando a los hombres, el orden del mundo afirmado por el pensamiento jurídico. Un sistema jerárquico estricto aspira a definir los poderes y a integrar los controles, lo cual multiplica las dependencias.

En la tradición anglosajona, todo lo que puede ser decidido localmente no tiene porque ser diferido más arriba. Esto reduce a muy pocos niveles la pirámide jerárquica. No sólo el funcionario permanece cerca de sus

administrados, sino que las funciones son a menudo benévolas y objeto de elección popular. En Inglaterra, los *sheriffs* y los jueces son elegidos en su condado desde el siglo XII, mientras que en Francia, por ejemplo, en esa misma época, se considera indispensable nombrarlos por el gobierno central y hacerlos venir de otra región, según J. Strayer.

### **Efectos de estos dos modelos en la colonización del Nuevo Mundo**

Para las dos Américas, las consecuencias económicas de esta herencia institucional o, más bien, de esta diferencia de modelos, resultan considerables. Pueden darse, entre muchos otros, algunos ejemplos de ello:

#### ***En el plano político y administrativo***

España trasplanta de manera directa y masiva sus instituciones administrativas centralizadas. El territorio colonizado no es más que una prolongación del territorio metropolitano. Toda la organización de las colonias depende directamente de la autoridad real. La institución del virreinato sólo estaba destinada a hacer más eficaz ese sistema.

La adquisición de nuevos territorios siempre se lleva a cabo mediante un acto simbólico solemne en nombre del rey. Acta notarial que proclama una toma de posesión según las fórmulas consagradas por el derecho romano. Un territorio se declara sometido en su conjunto incluso antes de haber sido recorrido; la colonización efectiva puede realizarse mucho más tarde —por ejemplo, la de la costa californiana esperará siglo y medio—.

Recordemos también que la organización de las primeras expediciones —y de buena parte de las siguientes— fueron asuntos de Estado lo que sin duda las posibilitó en un primer momento: de ahí la ventaja que disfrutaron portugueses y españoles respecto de otros países europeos—.

Muy pronto, la explotación y el comercio se confían a compañías que disfrutan de un monopolio público (como la Casa de la Contratación de Sevilla).

Por el contrario, casi todas las expediciones que salieron de Inglaterra se debieron a iniciativas de particulares, ya sea la de lord Raleigh a Virginia, o la de los cuáqueros a Pensilvania, o la de los puritanos del *Mayflower* a Nueva Inglaterra. En verdad, estos colonos dedican su asentamiento a la Corona inglesa. Pero resulta llamativo que, en cada caso, ellos inventan su organización, localmente, mediante contrato y declaraciones, sin estar sometidos a una unidad de tutela —salvo más tarde y siempre sobre una base voluntaria—.

Muy a menudo, la progresión de la ocupación territorial se debe a los pioneros, comerciantes o aventureros, quienes hacen retroceder la frontera puntual y empíricamente. Ellos, por demás, dan lugar a la mayor parte de los conflictos con las tribus aborígenes y obtienen en su favor la intervención del gobierno o del ejército —pero después de haber actuado—. Progresi-

vamente, ellos poblaron Texas y California y llamaron al Gobierno de la Unión en su ayuda para cambiar el hecho en derecho, antes de promover con gran cinismo la guerra contra México en 1848.

### *En el plano económico*

En las colonias españolas se considera que toda la economía debe estar al servicio de los intereses de la Metrópoli. Claro está, esto se aplica, en primer lugar, a la exportación de metales preciosos. El poder mismo del modelo centralizado hacía evidente esta sumisión de la periferia al centro. Sólo podía haber desarrollo local si éste beneficiaba a la Península.

Cuando el oro y los metales preciosos afluyen a España y Portugal, buena parte de esta riqueza toma el rumbo del norte de Europa (Amberes, Amsterdam, Londres), donde sirve para acuñar monedas que facilitan la circulación de bienes, la expansión de los mercados —así se resuelve uno de los problemas de la economía anterior: la falta de numerario—. Paradójicamente, es, pues, Europa del Norte la que saca el verdadero provecho de la explotación minera de las Américas. De todas formas, aparte de esa política económica estéril para la propia España, queda el hecho de que las colonias españolas eran despojadas de sus riquezas.

Por el contrario, los colonos de América del Norte —debido a la tradición jurídica y de organización política de la cual eran herederos— pudieron y supieron desarrollar en sus territorios una economía independiente y adoptar, 50 o 60 años antes que América Latina, la decisión de liberarse de la tutela de la Metrópoli que los arruinaba.

Desde el principio, a causa de la autonomía local de las comunidades, en ellas se desarrollan una industria y un comercio orientados hacia sus propias necesidades —y no de manera prioritaria hacia las de Inglaterra—. Incluso, esta industria se considera en Londres como una rival. Es más, los estados de la América del Norte desarrollan una flota mercante y comienzan a abastecer al Caribe, México y a otros países de América del Sur a los cuales ni España ni los demás países de Europa podían satisfacer ni, sobre todo, ofrecerles precios tan competitivos.

Finalmente, la Declaración, y luego la Guerra de Independencia de los estados de América del Norte, resultaron la consecuencia directa de los principios jurídicos e institucionales heredados de su Metrópoli. Cuando se consumó la separación, el poder y el dinamismo económico de nuevos Estados Unidos ya eran considerables en el Nuevo Mundo. La América hispana nunca recuperó ese retraso. Producto de la colonización europea, ahora tenía que padecer la de Estados Unidos. Se trata de una comprobación más bien deprimente. Siempre resulta riesgoso reflexionar acerca de la herencia y el destino de las civilizaciones. Nadie es responsable de ellos de forma inmediata. ¿Descifrar esta herencia puede cambiar algo?

## CONCLUSIONES

Parece, en efecto, que lo que he propuesto aquí es, por una parte, la genealogía de un éxito y, por otra, la de un fracaso relativo. No obstante, creo que existen muchas más razones para inquietarse, para el porvenir de nuestra humanidad, por el modelo del *American Dream* que por lo que puede esperarse de la *utopía latina*.

Pero antes de entrar en esa discusión final, estimo necesario adoptar claramente una posición en lo tocante a tres preguntas que han estado implícitas en los análisis precedentes.

*Primera pregunta:* ¿Son preferibles las instituciones correspondientes al tipo de las que se impusieron de acuerdo con la tradición anglosajona, por ejemplo, más que aquellas provenientes de la herencia romana? Puede responderse que en la medida en que las primeras están basadas en el consenso, el libre acuerdo, la discusión, en la medida también en que están menos centralizadas o jerarquizadas, son más respetuosas de la autonomía local, más tolerantes, más aceptadas por los ciudadanos, es necesario entonces considerarlas como más democráticas. Desde Montesquieu hasta Diderot, los filósofos de las Luces ya lo habían admitido como una evidencia.

*Segunda pregunta:* ¿Debe decirse que, por estas mismas razones, este tipo de instituciones están más adaptadas a la modernidad tecnoeconómica? Acerca de este punto, la respuesta también debe ser sí. Al igual que en la Grecia antigua surgieron y se desarrollaron la ciencia y la filosofía (como mostró J. P. Vernant) gracias a las condiciones de libertad y de democracia, excepcionales en relación con el resto del mundo antiguo, de la misma forma el desarrollo de la ciencia moderna a partir de Galileo ha estado ligado constantemente a un proyecto de emancipación política y social.

*Tercera pregunta:* ¿Debe pensarse que existe un vínculo intrínseco entre este tipo de institución y la forma misma del capitalismo? Aquí la respuesta debería ser no. Ciertamente, el capitalismo emergió, como explica Braudel, en condiciones particulares como la cúspide de una inmensa acumulación de actividades económicas (agrícolas, artesanales, manufactureras, comerciales, financieras), pero también puede ser favorecido por políticas de Estados autoritarios. Braudel, también, lo afirma con claridad: el capitalismo necesita todo un conjunto de condiciones para franquear el umbral del poder; pero después se separa de estas condiciones y desarrolla su propia esfera de actividad que no corresponde en absoluto a la misma escala que la del resto de las actividades económicas.

Resulta, pues, una falacia fingir que las instituciones democráticas tienen una relación natural con el capitalismo como tal. Ahora bien, esa falsa ecuación forma parte de las banalidades del discurso político en Estados Unidos. En realidad, en la medida en que el capitalismo financiero acaba por controlar todos los sectores de la economía, toda la sociedad se limita a sólo ser el campo para la realización de las ganancias especulativas. La

sociedad es un mercado; el mercado se convierte en toda la sociedad. Lo propio de un sistema capitalista es que la vida pública misma está reglamentada en él por los grupos de intereses y que en él el ciudadano se define esencialmente como consumidor. Éste es el destino que parece corresponder a la sociedad norteamericana. Por eso, ésta parece sufrir una total ausencia de finalidad civilizadora. El crecimiento del poder se vuelve en ella una especie de movimiento autónomo e ilimitado. Esta falta total de objetivo la convierte en la primera gran potencia de la historia que no tiene un proyecto que ofrecer, aunque continúe desarrollando sus medios económicos de dominación. Esto me lleva a una última puntualización acerca de lo que se ha convenido en llamar *American Dream* y sobre lo que ahora puede entenderse por *utopía latina*.

El *American Dream* es un sueño ofrecido a los individuos como si el campo de las *opportunities* estuviera asegurado. Todo pasa como si en un espacio social ya organizado, ya delimitado (como un campo de batalla o de juego), sólo le quedara a cada quien fabricarse su reino apostando a las mejores oportunidades, riesgos y garantías que ofrece la sociedad de mercado. El *American Dream* deviene de hecho la consagración perfecta del individualismo liberal; supone una sociedad concebida según el modelo de “la mano invisible”: el bien general es el producto de la suma de los egoísmos privados. El mensaje es el siguiente: pruebe su suerte en la jungla de los negocios, haga su *shopping* dentro del sistema de las reglas y las instituciones, aproveche la ocasión, imponga su proyecto; sabrá que habrá alcanzado su objetivo cuando usted también sea un honorable consumidor.

Tales convicciones les permitieron en el siglo XIX a los pioneros apropiarse de las tierras de los indios o a los plantadores poseer esclavos; fueron las mismas que, en el siglo XX, dispensaron al gobierno de instituir la protección social y médica para todos —el único país occidental en este caso—. Es también lo que le da a todo propietario el derecho de explotar al prójimo mientras éste lo admita. Ese universo de las ocasiones y las *opportunities* es más bien un universo de las relaciones de fuerza entre los individuos. Por eso, el vínculo social resulta en él tan extraño y tan frágil: está concebido como esfuerzo de interconexión entre particulares que inicialmente sienten sospechas unos de otros; el prójimo encarna un límite más que una posibilidad de encuentro, un obstáculo más que el placer de comunicar. Es más importante no molestar que establecer contacto. Significa un riesgo estar demasiado cerca de cualquiera que pueda constituir un competidor potencial.

Lo que claramente falta en esta concepción instrumentalista y competitiva de la sociedad es precisamente el sentido radical de la *cosa pública*, de la dimensión política, considerada no como al servicio del individuo que consume, sino como la esfera de expresión, de debate y de decisión con respecto a las razones últimas de nuestra convivencia. Es el caso de aquellas que se relacionan con las instituciones políticas, la justicia, la solidaridad,

pero también con los valores de la memoria o de aquéllos de la herencia que deben transmitirse a las demás generaciones.

Precisamente las sociedades latinoamericanas (y he aquí también en gran parte una tradición aún viva en Europa del Sur y en muchas otras sociedades) han sabido conservar un sentido muy vivo del espacio y del bien públicos. Se trata de una tradición que pertenece al propio modo de vida —lo que antes se llamaban las *costumbres*— y que sobrevive a los cambios de regímenes y a las crisis políticas. Esta tradición, estas formas de comportamiento, tienen su origen en esta cultura de la vida colectiva y de la solidaridad de la cual surge cierta socialidad cálida y un profundo sentido de la reciprocidad que son exactamente el reverso de la cultura individualista.

Si, por consiguiente, se continúa hablando de utopía con respecto a América Latina, esto quiere decir dos cosas diferentes: primero, claro está, que el proyecto de una sociedad mejor dista aún mucho de haberse realizado allí (¿pero se ha logrado en alguna parte?); quiere decir también que este proyecto se concibe como colectivo: la utopía siempre constituye la organización de una comunidad. Afirmar que es un asunto de todos, he ahí una exigencia capital. Pero diría aún más: es comprender que la *cosa pública* no es apropiable por nadie y que la soberanía no se identifica con el poder. Es lo que otorga una razón nunca controlable al enigma de la convivencia. También puede resultar el porqué estaba profundamente arraigado en los pensadores griegos —como es el caso de Platón y Aristóteles— el criterio de que la soberanía (*kratos*) no era separable de la *philia* —la amistad, la benevolencia— como forma política del vínculo social. La *philia* protege la soberanía contra toda apropiación. Esta gratuidad basada en la idea misma de la cosa pública libra a la relación de cada uno con el otro del cálculo interesado y la mantiene abierta al deseo y la generosidad. Estar con el prójimo es una hipótesis de felicidad y hasta de fiesta. ¿No resultaría esto la utopía?

Pero si (como pasa con el *American Dream*) la sociedad no es más que el instrumento de un proyecto individual, y si al poder político se le asigna primero la función de coordinar los intereses privados en competencia, el vínculo social mismo se vuelve instrumental e interesado. Es necesario administrarlo tácticamente en cada encuentro. Sólo se recupera colectivamente de manera breve, sentimental y compensatoria en las ceremonias unánimistas públicas o privadas.

Creo que a los países de América Latina les será más fácil reformar su herencia centralizadora y burocrática sin perder el sentido del bien público y de la solidaridad colectiva que a los países de América del Norte adquirir lo que parecen haber perdido de manera irremediable en su sueño individualista: el placer de convivir. Nos hace falta reaccionar pronto: también amenazan con hacérselo perder en un mundo que se desarrolla a su imagen y semejanza.

## II. Cuba: el sueño de lo posible

*Eduardo Torres-Cuevas*

“El americano oye constantemente la imperiosa voz de la naturaleza que le dice: Yo te he puesto en un suelo que te hostiga con sus riquezas y te asalta con sus frutos; un inmenso océano te separa de esa Europa donde la tiranía ultrajándome, holla mis dones y aflige a los pueblos; no la temas: sus esfuerzos son impotentes; recupera la libertad de que tú misma te has despojado por una sumisión hija más de la timidez que de la necesidad; vive libre e independiente; y prepara asilo a los libres de todos los países; ellos son tus hermanos”.

**Felix Varela (1824)**

### 1. Y EN EL PRINCIPIO FUE EL VERBO

“Vendrán siglos de aquí a muchos años, en que el Océano aflojará las ataduras de las cosas, y aparecerán grandes tierras y Tifis (la navegación) descubrirá nuevos mundos...”.

**Séneca**

La historia de Cuba parece estar asociada con los límites de la aventura humana. Más que las *trampas de la Fe*, han sido las *trampas de la Razón Impura* las que han velado las pupilas osadas que desde la mentalidad moderna y externa a ella quisieron definir y precisar los contenidos y los contornos de su evolución y realidad de por sí e, incluso, para sí, borrosos y cegadores. Los límites de la Razón no fueron, precisamente, los límites del accionar cubano o sobre Cuba. La Isla nació —para el mundo europeo— tanto de la racionalidad como de la locura y de la barbarie del Viejo Mundo. Atar, pues, esta historia a los conceptos modernos es subvertir su contenido desde la génesis hasta el apocalipsis. Y si Cuba estuvo siempre en los límites, éstos no siempre fueron los mismos. Desde su entrada en

la historia universal —esa mala novela europea reescrita, sin cambiar su esencia, cada cierto tiempo y siempre para complacer peticiones—, la Isla recibe los resultados compartidos de las racionalidades y de las locuras, de los sueños y realidades europeos.

Desde la Antigüedad, Europa asoció sus sueños con la insularidad; quizá, como consecuencia de sus propias experiencias. El Continente es el terreno de lo ilimitado, de lo hostil dentro de sí, de lo complejo, agotador, oscuro... del “aislamiento compartido”; las islas, por el contrario, por sus límites precisos y sus contornos marítimos, son el terreno de lo posible y despejado que no deja espacio a lo confuso... de la “insularidad compartida”. Desde Homero y Platón, desde San Balandrán y Francis Bacon, hasta Daniel Defoe, los creadores de mitos y utopías o los incitadores de aventuras, han tomado las islas como el espacio preciso para la realización de sociedades ideales o de creatividad humana. Quizá, también, por ello Cuba no pocas veces ha sido vista como el terreno posible del ensayo de lo posible.

Homero y Platón, ¡qué dos formas de ver las islas! Para el primero son contexto adecuado para la fantasía y los seres extraordinarios, el ámbito de la aventura; el segundo, le deja al buscador de sueños su sociedad ideal: la Atlántida. La Edad Media europea asume a los profetas, los recrea, los transforma a su imagen y semejanza. Sobre la imaginación antigua levanta sus sueños y éstos espolean las carnes y las mentes de reyes y comerciantes, de navegantes y cartógrafos, de poetas y religiosos, de nobles bandidos y de bandidos sin títulos. Las islas soñadas, que están en el más allá de este mundo, de su mundo, desatan la fantasía que la realidad les niega.

El misterio del entorno dio espacio al ámbito poético y vuelo a la imaginación. La palabra de los profetas prohijó el mito y desató la mística. La Edad Media recreó el verbo poético de los antiguos profetas e incubó el de los nuevos. Eran los heraldos de la disconformidad que desdibujaban los contornos de lo que es y de lo que no es (esa rígida exigencia de la Razón) para crear y recrear, casi a capricho, el *mapa mundi*, con sus islas inventadas, pero no para ellos menos reales, y los seres “diferentes” que habitan mares y tierras.

El profeta crea el mito y éste a su soñador; ese hombre capaz de dar la vida a cambio de la profecía. Los Ulises y los Colón. No pocos los desdeñan porque son, simplemente, los aventureros. Esos personajes, a quienes la profecía les hace vencer la cotidianidad, la pereza y el miedo, y se lanzan a lo desconocido por la simple, fresca y poderosa exuberancia de la fantasía. El aventurero vive la ventura de descubrir lo desconocido; otros, la triste y desoladora des-ventura de la vida sin aventuras. En el primero está toda la vitalidad de la creación y del creador. Y estos hacedores de mitos lo violentan todo, el tiempo, el espacio; todo. Juegan con los ritmos de la vida y de la historia; viajan a los orígenes y se pasean en la frontera del tiempo futuro; rompen los límites de su pequeño espacio *mundi*.

Los eruditos de la Edad Media toman muy en serio la Atlántida de Platón, sólo que, a diferencia de la modernidad, lo que el profeta griego les dejó fue una lección de geografía. Les apasiona, discuten sobre ella, la dibujan y desdibujan a capricho, y hasta le desfiguran el nombre. Entonces aparece en los mapas la Antilia. Lo que en Platón fue una alegoría, para el medioevo es un mito y para la modernidad será una utopía. Pero, más que Platón, fue la exuberancia de la imaginación homérica la que cohabita e incuba en el sueño medieval. La cartografía, en sus arbitrarios diseños, inventa islas y plasma cualquier relato de aventureros, marinos o mercaderes. Islas de oro macizo, ciudades encantadas, pobladas de gigantes o enanos o de seres de las más diversas formas, mares con serpientes descomunales y atractivas y engañosas sirenas, señalaban e incitaban, en los mapas y en los libros, a buscar el mundo por “descubrir”. A la Atlántida, o Antilia, se unieron las islas de San Balandrán, la de las siete ciudades, las de Brasil, la de las Mujeres, las de Cipango, las de las especias, y otras muchas. Los mapas son una extraña mezcla de fantasía y realidad que, poco a poco, acerca los extremos.

El sueño insular europeo tuvo su habitat en los puertos continentales, esos “mentideros del mundo”, como los llama el escritor mexicano Fernando Benítez. Allí convivían marinos y comerciantes, artesanos y buscavidas, nobles y ladrones, poetas y eruditos, aunque no eran pocos quienes tenían de todo un poco. Por sus tabernas, tugurios y buhardillas, deambula ese extraño ser que, pergaminos bajo el brazo, busca historias, dibuja mapas y vende, a reyes y aventureros, “los misterios” de los mares y de las tierras desconocidas. Del profeta al aventurero es el cartógrafo quien posee el “secreto” de la realización. Del mito a la posibilidad de lo posible es el puerto “la antesala de la aventura”. En la medida en que se buscan nuevos mundos se empieza a configurar el mundo. Es la recreación de la creación. El sueño, paradójicamente, mientras más profundo, más se aproxima al despertar.

## **2. EL DRAMA DE LOS NOMBRES Y DE LOS HOMBRES**

“Enseñadme el testamento de Adán”.

**Francisco I**

Los mitos acumulados durante siglos caen, como una pesadilla, sobre la desprevenida e inexperta América, que aún ni siquiera tiene nombre. Toda la fantasía, el espíritu de una época, anida en la mente de un hombre: el primero por aventurero e irracional; el certero por saber hasta dónde podía saberse; el descubridor por ir más allá, allí donde los otros no van. Su nombre lo recogen las páginas de la historia: Cristóbal Colón. Mercader y aventurero, profeta y sumiso creyente, calculador y visionario, este intérprete muy personal

de la *Biblia*, la mística de los puertos y de la geografía, es el primero en traerle a América toda la irracionalidad y la fantasía que Europa ha fraguado durante siglos. Aquí busca las islas soñadas, los seres diferentes, el oro y la seda, las especias y las pedrerías. Lo confunde todo. Las tierras recién descubiertas no son nuevas, es Asia; busca el reino del Gran Khan, piensa que está en las islas de las especias, cree haber descubierto el Ofir de Salomón, confunde el Orinoco con el Ganges, y busca desesperadamente la tierra donde nace el oro o la del paraíso terrenal; y en esa locura confunde a Cuba con Japón. Y la primera noticia que tiene Europa de su existencia es que se trata de Cipango... la primera visión equivocada, como si la equivocación fuese una profecía para Cuba.

En la grandeza del hallazgo se deshicieron los mitos. Porque América constituyó la realización mayor del sueño secular de Europa y, paradójicamente, su fin. Colón murió totalmente equivocado, pero tras el mundo que describió se lanzaron, en naves castellanas, los nuevos aventureros llenos de fantasía. Juan de la Cosa, Américo Vespuccio, Vicente Yáñez Pinzón, Juan Ponce de León, Vasco Núñez de Balboa, Pedro Arias Dávila (*Pedrarias*), escriben páginas inimaginables, sólo sostenibles por la imaginación. Ponce de León es el más significativo. Tras la fuente de la eterna juventud va el aventurero y durante nueve años —“¿qué sentido tiene el tiempo si alcanza la eterna juventud?”—, recorre América hasta morir como consecuencia de un flechazo, no precisamente de amor. Como él, otros buscaron El Dorado o las ciudades de Cibola, que la realidad redujo a siete miserables aldeas, la tierra de las seductoras amazonas que se cortaban un seno para mejor tensar el arco con que disparar las flechas, la huella de las tribus perdidas de Israel y, ¿por qué no?, el paso de los apóstoles. Los sueños y aventuras del Amadís de Gaula, que habían atravesado el océano, trocáronse en los delirios y desventuras de Alonso Quijano.

Pero con la locura de los hombres también anduvo la de los nombres. El Nuevo Mundo fue, por un tiempo, Asia; después, la India; más tarde, las Indias Occidentales. Y, como todo tiene un nombre, los cartógrafos europeos, demasiado humanos, cometieron otra gran injusticia, causada por su ignorancia, como antes los dioses y los profetas. Con la idea en extinción de que fuese Asia o la India, había que darle nombre al ya reconocido mundo nuevo. Y cuál mejor que el de su descubridor. Pero resultó que para éstos no fue Colón. Y, con más fuerza en los papeles que en los hechos, Américo Vespuccio tuvo el honor de darnos su nombre. No somos colombianos, somos americanos, sin que exista ninguna razón para ello.

Por cierto que, más de una vez, a lo largo de los últimos siglos, se ha tratado de rectificar el error; Bolívar, el libertador, pensó llamar a la federación de Estados americanos la Gran Colombia; pero la tradición resulta más sólida que cualquier intento de rectificación. Por el contrario, la manía de las equivocaciones continúa hasta nuestros días. Ahora no son

la fantasía y la ignorancia de los cartógrafos medievales las que juegan con nuestros nombres sino el realismo y el simplismo de los medios de difusión masiva. De americanos —porque fue por las tierras “españolas” pues las que se nos bautizó así, y así nos nombramos por más de cuatro siglos— hemos derivado en latinoamericanos, mientras que los ¿estadounidenses? son denominados los “americanos”, cuando, hasta hace menos de un siglo, eran, simplemente, los angloamericanos. El problema nominativo no es de los americanos, ahora denominados latinoamericanos, sino de los angloamericanos, ahora denominados americanos, porque, incluso, tampoco resultaría justo el término norteamericanos. ¿Dónde dejar a mexicanos y canadienses? Estados Unidos es un país sin nombre. Confieso que sigo utilizando el término latinoamericano para definir lo que Martí llamó Nuestra América y angloamericano para la otra, la que no es nuestra.

Y como después de la recreación de la creación por los hombres y no por los dioses —y vio el hombre que lo hecho no era bueno pero era— él tuvo que darle nombre a las cosas. Y como ya existían viejas cosas sólo retomó el nombre de éstas. Ante la vista del Orinoco recordaron a Venecia y bautizaron aquellas tierras con el nombre de Venezuela; la isla de Quisqueya les recordó Castilla y la rebautizaron como La Española. Así surgieron la Nueva España, Nueva Granada, Cartagena de Indias, entre otras. El caso de Cuba no escapa al delirio de los nombres. Cipango primero (inosotros japoneses!); parte de las Antillas después (¿al fin la Atlántida? —de cuya deformación surgió el nombre de las Antillas—), y Juana, por último, por la gracia de Colón y sus deseos de homenajear a la hija de los Reyes Católicos. Sin embargo, la Isla fue resistente en preservar su nombre. Los nombres seguían acompañando a la fantasía de los hombres.

Hizo falta que transcurrieran 30 años para que el mito medieval quedase deshecho en América. Tras los sueños vino el desengaño. América era América y no el sueño europeo. La utopía quimérica del mito medieval estaba agotada. Siguió viviendo, refugiada en las mentalidades de ambos lados del Atlántico, y periódicamente retomará un espacio en la historia americana.

La realidad del Nuevo Mundo ofreció al Viejo los elementos para hacer surgir los nuevos sueños. La utopía moderna tendría un nuevo referente.

Hablar de la utopía moderna obliga necesariamente a pluralizar el término. Ahora es el resultado de una elaboración intelectual, le falta la base del inconsciente colectivo que la recree en la fantasía popular. Tienen nombres y apellidos sus autores: Tomás Moro, Francis Bacon, Saint-Simon... Pero, por elaboración intelectual, la visión de lo posible está asociada con lo que es y con lo que se quiere que no sea. Abandono toda idea de seguir el curso de la utopía europea, esa utopía sin *topos*. Asumo, entonces, el rumbo de mi pobre y querida utopía cubana. Y digo cubana para no tener la pretenciosa y osada aspiración de hablar en su conjunto de la no menos

esperanzadora utopía americana. Sueño utópico, pensamiento onírico o ilusión heroica, la Isla se fraguó y forjó su sociedad en medio de un juego entre lo interno y lo externo, entre lo posible y lo imposible, entre la siempre incompletitud del discurso y la realidad que no se aprehende totalmente, entre el verbo y la subversión de los conceptos. Porque nuestra utopía también es el resultado de nuestro ser, marcado por los límites de una historia y de la evolución de un pensamiento; porque en el *topos* americano encontró la u-topía el terreno de su re-creación, la tierra que la cambia para generar el ambiente social y espiritual que une sueño y realidad, imaginación utópica y terrenalidad de lo exuberante, atractivo y retador.

### **3. DE CUANDO CAMBIARON LOS HOMBRES Y LOS NOMBRES**

“Es imprescindible llevar el caos dentro de sí  
para poder engendrar una estrella juguetera”.  
**Nietzsche**

A mediados del siglo XVI comienza a configurarse un tipo social en la isla de Cuba. Y, como no hay nombre en la literatura anterior para designarlo, hubo que inventar un nuevo concepto: *criollo*. El término, muy americano, designa al hijo de español, africano o asiático nacido en el país. Lo característico en él es que desdibuja la memoria histórica de sus padres y empieza a configurar su mentalidad a partir de su medio natural, social y espiritual. Para el siglo XVII, los criollos aún se definen como españoles americanos, en el caso de quienes descienden de hispanos, modo de diferenciarse de los españoles peninsulares. Dos siglos después, a principios del XIX, eliminan el término unitario de españoles para dejar la diferencia entre americanos o criollos y peninsulares. Del criollo nace el criollismo; ese *sentimiento* de orgullo por la patria local, por su naturaleza, tradiciones, costumbres, etc. Un poeta de principios de este último siglo lo expresaba de esta forma: “que no en vano entre Cuba y España / tiende inmensas sus olas el mar”. La sociedad criolla, un poco, se concebía como la antítesis de la peninsular. Era la tierra donde “las órdenes del Rey se acatan pero no se cumplen”; la región de libérrimas costumbres y, por tanto, de cierta libertad compartida en una conjuramentación social que no siempre podía romper el mundo político. Fue tierra de piratas y contrabandistas pero sobre todo de inmigrantes; de aquellos que huían de la peste, el hambre, la Inquisición, las cerradas estructuras sociales tradicionales, en pos tanto de un mundo como de una vida mejor.

El siglo XVIII resultó decisivo en el proceso de formación de la sociedad y del pensamiento criollos. Para Europa fue el siglo de la Razón, de la Ilustración. El siglo de las “Lumières” francesas. Para Cuba, el siglo de la Ilus-

tración Reformista Cubana y de la esclavitud intensiva del negro. Las “Luces” cubanas no son una simple traducción de las “Lumières” francesas ni una simple imitación servil del proceso europeo. En primer lugar, la Razón es aquí “el aliado extranjero” para la creación autóctona. Sirve para fundamentar, para hacer *racional* el *sentimiento* indefinido del criollo; deviene un instrumental teórico que se aplica, por selección y elección conscientes, a la comprensión propia. En segundo lugar, la Razón, acogida entusiastamente, sirve para hacer más racional, a través del cálculo económico y la fría mentalidad del mercado, la explotación de enormes masas de esclavos, labriegos y artesanos. Fernando Ortiz escribía: “lo más negro de la esclavitud no fue el negro”. Las “Luces” dejaron una amplia franja oscura... intencional y conscientemente oscura.

A fines del siglo XVIII surgía el primer movimiento intelectual cubano, navegando sobre la creciente ola de la economía esclavista y de la magnífica selección dentro de las “Lumières” de aquello que resultaba útil para encender las “Luces”. Fue la Ilustración Reformista Cubana, la cual, paralelamente a la fundamentación de la esclavitud y al impulso de una rígida estamentación racial y social, elaboró los primeros tratados de economía, filosofía, ciencias, educación y ética. Francisco de Arango y Parreño, José Agustín Caballero, Tomás Romay y Manuel Tiburcio de Zequeira y Arango, entre otros, conforman este movimiento que gana la Razón para la causa cubana. Tienen un sueño y se lanzan, cuales Prometeos americanos, a la conquista del fuego. En menos de 40 años convierten a Cuba en la primera productora mundial de azúcar, en la tierra del “mejor tabaco del mundo”, exportan maderas preciosas, mieles —para fabricar el famoso ron antillano, que no se hace en las Antillas— y uno de los más competitivos cafés por su aroma, sabor y precio. Antes que las textileras catalanas —y los primeros en el mundo hispano—, instalan por toda la Isla el gran símbolo de la Revolución Industrial: la máquina de vapor; con no menos orgullo introducen el ferrocarril, antes que su metrópoli y que el resto de América Latina, costeadado con capital propio, y se ubican en el sexto lugar entre los primeros países en contar con este medio de transporte. Arango y Parreño no tiene pudor en confesar que aspira a que Cuba sea, en breve tiempo, la Inglaterra de América. Fue el sueño inicial de una burguesía que creyó haber conquistado el cielo por asalto.

Un siglo después, los descendientes de aquellos soñadores tendrían un amargo despertar. Rafael Montoro, a fines del siglo XIX, se conformaba con que Cuba fuese, simplemente, el Canadá de las Antillas. Tal vez, uno de los espacios mayores en la bibliografía cubana del siglo XX lo ocupan los innumerables libros y folletos que intentan explicar la catástrofe. Una utopía bien pensada, racionalmente aventurera, con el rígido cálculo económico en las bases, y especialistas y tecnócratas

contratados en el mundo entero, se había desplomado como un castillo de naipes. Lo cierto es que en las leyes del mercado internacional se encuentra una de las causas del desastre; otra, nada despreciable, en la ausencia de un interés nacional por parte del sector más poderoso de esa burguesía decimonónica. A Europa o a Estados Unidos fueron a legitimar su sangre espuria antillana. Compraron títulos de nobleza y sus ganancias cubanas las invirtieron en lugares seguros, ya fuese en España, Estados Unidos, Inglaterra o Francia —sintomáticamente nunca cruzaron el límite del Rhin—. Tomás Terry se establece en Francia, compra el castillo de Chenonceaux —uno de los orgullos de la realeza gala—, disfruta la corte de Napoleón III, *el Pequeño*, y es uno de los inversionistas en el proyecto del canal de Suez. Una de sus nietas llegará a ser primera dama de Francia al ascender a la presidencia su esposo, Valéry Giscard d'Estaing. Y éste es un simple ejemplo. En España, la influencia de esta oligarquía cubana resultó aún mucho mayor. El hombre que le entrega la Península a Napoleón I, *el Grande*, Gonzalo O'Farrill y Herrera, ministro de la Guerra, es un cubano; también el iniciador del levantamiento fascista contra la República Española, el general Emilio Mola. Y si se siguen los nexos familiares, también es revelador el papel de las cubanas. El incitador del levantamiento de 1868, y posterior regente del reino, general Francisco Serrano, era el esposo de una de las más ricas propietarias cubanas de la época, María Antonia Domínguez de Borrell.

Ésta fue la segunda gran utopía; nacida en Cuba, pero no para Cuba. La primera, la de los llamados descubridores y conquistadores, vino de afuera; ésta surgió de adentro, ganó su espacio y perdió la posibilidad. Ambas dejaron sus huellas; pero ni la una ni la otra tuvieron nada que ver con el destino, los derechos y el respeto al hombre. El costo de la primera fueron 112 000 indios que perecieron; incalculable el número de africanos que perdieron la vida en la travesía atlántica o en las plantaciones cubanas; no menos desgarrador fue el destino de miles de culíes chinos que llegaron a la Isla bajo engañosos contratos; y faltaría esclarecer cuál fue el destino de miles de inmigrantes españoles. El mito medieval y la utopía quimérica de descubridores y conquistadores dejaron paso a las utopías modernas. La utopía racional del desarrollo acelerado de Cuba, sobre la base de la esclavitud, devino un modo particular de aceptar el pensamiento moderno: tuvo ese componente utópico, pero también el realismo pragmático del capitalismo moderno. Si bien Cuba no pudo alcanzar la plena modernidad —y quizá por ello mismo—, el pensamiento tuvo que plantearse las vías que tenía ante sí para lograr una sociedad dentro de los límites de la modernidad, de su posible modernidad. Esta tercera modalidad de pensamiento, nacida en Cuba y para Cuba, se inscribe en estas páginas como la utopía cubana.

#### 4. PERO EL PENSAMIENTO EMPIEZA A SER DE AMÉRICA

“Cuando yo ocupaba la Cátedra de Filosofía del Colegio de San Carlos de La Habana pensaba como americano (...) y yo espero descender al sepúlcro pensando como americano”.

**Félix Varela**

“Ni de Rousseau ni de Washington viene nuestra América sino de sí misma”.

“Ni el libro europeo, ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano”.

**José Martí**

En 1797, José Agustín Caballero escribe la primera obra filosófica, *sensu strictus*, cubana. Su título resulta en extremo sugerente: *Filosofía electiva*. En cierto modo, puede tomarse como el inicio de la reflexión teórica en el país. Caballero fue autor de propuestas incompletas; tenía la osadía de su cultura y el temor de la religión. Fue, como lo definió Medardo Vitier, otro estudioso del pensamiento cubano, “un pensador fronterizo”; es decir, en la frontera entre la escolástica y la modernidad. Pero sentó un principio aún no desplegado en su obra. Menos de 20 años más tarde, Félix Varela, partiendo de esa idea, desarrolla todo un amplio sistema que servirá de base a la cultura filosófica del siglo XIX cubano y a sus orientaciones. En sus libros y escritos está la primera propuesta coherente para el pensamiento cubano. *Lecciones de filosofía*, *Miscelánea filosófica*, entre otros, marcaron el inicio de una nueva reflexión. La concepción teórica vareliana parte del concepto de *filosofía electiva* de Caballero.

La concepción de la electividad está tomada de la definición volteriana contenida en su *Diccionario filosófico*. La *filosofía electiva* sería, en la concepción de Varela, “aquella que elige libremente sin atarse a pensador o sistema alguno”, “sin estar sujeto a autoridades”. Su obra se dedica al esfuerzo extraordinario de liberar al pensamiento cubano, primero, de la prisión escolástica, dándoles rienda suelta “a la Razón y a la experiencia” y, en segundo lugar, a toda dependencia a sistemas foráneos. El concepto rector de la electividad es la libertad, “sin la cual no hay elección”. Esta precisión conceptual resulta imprescindible para darle un nuevo contenido a una vieja polémica en torno al sentido de la filosofía latinoamericana.

Se generalizó la idea de que la filosofía latinoamericana era una filosofía ecléctica. En realidad, lo que está en la esencia de este problema es la creatividad o no de dicha filosofía. Al margen del amplio campo de debate que a este respecto está abierto, puede comprobarse que el concepto ecléctico ha tenido diversas connotaciones a lo largo de los últimos siglos. En lo fundamental, con la entrada de las ideas de Víctor Cousin en América Latina se adoptó un nuevo manejo del término que restaba crea-

tividad al pensamiento. En tiempos de Varela, pese a la diferencia de origen griego y latino del término ecléctico y del término electivo, se asumía lo ecléctico en el sentido de lo electivo, muy contrariamente al contenido cousiniano del término. Por eso he sostenido, en diversos trabajos, que la filosofía cubana nació y mantuvo este elemento esencial: nació como filosofía electiva y no ecléctica, en tanto su base y aspiración es la libertad de pensamiento y la elección inteligente determinada por una realidad diferente. Y esa libertad sólo resulta posible en el constante correlato entre la realidad autóctona, el discurso expresivo descargando y recargando los conceptos a partir de las necesidades cognoscitivas del lenguaje con su referente (relación significado-significante) y del estrecho intercambio y entrecruzamiento entre las propuestas universales con esa realidad autóctona. Lo otro es estar preso de los esquemas y conceptos... de los esquemas y conceptos foráneos.

La filosofía electiva constituyó la base teórica y filosófica para la elaboración de los contenidos de la Filosofía de la Liberación Cubana. Por su amplitud y las problemáticas que abarcó, sobre todo en los campos metafilosóficos, fue, al mismo tiempo, la liberación del pensamiento y el pensamiento de la liberación. En esta concepción, Varela toma la ideología francesa de Destutt de Tracy para elegir los elementos que le permiten una codificación teórica, mucho más que filosófica, para modificar su realidad a partir del conocimiento de ésta. Ya en el *Elenco de 1816* aparece el núcleo central de la concepción. Roberto Agramonte, un estudioso de la evolución filosófica cubana del siglo XIX, define así el objetivo ideológico de Varela: “crear una *sophía* cubana que sea tan *sophía* como lo fue la griega para los griegos”. La ideología, como el estudio de la producción de las ideas, a partir de una realidad sensorial, conforma el estudio de los sistemas de pensamiento que permiten establecer una relación entre esa realidad y la creación de la conciencia. De ahí que Varela decida abandonar el camino de la metafísica (“los filósofos hablan de una substancia; ellos dicen más lo que piensan que lo que saben”) por la búsqueda y la creación de un método racional y experimental de conocimiento de la realidad. En el método está la ciencia y sobre la ciencia se levanta la conciencia. Pero, ¿qué conciencia? La de la realidad cubana, única posible de ser estudiada y comprendida. ¿Para qué? Primero para transformarla; segundo, para, desde un lugar seguro del conocimiento obtenible, aportar, modestamente, al conocimiento universal. En otro sentido, deja establecida la no contradicción entre Razón y Fe: la Fe para las cosas de Dios; la Razón y la experiencia para el mundo natural y social.

Ciencia para entender a Cuba y conciencia para hacerla libre e independiente y para que su sociedad sea una sociedad justa de hombres iguales. Conceptos todos discutibles, pero ése es el paradigma: la sociedad del deber ser, las bases teóricas de la utopía cubana.

En esta dirección, en lo que los varelianos llamaron el Plan Ideológico, trabajaron y produjeron los más significativos científicos, filósofos, literatos y educadores cubanos de la primera mitad del siglo XIX: José Antonio Saco, Felipe Poey, José de la Luz y Caballero, Domingo Delmonte, entre otros. La definición más completa y a la vez más sencilla de la utopía cubana es una frase de Luz en la cual el uso del verbo ser lo define todo: “todo es en mí fue, en mi patria será”.

Los tiempos de crisis golpean en especial a la esperanza, los sueños, la ilusión. La profunda crisis de la sociedad cubana, a finales de los años 830 y comienzos de los 840, ocasionó la diáspora del movimiento intelectual cubano. Entonces se cuestionó profundamente toda la elaboración teórica que se había conformado hasta allí. En la más sonada polémica filosófica de la época en América Latina, y en todo el siglo XIX cubano, los impugnadores de las concepciones varelianas hicieron cruzar el Atlántico a otro filósofo francés, Víctor Cousin.

El espiritualismo y el eclecticismo cousinianos sirvieron de impugnación a la filosofía electiva, a la liberación del pensamiento y al pensamiento de la liberación. El neotomismo sentó plaza en universidades y seminarios, mientras que el pensamiento vareliano se refugió en las pequeñas escuelas públicas y privadas. La idea central que evolucionaba dentro de la concepción ideológica, como pensamiento creador de la ciencia y de la conciencia, consistía en *fundar la patria cubana*. También Luz sintetizaba esta idea con otra frase lapidaria: “el filósofo como es tolerante es cosmopolita; pero debe ser también patriota”. Aquí, creo necesario referir el sentido del concepto de patria en los cubanos, esencialmente diferente al modo francés de asumir el término.

No haré aquí una larga exposición acerca de la evolución de este concepto en Cuba. Sólo señalaré que fue un concepto aglutinador y sistematizador de las aspiraciones a la independencia y a la creación de una sociedad de plena igualdad social. Ello llega a ser en José Martí la expresión humanista y solidaria del sentimiento de la utopía cubana: “patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer; y ni se debe permitir que con el engaño del santo nombre se defiendan a monarquías inútiles, religiones ventradas o políticas descaradas y hambroñas ni porque a estos pecados se dé a menudo el nombre de patria, ha de negarse el hombre a cumplir su deber de humanidad, en la porción de ella que tiene más de cerca”. Es el profundo sentido humanista, que tiene su fundamento en la propia composición de la sociedad cubana, multiétnico y multicolor, lo que le da esa calidad a la cubanidad. Y amplía en su expresión intelectual el pensador cubano el concepto: “patria no es más que el conjunto de condiciones en que pueden vivir satisfechos el decoro y el bienestar de los hijos de un país. No es patria el amor irracional a un rincón de la tierra porque nacimos en él; ni el odio ciego a otro país, acaso tan infortunado como culpable. Patria es algo más que opresión, algo más que pedazos de terreno sin libertad y sin vida, algo más que derecho

de posesión a la fuerza. Patria es comunidad de intereses, unidad de tradiciones, unidad de fines, *fusión dulcísima y consoladora de amores y esperanzas*". La utopía cubana como sueño de lo posible brotó emanando un profundo contenido humanista, universal, de amores y esperanzas.

De Varela a Martí transita el siglo XIX y con él las reflexiones, las crisis, las búsquedas, los tanteos. La utopía cubana va adquiriendo contornos más definidos. Hacia la década del 60, los contenidos de la utopía se hacen más sociopolíticos. Tanto como el fin del régimen colonial se quiere el fin de la sociedad colonial; no sólo se desea la abolición de la esclavitud sino también la justicia social. La utopía no sólo implica la negación de lo que es, sino también la aspiración de lo que debe ser. Y será José Martí quien concrete en sus ideas la máxima aspiración del sueño cubano. Contrariamente a lo que se cree, Martí no es un pensador del siglo XIX; es el pensador subversivo del siglo XX. Leído, una y otra vez, por las generaciones nacidas en el siglo que termina, fue el padre intelectual de las revoluciones del siglo XX cubano, y, lo fue, porque sus ideas contenían las aspiraciones ancestralmente irrealizadas, colocadas, ahora y por él, dentro de una realidad naciente y normativa del siglo XX.

Por esas aspiraciones se libraron tres guerras de independencia. Y la mayoría se mediatizaron por la imposición del régimen neocolonial norteamericano iniciado con el siglo que termina. Ser y deber ser serán, en esta centuria, o la sociedad neocolonial o el sueño irredento de José Martí.

## **5. LA CUBANIDAD: LA PASIÓN DE LO POSIBLE**

"¿Quién, quién juguetea con la alquimia?"

**Silvio Rodríguez**

Tres ensayos de utopía habían fracasado al iniciarse el siglo XX: la de los mitos medievales, externa e impuesta; la de la burguesía esclavista, interna y elitista, y la que sostuvo la aspiración popular en las guerras de independencia. No obstante, la apertura del siglo XX era un contradictorio e inesperado resultado. Por un lado, se había logrado la creación de la República laica y democrática y, en el transcurso de los primeros 40 años del siglo, se obtendrían conquistas sociales como en pocas partes del mundo. Las garantías de las libertades individuales, la enseñanza laica, pública y gratuita, la separación de la Iglesia y el Estado, la ley del divorcio, el voto de la mujer, la jornada de ocho horas y la plasmación en la Constitución de 1940 de la necesidad de una ley de reforma agraria, entre otras leyes, crearon un Estado clásico de democracia representativa bipartidista, con los inseparables partidos liberal y conservador. A la constitución cubana, que entró en vigor en 1902 con el nacimiento del nuevo Estado, se le impuso, por el Congreso de Estados Unidos, una enmienda, con el nombre de Platt, que limitó la soberanía nacional del país y autorizó al Gobierno norteamer-

ricano a intervenir en Cuba, para “la seguridad de sus ciudadanos y de sus bienes”. La intervención directa de Estados Unidos en la política cubana, para decidir en su favor el triunfo de candidatos y partidos, era la clara evidencia de la falta de independencia real del país. El asunto resultaba más de fondo. Desde 1886, y aún más después de 1899, el capital norteamericano comenzó a desplazar al criollo y al español de todas las esferas importantes de la economía cubana, proceso que se profundizaría a lo largo del siglo y convertiría a Cuba, hacia la década del 50, en el país “independiente” formalmente más norteamericanizado del mundo. Acaso, lo más representativo del carácter inacabado de las revoluciones cubanas es que en menos de un siglo (1868-1959) se efectúan cuatro revoluciones, dos de ellas en el siglo XX y, de éstas, una triunfante hasta hoy, que a su vez se siente heredera de las anteriores al asumir el proceso como una sola revolución de doble contenido: de liberación nacional y de justicia social.

En este convulso panorama, la frustración republicana —una República de bandera, himno y escudo— se reinicia y retoma la utopía cubana del siglo XIX de Varela a Martí. Al margen de las manipulaciones, el sueño de una Cuba “con todos y para el bien de todos” de José Martí deviene el paradigma de las generaciones del siglo XX. De una a otra, transcurre una herencia de lo no logrado y, a la vez, la necesidad de la búsqueda de la realización del doble juego entre una sociedad libre entre hombres iguales y una sociedad justa entre hombres libres. La vieja Europa poco tuvo que ofrecer para un proyecto de este tipo. El recorrido por la bibliografía acumulada por la modernidad pasaba por alto la necesaria evolución de una sociedad que, desde el principio, había sido distinta, una sociedad cuyo pueblo era poliétnico y multicolor, desarrollado en el límite geográfico atlántico y en la periferia de la modernidad... y, fundamentalmente, que contaba con una larga tradición de pensamiento crítico y propio.

Entonces, la relación realidad-discurso necesariamente lleva, en el caso de sociedades como ésta, a la búsqueda de un contenido propio para los conceptos o de conceptos propios para realidades propias... Y el núcleo posible de análisis está en la conformación de esa realidad... de esta realidad *humana*.

La realización posible de la sociedad cubana, a partir de lo que ella ha pensado de sí misma, sólo resulta posible en la medida en que se produce el encuentro con su autodefinición, con su autocomprensión. De aquí la aparente obsesión de los intelectuales del país durante más de un siglo por encontrar una precisión conceptual de lo cubano, de la cubanidad y de la cubanía. Ésta se ha expresado de las más variadas formas: en la literatura, en el arte, en sus proyectos sociales, en las agudas polémicas políticas, en la creación del Estado nacional, pero ha sido tradicionalmente su música la que ha captado con más fuerza y permanencia los ritmos y la espiritualidad de la vida del cubano, al transmitir una cubanía que *se siente* aunque *no se piense*.

Don Fernando Ortiz definía la cubanidad como la calidad de lo cubano y lo cubano como un *ajiaco*. Independientemente del término culinario, dos cosas quería hacer patentes: la inexistencia de un término en el lenguaje universal que permitiese recoger el contenido de un pueblo, de una cultura formada por múltiples componentes provenientes de todas partes del mundo. El aporte de estas culturas, en grados de intensidad diferentes, no era una simple *mezcla* de elementos sino una *combinación* selectiva cuyo núcleo era la naturaleza física, social y humana del país. De esa combinación surgió una calidad diferente. El otro elemento que subraya Don Fernando al escoger ese término, es que el resultado, la calidad nueva, no se define a partir de lo convencional sino de lo específicamente nacional. Pero lo nacional no debe generar un nacionalismo estrecho porque es su contrario, esa combinación de elementos que componen algo nuevo en una relación indisoluble entre lo endógeno y lo exógeno.

No hay duda de que la cubanidad existe, la dificultad ha estado en la incapacidad, hasta hoy, de definirla conceptualmente. ¿Cómo captar un contenido variable en el tiempo, resistente al lenguaje y que hace estallar los sistemas teóricos impuestos? He aquí el reto al cual se han enfrentado, con poca fortuna, generaciones de cubanos. Modestamente, lo que siempre me salta a la vista, de Varela a Martí, de Martí a nuestros días, radica en que lo esencial nunca ha sido lo que *se es*, sino lo que *se quiere ser*. Por ello, he definido la cubanidad como *la pasión de lo posible*; como la inconformidad permanente con la sociedad presente, como la búsqueda inagotable de una sociedad ideal y del perfeccionamiento del ser humano que es, en sí, la búsqueda de lo cubano. Para cocer el ajiaco hace falta el fuego; la pasión de Prometeo. Aún más, la fuerza para romper las cadenas, liberar a la Isla y al encadenado. Las cadenas impuestas por las prisiones mentales, la desvalorización creada por un externo potente y la cercenación del desarrollo económico y espiritual por un sistema mundial que en la globalización ha creado sus áreas marginales.

Y esa búsqueda obliga a la más estricta actualidad en el conocimiento del pensamiento universal, porque la cualidad de lo cubano siempre fue la universalidad de sus raíces; universalidad porque en esta isla del Caribe convergieron las más diversas etnias y pueblos provenientes de todos los continentes; y universalidad también porque el nutriente fundamental del pensamiento no puede ser otro que la producción de ideas universales. ¿Cómo poner en formas específicas las fórmulas universales? He ahí el otro gran reto. Y en esas búsquedas está la cubanía del pensamiento. Más que seguros lugares comunes, lo que nos da sentido son las preguntas sin respuestas que espolean nuestra imaginación y nos hacen poner en acción la palabra. Hubiese querido desarrollar aquí lo que he llamado las *trampas de la Razón Impura*, demostrar cómo los conceptos no pocas veces resultan prisiones que impiden acceder al conocimiento. Libertad, Igualdad, Fraternidad, Pueblo, Sociedad, conceptos cargados a la europea que, si se quiere

comprender la aspiración americana, en el caso que me ocupa específicamente cubana, tienen que ser descompuestos, recompuestos y compuestos.

Martí escribe: “en Europa la libertad es una rebelión del espíritu; en América, la libertad es una vigorosa brotación”; por eso hablándoles a los españoles que se presumían liberales y republicanos, les advertía entonces: “no sean liberticidas de Cuba los libertadores de España”. Porque esa lucha centenaria por la realización de la cubanidad siempre ha estado asociada con el conflicto vital de ser nuestro propio Ser o de no ser al ser absorbidos por Estados Unidos. Y si es, en lo más visible, un problema político, es mucho más, y en el fondo, un problema cultural, entendida la cultura no sólo en su expresión intelectual, sino también en su sentido de raíz, de componente social sembrado en un territorio cuyos frutos constituyen una vigorosa brotación humana con sus rasgos característicos.

Cuba, como el sueño de lo posible —utopía heroica, pensamiento onírico, realidad de lo posible—, sigue siendo la pasión por llegar a ser. La ínsula acogedora, situada en los límites, en todos los límites; el espacio donde el pensamiento aún puede darles vuelo a la imaginación y la realidad, donde puede hacer posible lo posible. Donde la cubanidad tenga, al fin, un lugar seguro, libre, de paz y sosiego para el pueblo que soñó, simplemente, con su propia felicidad. Y también, la tierra no tanto prometida como verdadera que acoja a todos los hombres de buena voluntad.

### III. Modernidad y razón utópica

*Jorge Luis Acanda González*

“Ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución. En torno a ello gira el surrealismo en todos sus libros y empresas. De esta tarea puede decir que es la más suya. Nada se hace por ella por el hecho de que, como muy bien sabemos, en todo acto revolucionario esté viva una componente de ebriedad. Esta componente se identifica con la anárquica. Pero poner exclusivamente el acento sobre ella significaría posponer por completo la preparación metódica y disciplinaria de la revolución en favor de una praxis que oscila entre el ejercicio y la víspera. A lo cual se añade una visión corta y nada dialéctica de la naturaleza de la ebriedad”.

**Walter Benjamin**<sup>1</sup>

Ha sido un uso común tratar el tema de la modernidad y el de la utopía no sólo por separado, sino también desde contextos conceptuales diferentes. La modernidad ha sido esencialmente objeto de estudio de filósofos y especialistas en arte, quienes han discutido sobre su agotamiento, su vinculación con el proyecto de la Ilustración, su expresión en las manifestaciones artísticas, y su superación por cierta “post-modernidad”, de la cual se alcanza a dar una definición tan imprecisa y ambigua como la interpretación que se avanza sobre la modernidad misma. Especialistas en teoría política y en teoría literaria han examinado *las utopías*. Y lo escribo aquí en plural para diferenciar el tratamiento que encontramos en estas disciplinas —que más bien han ofrecido un recuento histórico de las distintas corrientes utópicas que han existido— del análisis conceptual de lo que significa *la utopía*, como forma específica de apropiación espiritual de la realidad, análisis que se ha intentado desde lo que la división tradicional del saber ha definido como “sociología del conocimiento”. En ella, a partir de Mannheim, se ha vuelto un lugar común tratar la utopía en su yuxtaposición con la

<sup>1</sup> W. Benjamin: “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Taurus Ediciones, Madrid, 1980.

ideología. Este coloquio que ahora nos convoca, nos plantea el desafío de examinar tanto la modernidad como la utopía, no sólo desde la común perspectiva referencial que nos ofrece la filosofía, sino, además, de verlas en su interrelación, y de intentar un recurso al cual pocos han acudido, pero que propongo aquí considerar como seminal: la necesidad de interpretar la utopía a partir de su conexión con la modernidad como punto de partida indispensable para intentar una precisión conceptual de ésta, definir qué entendemos por utopía, y cuál es su función y validez en la urgente tarea de la crítica teórica y práctica de la modernidad clásica.

## 1

Desde su aparición, la palabra *utopía* ha estado muy vinculada al discurso político. A partir del siglo XVI, cuando se redacta la famosa obra de Tomás Moro, y hasta el presente, la elaboración de una imagen idealizada de la sociedad ha servido como ejercicio de una crítica —implícita o explícita— al estado de cosas existente. Si bien la producción de imágenes ideales de la sociedad deseada ha existido desde los inicios de la historia, es con el surgimiento de la modernidad que el pensamiento utópico adquiere conciencia de sí mismo, y se emplea esta denominación no sólo para expresar su especificidad con respecto a otros tipos de pensamiento, sino también para defender su legitimidad como producción espiritual. Las utopías sociales se veían a sí mismas como instrumentos para definir la dirección en que se suponía que la sociedad debía moverse, permitir la crítica de la contemporaneidad al compararla con una imagen ideal, y de esa forma proporcionar una medida rudimentaria del progreso.

Marx intentó diferenciar *utopía* y *crítica* desde que comenzó su actividad intelectual. Su crítica a la utopía se inicia en el tercero de sus *Manuscritos de 1844*, pero ya había estado presente en su rechazo a los Jóvenes Hegelianos en 1843. Para Marx, lo utópico designaba la improvisación de sistemas teóricos conformados por fórmulas mágicas que funcionaban como “llaves” que abrirían las puertas del paraíso. Lo utópico era la producción espiritual que imaginaba un futuro ideal sin ningún asidero o raíz en el presente. La raíz semántica de la palabra *utopía* (ningún lugar) captaba de manera adecuada esa negación abstracta a lo existente desde un ideal conformado sin ningún correlato objetivo. A esta conciencia utópica, Marx contrapuso el desarrollo de una teoría revolucionaria que no se apoyara, para su crítica a lo existente, en un “deber ser” *a priori*, sino en una indagación precisa de la realidad existente que permitiera encontrar en su seno las tendencias actuantes y determinar aquellas que “deberían ser” potenciadas por la práctica revolucionaria para alcanzar un desarrollo más pleno y multilateral de las potencialidades humanas. Para él, la teoría crítica revolucionaria contenía, por tanto, un elemento valorativo ético desde el cual

se guiaría la actividad humana. Se planteaba así, en sus términos más directos, una tensión dialéctica entre conocimiento objetivo e intereses del sujeto que provocaría más de una confusión. En su opúsculo *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels esbozaría la contraposición de lo utópico a lo científico, contraposición que luego sería llevada, por los cultores de la vulgata estalinista, a términos de antinomia. Frente al intento de construir un marxismo transformado en *strenge Wissenschaft*, ciencia rigurosa de una concepción estrechamente materialista y objetivizante de la historia, que rendía culto a un determinismo chato, se levantaron los esfuerzos de otros marxistas (desde Ernest Bloch hasta Adolfo Sánchez Vázquez), quienes, al reivindicar la utopía por la fuerza explosiva revolucionaria permanente que contiene —como crítica de lo real, como capacidad de construir imágenes más humanas y hermosas que fueran capaces de seducir y movilizar a las masas—, terminaron cayendo en la hipóstasis del “lado activo”.

En el seno del marxismo se afincaron dos tradiciones divergentes en la interpretación de lo utópico. Ninguna de ellas logró, sin embargo, contribuir a la solución del problema que ocupó a Marx: ¿cómo realizar teóricamente la intención crítica del sujeto de la revolución en el contexto de una filosofía objetiva de la historia?

## 2

En los últimos años, la “politización” del uso de los conceptos de *utopía* y de *lo utópico* se ha impuesto. Como señala Piotr Sztompka, estamos siendo testigos de un “clima antiutópico”. La caída de los regímenes del socialismo de Estado ha sido entendida por muchos como el último suspiro del pensamiento utópico. Se define lo utópico como cualquier articulación de imágenes generales sobre la mejor sociedad, como la producción de ideales caracterizadores de una sociedad deseada, más humana. La presencia permanente de crisis y catástrofes de todo tipo ha llevado a que se produzca y difunda la imagen de que lo único que queda es la incertidumbre e impredecibilidad del futuro, que se entiende como completamente contingente.<sup>2</sup> Desde la derecha del espectro político, al *utopismo* se le contrapone ahora un *realismo* que se presenta como la piedra de toque de la excelencia de cualquier doctrina política o teoría social, y que se apoya en un culto fatalista a la chatura del presente, en un determinismo estrecho que, en su adoración al narcisismo del mercado, pretende condenar todo intento de humanizar lo existente como irrealizable.

La posición tomada por cierto sector de la izquierda intelectual acusa la fuerza del embate antiutópico. Al aceptar acriticamente la identificación

---

<sup>2</sup> P. Sztompka: *Sociología del cambio social*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 58.

absoluta de la construcción de ideales con lo utópico y aferrarse como única tabla salvadora a la afirmación del carácter explosivo y destructivo de las utopías, esta izquierda pierde de antemano la discusión. Su incapacidad para hallar alternativas viables a los proyectos dominadores, sin repetir los viejos esquemas ya caducados por la marcha de los acontecimientos, los hace atrincherarse en una afirmación tan estéril como ineficaz de su derecho a la fabulación. Parece olvidar que el descalabro sufrido por el movimiento progresista en el último decenio reafirma lo que ya Marx<sup>3</sup> y Gramsci<sup>4</sup> advirtieron: si un ideal de transformación social no une a su fuerza crítico-destructiva un potencial constructivo, basado en una ponderación objetiva de la realidad que se quiere superar, sólo logrará, a la larga, los efectos contrarios a los que desea obtener.<sup>5</sup> La aceptación de antinomias férreas e identificaciones absolutas, conduce a una posición extrema tan insostenible como la otra que se quiere rechazar. Esta izquierda acepta, con una aparente ingenuidad que esconde su mastodónica incapacidad para enfrentar los nuevos retos de la vida, la operación ideológica que los poderes dominantes imponen desde su control de los medios de difusión de ideas: *producción de ideales, utopía, afán de humanización de la sociedad*, se colocan en un término de la ecuación, aquel que ha sido abandonado a lo irracional y lo imposible. Del otro lado, y como contrarios antitéticos a aquéllos, se alinean *lo científico, lo racional, lo verdaderamente posible*. Esta confusión de conceptos invade, desde lo político, la reflexión teórica sobre la utopía.

El tema de la utopía y el de la modernidad se enlazan, en un primer envite, en la constatación del hecho de que si queremos asumir la interpretación de la modernidad existente y de su proyección futura desde una posición crítico-revolucionaria, debemos comenzar por cuestionarnos si las

---

<sup>3</sup> C. Marx: *Fundamentos a la Crítica de la economía política*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973.

<sup>4</sup> A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ediciones Revolucionarias, La Habana, 1966.

<sup>5</sup> Como una muestra del rechazo que Gramsci, el más radical de los revolucionarios italianos de su tiempo, manifestó siempre a toda especie de improvisación, de extremismo abstracto y de utopismo en la conducción de la revolución, baste con reproducir este texto, citado por Massimo Salvadori, escrito en junio de 1919: “[E]l que funda la acción misma sobre pura fraseología ampulosa, sobre el frenesí de las palabras, sobre el entusiasmo semántico, no es más que un demagogo, no un revolucionario. Lo que hace falta para la revolución son hombres de espíritu sobrio, hombres que no hagan faltar el pan en las panaderías, que hacen rodar los trenes, que proporcionan materias primas a las fábricas y saben cambiar en productos industriales los productos agrícolas, que aseguran la integridad y la libertad de las personas contra las agresiones de los malhechores, que hacen funcionar el complejo de los servicios sociales y no reducen el pueblo a la desesperación y a una horrible carnicería”. (M. Salvadori: “Actualidad de Gramsci”, en J. Subirats, J. Colomer y C. Rodríguez Aguilera de Prat: *Revolución y democracia en Gramsci*, Editorial Fontamara, Barcelona, 1981, p. 148.)

identificaciones y contraposiciones que se mencionaron antes resultan verdaderas; y si la única alternativa a la derecha estrechamente empirista es una izquierda irracionalmente utópica.

### 3

Si bien es sabido que la producción de utopías existe desde los inicios mismos de la historia, es preciso reconocer que las transformaciones en la vida social inherentes al surgimiento de la modernidad provocaron determinados cambios no sólo en el modo de producir utopías, sino también en el modo de interpretarlas.

La Antigüedad y el Medioevo fueron épocas proliferas en la creación de utopías. Ya fueran el resultado de la labor de un pensador, o de origen colectivo, las utopías de esos períodos históricos creaban y presentaban sus cuadros de una sociedad ideal, sin preocuparse demasiado de la fundamentación objetiva o racional de ese ideal. El pensamiento utópico no se preocupa por deslindarse de la religión, ni del mito o la fantasía. El desarrollo de la ciencia a partir del Renacimiento y la sucesiva conformación de la interpretación de la filosofía como crítica racional (epistemológica primero, sociohistórica después), modificaron esta situación. Es importante destacar que las utopías modernas nacen junto con la razón crítica. Desde Francis Bacon, la utopía intenta presentarse como vinculada no a la simple capacidad de fabulación, sino a la reflexión teórica y racional. La revolución industrial contribuirá a completar el cuadro: las construcciones ideales de los grandes utopistas —Saint-Simon, Owen, Fourier— buscan en la utilización de los avances de la ciencia y la técnica la llave de un futuro mejor. Un estudio detenido de la producción utópica moderna permitirá comprender que la Razón Crítica y la Razón Utópica están más vinculadas, en los inicios de la modernidad, de lo que ahora se acepta comúnmente.

Dos hechos contribuyeron a que la comprensión de esta compleja relación se obnubilara, y a que se abrieran paso las falsas identidades y contraposiciones a las que he hecho referencia. Por un lado, la lectura unilateral de numerosos seguidores de Marx a su crítica de la razón utópica, pareció afirmar para muchos el abismo entre crítica racional y utópica. Esta idea vino a afincarse en un suelo nutritivo preparado con anterioridad: la formación y desarrollo de una línea de pensamiento que, interpretando la naciente modernidad capitalista desde las posiciones del sujeto social que la construía (la burguesía), elaboraba teorías que ofrecían una visión embellecedora del futuro de esa sociedad como una sociedad ideal, y que se vestía para ello con el ropaje de la ciencia y la razón. Esa línea de pensamiento sociológico (en el más amplio sentido de la palabra) presentaba la realidad del capitalismo como resultado “natural” de tendencias objetivamente existentes. Bastaba entonces con entender esas tendencias y

eliminar las barreras que obstaculizaban su libre despliegue para que se realizara un futuro mucho mejor. Criticar esas tendencias, proponer otro derrotero a la Historia, podía ser tan sólo el producto de un pensamiento fantástico, irracional. La crítica de la modernidad capitalista sólo podía ser exclusiva de revolucionarios utópicos, de soñadores sin sentido práctico.

La primera de las falsas concepciones en torno a la utopía, aquella que la asigna en exclusiva a la izquierda, demuestra su insostenibilidad histórica cuando comprobamos la existencia, en los albores de la época moderna, de muchas utopías que criticaban al nuevo sistema de relaciones sociales que se imponía desde la añoranza e invocación de un viejo orden de cosas, de una sociedad pasada cuyo regreso se deseaba, y de la cual se creaba la imagen de una “edad de oro” que había existido alguna vez. A estas alturas del análisis, cabe preguntarse: ¿es que acaso la razón utópica, como fenómeno de la época moderna, y como modo de apropiación espiritual de esa modernidad, no fue también producida por la misma burguesía? ¿Las utopías modernas sólo se construyeron desde la crítica y el rechazo al orden capitalista?

La respuesta a esta interrogante exige, como primer paso, que deslindemos el propio concepto de *utopía*. En un primer acercamiento, pudiéramos intentar señalar al discurso teleológico-especulativo como rasgo caracterizador de lo utópico. Cabría entonces, legítimamente, intentar escribir una historia de las utopías que, en sus capítulos dedicados a las utopías modernas, no sólo recoja los nombres de Moro, Campanella, Cabet y otros, sino también los de teóricos políticos como Locke y Jefferson, creadores de la utopía liberal clásica de una sociedad más justa y democrática basada en una supuesta sociedad civil de pequeños propietarios, o los de economistas como Smith y Ricardo, autores de la utopía de un mercado mesiánico, cuya *mano invisible* enmendaría cualquier trastorno del funcionamiento social.

De esta manera, el tema de la utopía adquiere una nueva perspectiva. Puede ahora hablarse sobre la *razón utópica*, concepto que Franz Hinkelammert propone, y que nos permite enfocar el tema bajo una luz diferente.<sup>6</sup> No podríamos tratar la cuestión desde la óptica tradicional que asienta el tema en un contexto de referencias de exclusión (utopía sería lo que no es ideología, o lo que no es ciencia, o tan sólo el pensamiento crítico), sino que tendríamos que conceptualizar *lo utópico* como un momento común a toda producción ideológica, a todo intento de construcción de una teoría sobre la sociedad. Pero la afirmación de la existencia de la razón utópica no lleva a Hinkelammert a aceptar su necesidad o legitimidad, sino a demandar la crítica de este tipo de racionalidad. En su libro sobre el tema, afirma que si la razón crítica quiere convertirse en instrumento teórico eficaz

---

<sup>6</sup> F. Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1990.

de la revolución, tiene que cobrar conciencia de la necesidad de evitar los excesos de la razón utópica, excesos que también se hallan en las producciones ideológicas conservadoras, y que han llevado a estas últimas a interpretar la realidad y su futuro desde paradigmas tergiversadores e inmovilizadores del despliegue de las capacidades del sujeto. ¿Cómo entender entonces la relación entre la razón crítica y lo utópico?

#### 4

En el otoño de 1975, Paul Ricoeur dictó una serie de conferencias en la Universidad de Chicago acerca del tema de ideología y utopía, publicadas en 1986 en inglés con un título (*Lectures on Ideology and Utopia*) que expresaba su origen. La edición española abrevió el título original, y lo dejó en *Ideología y utopía*, el mismo del clásico estudio de Karl Mannheim. La causa de la homonimia impuesta por los editores hispanos esté tal vez en que Ricoeur valida la tesis principal de su predecesor: la ideología es entendida como instrumento legitimador de la autoridad de lo estatuido; la utopía es un medio de protesta contra el orden existente. Como he tratado de explicar someramente antes, este esquema es insostenible. Pero la obra de Ricoeur resulta interesante en tanto su autor intenta una caracterización de los aspectos positivos y negativos de la utopía que nos puede proporcionar elementos valiosos para establecer la relación entre la razón crítica y *lo utópico*. Este autor muestra la diversidad de temas y posiciones asumidas en las distintas utopías que han existido. Si consideramos las utopías de acuerdo con sus contenidos, encontramos utopías opuestas. Por ello, resulta imposible definir las utopías por sus contenidos.<sup>7</sup> Al faltar la unidad temática, debemos buscar la unidad en su función.<sup>8</sup> La utopía es, en primera instancia, evasión. En esto consiste su “aspecto patológico”, el cual lleva a olvidar la compleja relación medios-fines. Es la subestimación de las fuerzas reales de la historia, y la sobreestimación del poder del sujeto.<sup>9</sup> La visión utópica contiene un aspecto negativo, una actitud esquizofrénica ante la sociedad. Constituye una manera de escapar a la lógica de la acción mediante una construcción realizada fuera de la historia, construcción que es también una forma de protección contra todo tipo de verificación por parte de la acción concreta.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> En su ya clásico estudio de 1921, Lewis Mumford evidenció la dificultad de alcanzar esta precisión conceptual al señalar en el propio título su intención de tratar *las utopías*. (L. Mumford: *Story of the Utopias*, Viking Press, Nueva York, 1968.)

<sup>8</sup> P. Ricoeur: *Ideología y utopía*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1994, pp. 57-58.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 313-314.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 45.

Con estas reflexiones, Ricoeur dirige su atención al mismo tema que ha preocupado a muchos de los actuales cultores de una teoría crítica. La cuestión clave que se intenta ventilar en el debate sobre la utopía es la de la subordinación del sujeto al proceso histórico, y de sus posibilidades de construir su vida. La asunción por parte del sujeto de su capacidad para trazar sus metas ideales, aparece como la primera y más importante condición de su propio desarrollo. Pero resulta de todo punto imposible separar las exigencias éticas de la razón pura de la realidad histórica de la vida social y de la intersubjetividad. Cuando hablamos de normas morales no puede separarse categorialmente el discurso de fundamentación del discurso de aplicación. Aquí, la razón utópica presenta una de sus mayores y más graves limitaciones. La crítica de Hegel a Kant, sobre todo en lo referente a la impotencia del “deber ser”, continúa siendo válida.

La razón utópica construye un utopismo absoluto, que proyecta un futuro ideal radicalmente discontinuo de las tendencias y conductas actuales. Supone que ante los hombres se abren todas las posibilidades, porque los asume como existiendo en un proceso histórico en el cual sólo actúan vectores de fuerza de un solo sentido, y olvida la necesidad del análisis totalizador del entramado de las relaciones sociales en su contradictoriedad constitutiva.

No podemos definir la utopía a partir del esquema fundado por Mannheim, como aquello que implica una crítica a la realidad existente, en contraposición a la ideología, que se asume como un intento de legitimación del *statu quo*. La razón de la dominación también produce utopías, producciones ideológicas encaminadas a difundir una visión parcial del ser social y de un “deber ser” indistinguible con sus intereses. Si lo utópico ha de definirse por su función, la idea apuntada por Ricoeur y por Hinkelammert (aunque desde posiciones no coincidentes) de que la evasión de la realidad es lo que la caracteriza, señala un derrotero a seguir. La utopía constituye una visión parcial de la realidad que busca obnubilar la lógica del funcionamiento social, su contradictoriedad interna, que coloca en primer plano tan sólo un aspecto o esfera de aquél. La razón utópica es aquella que crea imágenes del presente y del futuro que se basan en esta visión parcial, en este olvido de la tensionalidad constituyente de lo social. Sea desde la crítica ética de la modernidad clásica, o desde una posición que afirma sus elementos opresivos e inhumanos. La comprensión de la esencia de la modernidad deviene un elemento imprescindible para obtener una interpretación de la utopía y de la razón utópica que permita superar las posiciones tradicionales que sólo la identifican con las posiciones revolucionarias, o en contraposición con la ideología.

En este punto de la reflexión, la conceptualización de la modernidad se torna imprescindible. Max Weber inició una tradición que identifica a la modernidad sólo con la racionalización, y más específicamente con la racionalidad instrumental, dominadora y emasculadora del individuo. El pen-

sador francés Alain Touraine indica un camino diferente.<sup>11</sup> Define la modernidad como aquel estadio social en el cual se conforma la tensionalidad entre el sujeto personal y la organización social, entre subjetivación y racionalización, y ve en esa tensionalidad la clave de lo que considera el principal logro de la modernidad: la aparición del sujeto. Esta idea se coloca en consonancia con el análisis que hizo Marx de la época moderna. Marx destaca su ambivalencia, al caracterizarla no sólo por la enajenación y sujeción del hombre a fuerzas sociales despersonalizadas, sino también por el desarrollo y complejización incesantes del sistema de relaciones sociales intersubjetivas, lo cual provoca el enriquecimiento de las potencialidades creadoras del hombre. Éstos son puntos clave para una reflexión sobre la crisis de la modernidad y de la razón. La modernidad, entendida como tensionalidad entre la racionalización y la subjetivación, resulta una caracterización que permite comprender todo lo que de destructor y de creador contiene ella.

De estas premisas se extraería la siguiente conclusión: afirmar, junto con Touraine y Anthony Giddens, la idea de que, a pesar de lo que dicen los filósofos de la posmodernidad, lo que estamos viviendo es la fase de radicalización de la modernidad. No es cosa entonces de tratar la modernidad como algo muerto, que ha agotado su vigencia histórica. Así, tendríamos que rechazar a aquellos que utilizan la comprobación de la contradictoriedad de la modernidad para renunciar a esperar algo de la racionalidad, y que no desean acometer las tareas críticas y constructivas que se alzan ante un pensamiento que tiene que comprender que el mal no está en la racionalización del mundo, sino en un modo de esta racionalización que se vehiculiza mediante el predominio absoluto del valor y del mercado, y que intenta constantemente aplastar a su contraparte dialéctica.

De tal manera, podemos ahora llegar a una conceptualización acerca de qué podemos entender por utopía en la sociedad moderna. Utópica será hoy toda teoría que no tenga en cuenta el necesario equilibrio entre pasión y razón, entre individuo y mercado, entre subjetivación y objetivación. Esta idea pertenece a Alain Touraine y, a mi juicio, nos permite salvar las inevitables limitaciones que presentaban las interpretaciones anteriores al análisis de la razón utópica.

Ricoeur estima que el aspecto positivo de la utopía es su posibilidad de proyectar una visión sobre la sociedad desde fuera de ésta. La palabra *utopía* lleva implícita la idea central de “ningún lugar”. Esta “especial extraterritorialidad” permite, desde ese “ningún lugar”, echar una mirada al exterior, a nuestra realidad. “Así el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual”.<sup>12</sup> Pero no es afirmando hasta el infinito el espacio de “lo posible” —desde una perspectiva que se apoya en un punto situado arbi-

<sup>11</sup> A. Touraine: *Crítica de la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1993.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 58.

trariamente fuera de la realidad— como la razón crítica puede ganar en consistencia y proyección de futuro. La esencia del pensamiento especulativo reside, precisamente, en tomar como punto de partida no las relaciones sociales concretas, sino una imagen o concepto apriorísticamente construido. El mismo Ricoeur reconoce que el “ningún lugar” de la utopía “puede llegar a ser un pretexto de evasión”.<sup>13</sup> El supuesto aspecto positivo de la utopía se nos difumina. Creo que mucho más rica en desarrollos prometedores es otra idea de Ricoeur, cuando señala el nexo entre utopía e imaginación, y afirma que la imaginación —por obra de su función utópica— tiene un papel constitutivo en cuanto a ayudarnos a repensar la naturaleza de nuestra vida social. Si la crítica a la razón utópica, a sus mecanismos constitutivos y a sus efectos paralizantes es un momento esencial e ineludible de la puesta a punto de la razón crítica, el intento de desterrar lo utópico, la intención utópica, constituiría algo no sólo absurdo, sino imposible. Lo erróneo no sería lo utópico como intención o afán, sino el camino que ésta adopte. El antiutopismo extremo sólo puede llevar al fatalismo. Evitar las fantasías utópicas absolutas nos debe llevar al determinismo acrítico, extremo que termina siendo, él también, una utopía. La clave no sólo está en cómo se analiza el presente, sino también en cómo se construye el ideal que funciona como modelo de referencia.

También Touraine afirma que “para resistir a la opresión total hay que movilizar al sujeto total”. Me permito reformular levemente su idea: para resistir a la opresión total, hay que permitir la autoconstitución de sujetos totales. Las actuales tendencias del pensamiento filosófico progresista, con su giro a la subjetividad, nos recuerdan que la existencia de las relaciones contractuales y de la sociedad civil son definitorias de la modernidad, e indispensables para proyectar y realizar cualquier superación de sus limitaciones. El proyecto utópico neoliberal presenta un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. Un proyecto socialista revolucionario, no utópico, ha de estar caracterizado por la reivindicación de la sociedad civil frente a la rigidez del interés estatal y del interés privado (en el sentido en que Antonio Gramsci entendió tanto el concepto de sociedad civil como esta reivindicación). Una fórmula que defina al socialismo como “tensión “ hacia el logro de la justicia social sigue siendo un supuesto válido, un punto de vista moral desde el cual ordenar las alternativas no sólo deseables, sino también posibles. La reformulación de las tensiones de la modernidad clásica para lograr que los grupos y clases sociales, hasta ahora relegados al papel de meros agentes, o cuando más de actores sociales, puedan emprender el camino complejo de su autoconstitución como sujetos sociales, —es decir, como entes capaces de poseer conciencia de sí y de determinar sus formas de actuación—, no es un meta imposible.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 59.

## IV. La racionalidad invertida: la leyenda de la utopía americana

*María del Pilar Díaz Castañón*

*“Dos extravagancias: excluir la razón,  
admitir sólo la razón”.*

**Pascal**

Si Alain de Libera protestaba con vigor contra la reducción del pensamiento filosófico medieval “al reino de la lógica formal y el descubrimiento de Aristóteles”,<sup>1</sup> cualquier latinoamericano cuestionaría con la misma energía la identificación de su continente con el terreno de lo posible, de *cualquier* posible; el reino de las utopías que Europa no puede, o no quiere, realizar.

Sin embargo, ésa es la mácula que arrastra América desde su incorporación al universo europeo. Y encierra una paradoja con frecuencia ignorada, que va más allá de la clásica antinomia entre lo real y el discurso, subrayada con tanta habilidad por Michel de Certau.<sup>2</sup> De América Latina se espera una originalidad en experiencia y aporte histórico cuya realidad se niega, al valorar inevitablemente sus resultados desde patrones foráneos.

Así, por mucho que se hable de la “especificidad latinoamericana”, el desarrollo económico, político y social de la región se juzga de acuerdo con las expectativas —o los resultados— generadas por y para un entorno bien diferente. Trátese del modelo de desarrollo neoliberal o de imperativos ecológicos, la premisa siempre es un entorno ajeno.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A. de Libera: *Penser au Moyen Âge*, Seuil, París, 1991, p. 37. Comentando la *Historia de la filosofía* de Russell.

<sup>2</sup> M. de Certau: *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975.

<sup>3</sup> Que el modelo sea Europa o Estados Unidos no cambia en nada el asunto. Hasta la década del 70, Uruguay se conocía como “la Suiza de América”, y merecía mucho más respeto que Cuba; sin duda, el país más norteamericanizado del continente hasta 1959. El asunto radica en que el estereotipo a imitar es foráneo, y por ello mismo se juzgan sus resultados según posibilidades y perspectivas también ajenas. Por otra parte, Estados Unidos se ha caracterizado, aun antes de su existencia como nación, por realizar sus propias utopías. Hoy se caracteriza por exportarlas (*American Dream*).

Desde luego, no resulta justo señalar que tal expectativa, lastre de todo análisis de los resultados del quehacer latinoamericano, sea exclusiva del prisma extranjero. Lo curioso del asunto es que lo dicho vale tanto para la refracción más lejana como para la propia, e incluso más, pues los debates acerca de la autoctonía u originalidad de casi cualquier cosa de América Latina resultan recurrente y, además, ello sí, bien autóctonos. Desde el simpático *Homo americanus* del argentino Ameghino, hasta la muy discutida identidad continental, pasando, desde luego, por cíclicas polémicas acerca de la peculiaridad de la producción filosófica, cada generación de intelectuales se ha sentido en la obligación de subrayar la singularidad de la producción del continente y su diferencia específica respecto de esquemas “extraños”. Pero aún más curioso resulta que el reino de la aventura, la realización del proyecto osado cuyo resultado se ignora, sea a la vez *impensable* y *natural* para cualquier hijo de este continente.

Si la emergencia de América completó la imagen de Europa sobre el planeta, ella estableció a la vez la universalidad de la historia europea y de su subjetividad. Si el Nuevo Mundo se hubiese remodelado simplemente sobre los cánones sociales del Viejo, la historia de América Latina sería bien distinta. De hecho, la distancia entre el modelo y la imagen mental a través de la cual se refractaba la realidad latinoamericana, creó un abismo infranqueable entre realidad y discurso, devenir y logos.

*Imago mundi* llamó Pierre d’Ailly a las representaciones cartográficas que incluían un borroso diseño del mundo nuevo. Y la *imago mundi* que el conquistador impuso sólo tenía un parentesco lejano con su propia realidad. La reproducción de las estructuras metropolitanas no sólo se realiza en un nuevo ámbito, sino en uno que no responde a los deseos del colonizador. Por ello, la búsqueda de los El Dorado y la Fuente de la Juventud no son casuales, como tampoco el peculiar discurso con que se argumenta y justifica tal quehacer. Forman legión los trabajos historiográficos y narrativos dedicados al análisis de la invención de América,<sup>4</sup> desde el punto de vista del discurso que en torno a ella tiene lugar.<sup>5</sup> También son numerosos los consagrados al discurso de la resistencia, i.e.,

---

<sup>4</sup> En su mayoría proponen —o emplean— un instrumento filosófico para cumplir su propósito. La discusión de tales proposiciones, desde Barthes a Derrida, pasando por Hayden White y Spivak, no será objeto de estas notas.

<sup>5</sup> La obra de Serge Gruzinski merece un lugar especial. Con la originalidad que lo caracteriza, Gruzinski trasciende su ya clásico análisis del discurso (*La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol*, Gallimard, París, 1988), para explorar con audacia el interesante proceso de reelaboración y transformación de la imagen americana. (*La Guerre des Images. De Christophe Colomb à Blade Runner, 1492-2019*, Fayard, París, 1990.)

al modo en que el americano logró transmitir los códigos de su mundo a través de una lógica de pensamiento absolutamente ajena.<sup>6</sup> Pero quizá resultaría necesario insistir en los *resultados* de ambos discursos.

Y el primer resultado es que América sigue siendo el *otro*; el nuevo lugar a donde todo llega después y de segunda mano. Por eso mismo, es el terreno natural para cualquier experimento, trátase de las Trece Colonias o de una nueva fórmula para dejar de fumar. En un lugar donde se subvirtió de manera abrupta en más de una ocasión las nociones de tiempo, espacio, orden e historia, el discurso cobra niveles sustanciales como ser-otro de lo real, un ser-otro que se juzga a sí mismo más allá de cualquier nexo con su origen. Por ello resulta tan difícil para un intelectual no americano escuchar los elogios a un filósofo cuyo mérito radica, al parecer, en haber introducido el método experimental en el siglo XIX. Pero allí y entonces —y ése constituye uno de los efectos de la antinomia— tenía sentido.

La importancia del “aquí y ahora” es comprensible si se tiene en cuenta que la *imago mundi* resultante no puede juzgarse sobre la base de la subjetividad normativa, o lo que es lo mismo, a partir de la racionalidad, sólo uno de sus componentes. La racionalidad tiene poco que ver con la cotidianidad y la experiencia mítica de la vivencia americana. En un continente donde los dictadores más sangrientos se dedicaron a promover construcciones neoclásicas todo resulta posible.

El problema es *por qué* lo es. *Cien años de soledad* —o su versión más actual, *La casa de los espíritus*— resulta sorprendente para la mentalidad europea, aunque naturales y refrescantes para cualquier latinoamericano. Aquí, donde las historias familiares se entrecruzan de manera tal, que con frecuencia enturbian la comprensión de la coyuntura política; aquí, donde el *ahora* depende muchísimo del *ayer* y condiciona terriblemente el *mañana*, las sagas familiares son subtexto obligado de todo discurso en los espacios públicos. Los fantasmas no sólo salen el Día de los Difuntos, como en México: deambulan de manera insistente por los senderos latinoamericanos. Pues el pensamiento mítico complementa de modo tan eficaz a su homólogo cotidiano que la interrogante “¿quién es?” —equivalente en América Latina a “¿de quién desciende?”, y cuánto mestizaje o no puede reclamar— se convierte automáticamente en qué símbolo incorpora. La encarnación cortesiana de Quetzatlcóatl no resulta nada antigua en un continente donde un movimiento político puede reivindicar exitosamente la herencia incaica.

Y es que en la formación de la *imago mundi* del sujeto real no sólo interviene la participación que éste tenga en el pensamiento teórico de la

---

<sup>6</sup> El paciente trabajo de recopilación de fray Bernardino de Sahagún tenía como propósito último el empleo de la cosmogonía y las tradiciones indígenas para su uso simbólico en la misión de evangelización católica. El resultado fue tan subversivo que, como se sabe, se prohibió la continuación de la obra.

época —la misma que propició la formación de los clubes revolucionarios en Francia, para que los *sans-culottes* pudieran explorar, una vez leídas y decodificadas por un ilustrado, las verbosas discusiones de la Asamblea—, sino también la lógica inmutable del pensamiento cotidiano,<sup>7</sup> y, por supuesto, la del pensamiento mítico.

Desde el punto de vista lógico, este resbaladizo terreno parece inasible, pues generalmente se intenta su explicación a partir de la lógica del pensamiento teórico.<sup>8</sup> Pero aquí el asunto resulta completamente distinto.

En el pensamiento mítico, la relación verdad-error no rige —o más exactamente, carece de importancia—; es la vieja relación que subsiste en las viejas leyendas y relatos infantiles donde A es a la vez no-A, por lo cual se mantiene la identidad de ambos. Atenea sale ya formada —y armada, ¡qué detalle!— de la cabeza de Zeus; el lobo se traga a la abuelita de la Caperucita Roja, pero la buena señora emerge de su vientre viva y coleando; Jonás —y Geppeto— pueden cómodamente subsistir en el vientre de una ballena; y, claro, cualquier princesa puede ser convertida en dragón. Y en el terreno político, cualquier dirigente que parezca encarnar las expectativas nacionales no satisfechas se identifica —sin que ninguno de los dos pierda sus límites como totalidad específica— con el héroe nacional tradicional. La interacción de estos tres tipos de pensamiento en la *imago mundi* exige estudio en los casos precisos, pues su relación no puede considerarse inmutable, ni afirmar el dominio eterno de un tipo de pensamiento sobre otro. Pero ello impone la consideración de un sujeto distinto, portador y expresión no sólo de la pura racionalidad, sino también de las tradiciones, valores, hábitos y costumbres de su tiempo. Si todo buen proceso de sub-

---

<sup>7</sup> La conciencia cotidiana se rige por la ley de la identidad formal. En consecuencia, las relaciones que refleja sólo pueden ser de sucesión temporal o contigüidad espacial. El objeto permanece firmemente idéntico a sí mismo, y excluye toda posibilidad de cambio. La reiteración cobra fuerza de ley, que se trasmite a la experiencia cotidiana a través de refranes y proverbios. Es un dominio eminentemente normativo, pero de una normatividad inconsciente para el sujeto, pues se expresa mediante las tradiciones, hábitos y costumbres. Su relación con el pensamiento mítico y su influencia respecto del sujeto en la sociedad civil se analizan con más detalle en M. del P. Díaz Castañón: "En busca del sujeto perdido" [Ponencia], II Congreso Cubano-Hispano de Filosofía. Universidad de La Habana, 24-27 de junio de 1996.

<sup>8</sup> O al margen de él, pero tomándolo como principio. No otra es la idea que fundamenta la exploración antropológica del mito, considerándolo como supervivencia cultural que se decodifica —inevitablemente— desde las premisas teóricas con las cuales la contemporaneidad reconstruye *cognoscitivamente* una cultura pasada, o la reconstrucción de influencia jungiana de la "mentalidad primitiva" que propició el estudio de los dos Lévy, Bruhl y Strauss. Desde luego, ambas corrientes han tenido un éxito notable en la descodificación de ámbitos culturales que hoy subsisten en estadios inferiores de desarrollo, pero su aplicación resulta más que difícil para explicar, digamos, cuán "primitiva" era la mentalidad de los antiguos cretenses, reyes de la ciencia y la tecnología, y, por tanto, de los mares, cuando Atenas sólo era una aldea, así como la supervivencia "primitiva" del mito en el hombre actual, que tanta importancia tiene en el mundo de la política.

versión social cambia las nociones de tiempo, espacio, orden e historia para su protagonista, ello es posible porque se inserta en la *imago mundi* existente y la transforma, al conformar lo que se ha caracterizado en más de una ocasión, pero sin explicación alguna, como mentalidad revolucionaria.<sup>9</sup>

Y en América Latina, la subversión ha sido más que constante desde su incorporación a la historia europea. Quizá por esta razón, el paciente actor del quehacer latinoamericano está más que consciente de que aquí se asumen con total naturalidad riesgos que, en cualquier otro lugar del planeta, no sólo resultarían imposibles, sino también impensables. Ejemplos de ello plagan la leyenda continental, desde la conquista de México hasta el cruce de los Andes, pasando por la curiosa reiteración en la historia cubana de un puñado de hombres que desafía con éxito las instituciones establecidas.

América *parece* así, también para sus naturales, el terreno donde todo es posible. ¿Todo es posible? Digamos que casi todo. Pues la autonomía del discurso resulta permisible precisamente por no sólo encarar el logos, o más exactamente, por reproducirlo sólo en líneas tendenciales. De ahí la dificultad del quehacer del historiador de la filosofía o de las ideas de este continente, quien con frecuencia halla razones definitivamente extrateóricas como un argumento para la validez de una corriente de pensamiento. De ahí también la dificultad de realizar una producción original en este campo y que responda a imperativos estrictamente teóricos.

En América, un discurso efectivo no es el que responde a la subjetividad normativa imperante, aun cuando sea el más común y oficial. Eficaz resultará —y ha resultado— el que traduce la refracción resultante de la *imago mundi*, que hunde sus raíces en la historia, a veces no muy racional, del país en cuestión. En tanto *imago*, no puede juzgarse ni transmitirse únicamente desde la racionalidad, que sólo es uno de sus componentes. La utopía americana, generada por y desde el continente como proyección lógica de un futuro que se desea a partir de la crítica (estudio, análisis) de las imperfecciones del presente, resulta *impensable* desde la subjetividad normativa que se acepta como patrón a emular. Pero *natural* desde la óptica proyectada por el discurso de la *imago mundi*.

Si América Latina pareció ser el terreno de la ejecución de cualquier posible, es por constituir de hecho el “lugar que no existe”, mirado desde el prisma que se le quiso imponer. Y es que en verdad su devenir no es más que la realización constante de *su* propia utopía... que no se concibe como

---

<sup>9</sup> Los éxitos de la historia de las mentalidades y su irradiar de Francia al resto del mundo, se conocen bien. Y su representante más lúcido, Michel Vovelle, sostiene que lejos de existir el concepto de mentalidad, se trata de una noción de límites fluidos, que toma acepciones distintas en dependencia del campo al cual se aplique. (“Une notion comme celle de mentalité, reflet conceptualisé d’une pratique ou d’une découverte progressive, bien que récente, mais incontestablement floue encore, chargée d’acceptions successives ...”) Cf. M. Vovelle: *Idéologies et mentalités*, Maspero, París, 1982, p. 19.

tal. Asimilándose a sí misma como “el otro” que impone la encrucijada recíproca discurso-imagen, siempre parece inspirarse en modelos ajenos, cuya aprobación se busca para su ejecución. Con ello, la famosa especificidad latinoamericana, tan buscada, se desvanece, y la crítica de la razón parece olvidar su papel para legitimar teorías, alternativas políticas y conductas de inspiración ajena.

Parece... pues, de hecho, el protagonista latinoamericano *sabe* lo que es aplicable o no a su coyuntura, transforma los modelos originales según ella y les saca un partido que siempre tiene en cuenta el peculiar equilibrio mítico-cotidiano que racionalmente parece ignorar. Lo malo es que no reflexiona sobre ello —el reino de la leyenda, se dice, es impensable— y sigue de esta suerte preso en moldes insólitos.

Como realización de deseos de otros, América ha sido un buen experimento. Falta por saber si logrará realizar *sus* propias utopías, si nacen de *motu proprio*. Aquí, la racionalidad aparece invertida, como sustrato de un discurso asintomático al devenir real, que valora América desde el esquema racional clásico y no desde la *imago mundi* que refractó el quehacer del continente. La leyenda de la utopía americana, como casi todo, es también foránea.

# V. El eclecticismo en Cuba, la utopía platónica y la historia política de la filosofía

*Patrice Vermeren*

*Para Susana Villavicencio  
y Laurence Cornu*

Se ha hablado mucho, en el campo agonístico desplegado desde el inicio de nuestro coloquio, de la nacionalidad filosófica y en particular de las condiciones para que sea posible la emergencia de una filosofía para Cuba y América Latina que no sea la mera imitación de la filosofía europea, tan a menudo adornada de todos los vicios del eurocentrismo y singularmente de una razón con pretensión universalista que vendría a contravenir, a la vez, la experiencia de los pueblos del Nuevo Mundo y a su voluntad de emancipación social y política. Por tal motivo partiré, para este trabajo, de la polémica sobre el eclecticismo que se desata en la prensa cubana en 1839 y 1840.

## **1. VÍCTOR COUSIN EN CUBA, O LA IDEA MÁS QUIMÉRICA QUE LA MENTE HUMANA HAYA CONCEBIDO JAMÁS**

¿Cómo empieza esta polémica? Por un artículo de José Zacarías González del Valle publicado por el *Noticioso y Lucero* el 16 de septiembre de 1839,<sup>1</sup> y que sólo es la reproducción parcial, traducida al español, del prefacio a la tercera edición de los *Fragmentos filosóficos* de Víctor Cousin.

---

**Traducción:** Lourdes Arencibia Rodríguez.

<sup>1</sup> *Tulio* (J. Z. González del Valle): “Defensa del eclecticismo de Cousin”, en *Noticioso y Lucero*, 16 de septiembre de 1839, publicado en J. de la Luz y Caballero y otros: *La polémica filosófica*, t. III, Editorial de la Universidad de La Habana, 1946, pp. 3-7. Agradezco a Amparo Vega por haberme procurado esos volúmenes en Bogotá.

De ese extracto, resulta que todo el mundo (Bekkers, Schelling, Wendt —en Alemania—; Limberg y Henry, Ripley, lo mismo que Brownson —de Nueva York a Boston—; Galuppi, Mancino, Poli, Rosmini —en Nápoles, Palermo, Padua, Roma—) se hace eco con creces de la “nueva filosofía de París” (expresión de Stendhal) y que está conquistando el mundo en el reconocimiento de su pretensión de convertirse en la filosofía de estos tiempos.

José de la Luz y Caballero —es bueno señalar que regresa de un viaje a París, Londres, Edimburgo (donde visita a Walter Scott), Berlín, Dresde, Viena, Roma, Florencia, Milán, con regreso a Cuba vía Nueva York<sup>2</sup> y quien es el traductor de Volney— refuta este artículo el 3 de octubre de 1839 en el *Diario de La Habana*<sup>3</sup> al acusar a José Zacarías González del Valle de haber mutilado el texto de Cousin, y al propio Cousin de haber presentado los ecos dados a su filosofía de una forma falsamente favorable. Porque las críticas se levantan de todas partes: Broussais, L’Herminier, Azais, los dos Comte en Francia; Wendt, Schelling, Bekkers, Grusse, Schleiermacher, Savigny en Alemania; Hamilton en Inglaterra; los suizos, los italianos, otros. Todos se levantan, según Luz y Caballero, contra la propia idea de eclecticismo; es decir, *de conciliación con sistemas opuestos*.

El eclecticismo de Víctor Cousin puede describirse como descansando en dos postulados:

1. La psicología es la antesala de la filosofía. El método experimental de Bacon debe aplicarse no sólo ni en primer término a los hechos de experiencia, sino a los de conciencia.

2. El campo de los posibles en filosofía está agotado. Cualquier sistema nuevo puede asimilarse con uno de los cuatro arquetipos ya históricamente reconocidos, más allá de los griegos, en la propia India: el idealismo o espiritualismo, el materialismo o sensualismo, el misticismo, el escepticismo. No queda más que trazar la repartición de lo cierto y lo falso en cada sistema, y mediante el recurso a la historia de la filosofía crear un eclecticismo —tratado de paz entre los sistemas más allá de todo sistema— que es la filosofía del tiempo de la monarquía constitucional (que a su vez marca, en el orden político y según Guizot, el fin de las revoluciones y que constituye una mezcla entre las verdades del monarquismo y las del democratismo).

Para José de la Luz y Caballero, “el eclecticismo de la nueva escuela francesa es no solamente un sistema falso, sino un sistema imposible”. O

---

<sup>2</sup> Véase *Perfil histórico de las letras cubanas desde los orígenes hasta 1898*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1990, p. 107.

<sup>3</sup> J. de la Luz y Caballero: “Primera refutación a Tulio sobre el eclecticismo de Cousin”, en *Diario de La Habana*, 3 de octubre de 1839, publicado en *La polémica filosófica*, ed. cit., pp. 8-29.

bien decimos que todas las ideas provienen de los sentidos, o bien que algunas proceden de ellos pero no todas; sin embargo, no podemos decir ambas cosas a la vez. “Es como convertir lo blanco y negro”. Es como querer conciliar a Ptolomeo y a Copérnico. Todo la argumentación de José de la Luz y Caballero en esta polémica, se sostendrá sobre esta refutación lógica que pasa por la puesta en evidencia de una paradoja irreductible. “El eclecticismo es la idea más quimérica que haya concebido jamás la mente humana”, escribe el 29 de octubre de 1839<sup>4</sup> y reitera la crítica de Schelling: “no podemos aplicar el método experimental a los hechos de conciencia y pretender a la par acceder al absoluto”.<sup>5</sup> Cousin quisiera mantenerse por encima de los sistemas, conciliar los contrarios, firmar la paz entre las filosofías. Trata la filosofía como el negocio en política o entre los individuos. Pero la posición del justo medio resulta insostenible en filosofía. Hay que escoger.

Y por demás, Víctor Cousin escogió: es un espiritualista: “Combato la idea del eclecticismo”, escribe José de la Luz y Caballero, “en su error, como irrealizable. La combato como *revival* del espiritualismo, porque me parece equívoca en todos los puntos”. El eclecticismo es, por consiguiente:

- una filosofía falsa que descansa sobre un idea contradictoria (“Sería fácil escribir un libro: *El eclecticismo refutado por sí mismo*, dice José de la Luz y Caballero”<sup>6</sup>);
- un espiritualismo encubierto que hace retroceder la ciencia y regresar a la escolástica;
- una filosofía que, al separar la filosofía de la religión, lleva a la ruina de la moral;
- a ello se añaden consideraciones sobre la pretensión intrínseca de ese espiritualismo a conquistar el poder y a convertirse en hegemónico, no sólo en el orden de la educación, sino también en el de la política. “Estamos llamando ahora materialistas y ateos”, escribe José de la Luz y Caballero, “a aquellos que están en el campo de la verdad, para arrancar a la juventud del campo de la búsqueda (...) Cousin y sus discípulos cubanos aspiran a

---

<sup>4</sup> J. de la Luz y Caballero: “Segunda refutación a Tulio sobre el eclecticismo de Cousin”, en *Diario de La Habana*, 29 de octubre; 1839; en *La polémica filosófica*, ed. cit., p. 48.

<sup>5</sup> F. G. Schelling: “Jugement sur la philosophie de M. Cousin et sur l’état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général”, en *Nouvelle Revue Germanique*, París, mayo de 1834; reeditado y prologado por Ch. Mauve y P. Vermeren: “Le passage de la ligne; politiques de la nationalité philosophique sur les deux rives du Rhin”, en *Cahiers du Collège International de Philosophie*, Osiris, París, 1988.

<sup>6</sup> *Filolezes* (J. de la Luz y Caballero): “El epígrafe (II). Cuarto artículo contra *La psicología según la doctrina de Cousin*”, en *Diario de La Habana*, 30 de marzo de 1840; en *La polémica...*, ed. cit., p. 200.

una revolución completa en las ideas que sirva de base a una revolución en la política”.

• En última instancia: el eclecticismo va a la par del doctrinarismo de Guizot, y justifica el orden establecido como figura necesaria de la historia —o sea, en el caso de Cuba, la autoridad arbitraria y omnipotente de los capitanes generales de Madrid, quienes se enriquecen de la esclavitud y de la trata negrera—, mientras que José de la Luz y Caballero milita por un gobierno para la Isla con participación de los cubanos.<sup>7</sup> Se trata de un orden de argumentación existente en Francia desde 1828, que previene contra el peligro político del fatalismo u optimismo histórico importado de más allá del Rin que legitima a los vencedores y da a lo real la dignidad de lo racional.<sup>8</sup> La refutación que hace José de la Luz y Caballero del intento que llevan a cabo Manuel González del Valle y su hermano José Zacarías por naturalizar como cubana la doctrina de Cousin, procede en consecuencia de una doble lógica, indisolublemente filosófica y política.

A partir de ahí, haré una pregunta. Víctor Cousin en Cuba es denunciado como extranjero y la naturalización cubana del eclecticismo como que sirve, en última instancia, para legitimar una operación política reaccionaria de conservación del orden colonial español establecido. Pero en Francia, por la misma época, el propio Cousin es acusado de ser más escocés y más alemán que francés, de que habla la lengua oscura del kanto-platonismo contra la tradición de la claridad de su lengua nacional y de que justifica la monarquía constitucional, para conjurar mejor las revoluciones, al recurrir a un hegelianismo mal entendido. Mientras que él mismo reivindica —en el segundo prefacio fechado en 1833 a sus *Fragmentos filosóficos*— para la filosofía la universalidad, aunque en el espíritu de método y de análisis, de precisión, de vínculo perfecto que es el espíritu francés por excelencia, ve la verdadera nacionalidad francesa en filosofía que hay que preservar a toda costa. Por último, como hemos visto, José de la Luz y Caballero era conocido en La Habana como discípulo de los ideólogos, había viajado por Europa y recogido referencias filosóficas francesas que él mismo se había encargado de naturalizar como cubanas e, incluso, había tomado de paso algunas ideas de Kant, de Hegel y de Bentham.

Mi pregunta es entonces, respondiendo a los trabajos de Alexis Jardines y de Rira Buch: si la filosofía es siempre importación y reapropiación

---

<sup>7</sup> Véase M. Sanguily y Garritte: “José de la Luz y Caballero”, en *Obras*, Dombecker, La Habana, 1925-1930, pp. 81-82; citado por M. Vitier: *Las ideas en Cuba* (1938); 2da. ed., *Las ideas y la filosofía en Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1964; E. Torres-Cuevas: *Félix Varela. Los orígenes de la ciencia y con-ciencia cubanas*, cap. VI, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1995.

<sup>8</sup> Véase A. Marrast: *Examen critique du cours de M. Cousin*, Corrèard, París, 1829, y P. Vermeren: *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, París, 1995, pp. 105-106.

de tradiciones extranjeras, transferencia y naturalización de conceptos, ¿cómo pensar la filosofía cubana o la cubanidad de la filosofía en su singularidad? ¿Lo imposible del mundo no constituirá, para la comunidad filosófica de su país, la filosofía cubana o la cubanidad de la filosofía?

## **2. PLATÓN COMUNISTA, O LA UTOPIA CONTRA LA “VERDADERA FILOSOFÍA”**

Como el objeto de este coloquio es la utopía, quisiera mostrar, con un ejemplo preciso, en qué aparece la erradicación de ésta, en la óptica de la escuela ecléctica, como un reto mayor de su lucha para institucionalizar la filosofía en Francia.

A raíz de la reacción política que sigue al asesinato del duque de Berry, se suspende el curso de Víctor Cousin en la Facultad de Letras de París, y se cierra la Escuela Normal Superior. Ocupa entonces su ocio obligado en traducir todo Platón, determinación que tomó sin lugar a duda en sus viajes a Alemania en 1817 y 1818, y sobre todo en casa de Tennemann —cuyo *Manual de historia de la filosofía* traducirá en 1829—. El postulado de Tennemann, quien a su vez lo toma en préstamo a Leibniz, es el de la existencia de un *sistema* de Platón cuya coherencia sólo resultaría perceptible cuando se logre tomar en consideración la totalidad de los diálogos,<sup>9</sup> y cuyo principio unificador sería el filosofema de la razón como fuente propia de todo conocimiento. Heinz Wismann demostró, apoyándose en un artículo de Cousin publicado en *Le Globe* en 1827, que el Platón de Cousin no era Platón, sino un pretexto para reforzar su política cultural y que se inspira en un modelo ya expuesto en el *Ensayo histórico sobre Platón* del jurista Jean-Isaac Combes-Dounous publicado en 1809, que se amarra a la tradición de un Platón “mundano” no eclesiástico (por tanto, no universitario), maestro de elocuencia (véase Fleury, Dacier, otros).<sup>10</sup> Otra fuente es sin duda Schleiermacher —aunque podemos demostrar que no se trataría tanto, como sucede con la hermenéutica de este último, de una interpretación, sino más bien de una adaptación de Platón en aras de la claridad, que recurra a la historia de la filosofía, con la idea reguladora de construir su propio sistema filosófico—.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Tennemann: *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig y Jena, 1792-1795; J.-L. Viellard Baron: “Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4, 1973; P. Vermeren: “Plato comunista, la filosofía de hecho y la filosofía de derecho”, en *Revista de Humanidades*, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, no. 1, diciembre de 1993.

<sup>10</sup> H. Wismann: “Modus interpretandi”, en *Philologie und Hermeneutik im 19 Jahrhundert*, II, Göttingen, 1983.

<sup>11</sup> P. Nahoum-Grappe: “Cousin et Schleiermacher”, en *Victor Cousin, Homo theologico-politicus*. Bajo la dirección de E. Fauquet, Kimé, París, 1997.

Cuando se termina la publicación del último tomo de las *Obras completas* de Platón, en 1840, Jules Simon, por entonces secretario y sustituto de Cousin en la Sorbonne, resitúa los retos de esta empresa: hacer historia de la filosofía, es efectuar la separación entre lo cierto y lo falso en los sistemas pasados, y de ello sacar la nueva filosofía, que no es más que una síntesis de lo que ha subsistido. Platón, “el verdadero rey de la filosofía griega”, se publicará, por ende, para *que sea aclarado, para aproximarlo a nosotros y para ser juzgado*.<sup>12</sup> Tal es la función de los *argumentos* que Cousin redactó para que figuraran antes de cada diálogo, con miras a “hacer entrever consecuencias que el propio Platón no pudo ni sospechar; y al mostrar así, mediante la crítica de la historia, la tendencia del sistema, hace entender su naturaleza y medir su alcance”. Esta ayuda a la lectura (que no aparece en cinco de los diálogos: *Fedra, Menón, Parménides, Timeo y República*) indica que no podría accederse directamente al texto. Previene contra la letra, afincada en el estilo y la historia, y fuente de errores de interpretación. Remite al contexto, al espíritu de la obra, y desarticula las trampas que la visión parcial y fragmentada de un conjunto conceptual podría hacerles a comentaristas apurados.

Es preciso conocer a Platón en su *unidad*, leer todos sus diálogos e, incluso, todo lo que escribió, el testamento, los epigramas, si no en griego, por lo menos en la traducción de Víctor Cousin, pues “es un escritor muy grande que ha traducido a otro” (“salvo la diferencia de las lenguas, podremos persuadirnos, sin demasiada hipérbole, de que estamos escuchando a Platón”), y un filósofo capaz de entrar en el orden de sus razones. Hay que conocer a Platón en su *unidad*, “puesto que es esa *unidad* la que hace la vida, y sin la cual no sabríamos ver en los diálogos más que criterios filosóficos desprovistos de vínculo y de sentido común, un escepticismo que un sistema de creencia, una obra completamente negativa”. Sucede que, añade Jules Simon, “no podemos estudiar a Platón a medias. Quienes no conozca todo Platón, no conoce nada de Platón. Trate de entender el propósito y el plan de *La República* si no ha entendido el sistema del mundo y la teoría de las ideas”. Una reminiscencia de los argumentos de Tennemann, aplicados al diálogo que Schleiermacher publicó el último (en 1828), pero también uno de aquellos cuyo argumento omitió redactar Cousin.

Jules Simon se aplica con tesón a combatir las interpretaciones que circulan de *La República*. Primero afirma que no se trata de una obra de política sino un intento de definir la esencia de la justicia, la cual no es ni la del individuo, ni la del Estado, sino la de Dios. Platón cree en un Dios providencia, padre y arquitecto del mundo y desarrolla su moral: “adentro, gobernar con armonía las diferentes potencias de nuestro ser; afuera, tomar el lugar preciso que nos conviene y hacer libremente, con el permiso de Dios, lo que su potencia impone a los seres cuyas acciones no son libres”.

---

<sup>12</sup> J. Simon: “Oeuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin”, en *Revue des Deux Mondes*, diciembre de 1840, pp. 805-829.

Segunda tesis, propia para invalidar cualquier interpretación al pie de la letra del diálogo: el mismo Platón no cree que la realización de su república sea posible, y lo declara explícitamente. Por fin, el mito de la comunidad de los bienes de las mujeres y de los niños, como el de Er le Panfileón, sólo tienen un valor *histórico* (Platón paga ese tributo a las supersticiones de la época) y *poético* (es uno de los argumentos que prodiga en demasía). “Esa mente sabia y razonable cuando no tiene más que dudas y esperanzas, deja el tono de la enseñanza filosófica y se pone a narrar hermosos cuentos, con la sonrisa en los labios, describiendo con todos sus detalles una vida de la cual no sabe nada, pero de la cual mucho espera, y de la cual espera por lo menos algo que se parezca a sus sueños”.

El blanco de esas consideraciones es, sin ninguna duda, el uso “salvaje” de la referencia platónica en la filosofía popular. Equivocadamente, según la “verdadera filosofía” que Étienne Cabet cree ver en *La República* la legitimación de su comunismo<sup>13</sup> o que el periódico el *Atelier* —periódico de los obreros hecho por los propios obreros— se referirá a ello para discutir de la comunidad cuyo advenimiento desea. Es un error de lectura creer, por el lado de los sansimonianos o de Pierre Leroux, que la teoría de la metempsicosis puede hallar ahí un origen y una legitimación.<sup>14</sup> “Los mitos son fábulas”, escribe Jules Simon, “filósofo popular que no hay que tomar al pie de la letra”, signos de aporía, maneras de hacerse entender. La tarea del verdadero filósofo es hallar sistemas “allí donde mentes prevenidas y superficiales sólo descubren utopías”. El uso popular de la referencia platónica se encuentra, por ende, invalidado por la institución filosófica en nombre de una lectura culta que resitúa los textos en su contexto y asigne a los diferentes niveles del discurso filosófico funciones específicas que únicamente un trabajo profundo podría distinguir. Cousin devolvió a la filosofía al divino Platón, quien en la tradición autodidáctica de las clases pobres y entre los reformadores sociales aparece como padre del comunismo, figura original del reparto de los bienes y de la igualdad entre hombres y mujeres.

Dar como inocente de la utopía a Platón no constituye en esos años de 1840 un proyecto sencillo, como lo atestigua la suspensión de la Universidad de Joseph Ferrari, profesor sustituto en la Facultad de Estrasburgo, cuando daba un curso impartido sobre las ideas políticas de Platón y de Aristóteles, que los ultracatólicos y el clero denuncian públicamente, porque cuando comentó la alegoría de la comunidad de los bienes, de las mujeres y de los niños, supuestamente en la cátedra predicó el comunismo.<sup>15</sup> Y como

<sup>13</sup> (É. Cabet): *Voyages et aventures de Lord William Carisdall en Icarie*. Obra de F. Adams traducida del inglés por Th. Dufruit, Hippolyte Souverain, París, 1840.

<sup>14</sup> P. Leroux: *De l'humanité*, Perrotin, París, 1840; reedición de *Corpus de obras filosóficas de Lengua Francesa*, texto revisado por M. Abensour y P. Vermeren, Fayard, París, 1985.

<sup>15</sup> Véase J. Ferrari: *Les philosophes salariés*. Prefacio de S. Douailler y P. Vermeren, Colección Crítica de la Política, dirigida por M. Abensour, Payot, París, 1979.

reacción a la Revolución de 1848, cuando se invoca a Platón en las demandas de los obreros, los proyectos de reforma de la educación o en apoyo de las reivindicaciones feministas,<sup>16</sup> la institución filosófica atemperará su referencia a Platón por la de Aristóteles, menos inclinado a prestarse a la “falsa filosofía de la igualdad” por estar más cerca de lo real histórico, para fundar una ciencia política basada en la moral, si bien la política no debe perder el sentimiento de las necesidades reales:<sup>17</sup> “El verdadero filósofo” —va a escribir Jules Barthélémy Saint-Hilaire— es un filósofo como lo pensaba Platón, pero un filósofo que sabe que el reino de la filosofía no es de este mundo, y que hay que saber tratar con los hombres tal y como son, para llevarlos poco a poco a lo que deben ser”.<sup>18</sup>

Una de las cuestiones de una historia política de la filosofía podría consistir en rendir cuenta de las razones y de las formas de la exclusión, por el espiritualismo universitario, del sueño político de la utopía. Sin embargo, la paternidad utópica que en el discurso de las clases pobres y de los reformadores sociales —de Babeuf a Flora Tristán o Eugénie Niboyet— a *La República* de Platón, se le atribuye con frecuencia que también puede ser impugnada por los propios utopistas. En efecto, en *La Nueva Enciclopedia* J. Mongin escribe lo siguiente: “La Antigüedad soñó mucho, sin embargo no presenta ninguna verdadera utopía que se haya formulado en un libro. La República de Platón, que se califica tan a menudo de utópica, no tiene en absoluto esas características. No es para nada esa visión inicial, nebulosa, en que la imaginación y el sentimiento tienen una parte tan importante como la inteligencia; es el desarrollo severo de un principio filosófico, una pura concepción ideal, fuera de toda visión de realización; es un admirable ensayo de teoría científica, no un sueño”.<sup>19</sup> La cuestión —la cual no puedo tratar aquí— se vuelve entonces la de definir el concepto de utopía, de la diversidad de su tradición, abriendo un espacio de pensamiento para explorar la posibilidad de una filosofía de la emancipación humana.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Véase P. Vermeren: *Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, ed. cit., p. 291 y ss.

<sup>17</sup> J. Barthélémy Saint-Hilaire: *De la vraie démocratie*, Pagnerre y Paulin, París, 1948; publicado en S. Douailler, R. P. Droit y P. Vermeren: *Philosophie, France, XIX<sup>e</sup> siècle*, Le Livre de Pochem, París, 1995; prefacio a *La Política* de Aristóteles, 2da. ed., Ladrangé, París, 1848.

<sup>18</sup> J. Barthélémy Saint-Hilaire: *Histoire de la science politique par rapport à la morale*, prefacio de 1853, 3ra. ed., Félix Alcan, París, 1887.

<sup>19</sup> J. Mongin: artículo “Utopía” en la *Encyclopédie Nouvelle*, t. VIII, p. 579.

<sup>20</sup> M. Abensour: “Utopie et démocratie”, en *Raison présente*, no. 121, 1er trimestre, 1997, y posfacio a P. Leroux: *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Colección Crítica de la Política, Payot, París, 1997. Véase también J. Rancière: “Sens et usages de l'utopie”, en *Raison présente*, ed. cit., y G. Fraisse: “Du pain et des roses ou l'utopie des femmes”, en R. P. Droit: *Où est le bonheur?*, Le Monde Editions, 1994.

### 3. UNA HISTORIA POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA

¿De qué historia puede depender una doctrina filosófica como el eclecticismo tanto en Francia como en Cuba? ¿Cómo trabajar una filosofía que se propone alcanzar la dignidad de la materia de estudio en el programa de una universidad constituida como Estado docente, y se presenta también como un saber que legitima, en el orden filosófico de sus razones, una forma de régimen político?

La primera forma sería mostrar que habría razones intrínsecas en una filosofía para llegar a una política determinada. Pregunta de historia filosófica de la filosofía: ¿en qué medida pudo inspirar y justificar la filosofía ecléctica la política liberal del Estado moderno? En el horizonte de esta interrogación, está la tesis enunciada por Henri Gouhier, según la cual —“cualquier uso de la noción de progreso en filosofía opera un viraje por el cual la historia de la filosofía se convierte en cierta filosofía de la historia”. Pero también esa idea de que la filosofía vive con su vida propia, y de que es únicamente en función de los problemas que se plantea como encuentra la política. Pero quedan a un lado las razones políticas que tiene el Estado para interesarse por la filosofía, al punto de confiarle la educación de sus elites y un papel ideológico determinante.

Una segunda manera, rigurosamente inversa, sería partir de la política para hallar en ella la causa de la invención de un dispositivo especulativo adecuado para sus fines estratégicos. Fue, por ejemplo, la lectura que intentó hacer Lucien Sève en *La filosofía contemporánea en Francia*.<sup>21</sup> Enfrentado a un vacío ideológico y ante la imposibilidad de recurrir al campo de la reacción nobiliaria, monárquica y clerical (afiliada a Roma, a los jesuitas y a los ultrarrealistas) para contrarrestar los efectos de las Luces portadoras de los excesos de la Revolución, la burguesía habría creado en cierto modo en laboratorio político una filosofía a la medida para formar a las elites. Esta historia externa de la relación de la filosofía con la política lleva a resultados desalentadores. Conduce a demostrar para Cousin y para la filosofía universitaria lo que demuestra y demostraría acerca de cualquier objeto: que es otra vez más una de las múltiples formas bajo las cuales la burguesía lleva a cabo una lucha idéntica a sí misma en todos sus aspectos. Reduce a los actores filósofos a no ser sino políticos (y claro está que también es importante que sean estadistas), pero no considera la especificidad de su condición filosófica.

Tercera hipótesis: ¿no podría explicarse acaso este compromiso político de la filosofía por una necesidad de orden social? Esta opinión fue sostenida

---

<sup>21</sup> L. Sève: *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Éditions Sociales, París, p. 112 y ss. Véase P. Vermeren: “La filosofía, el Estado y la revolución”, en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá, diciembre de 1995; reeditado en *Estudios Sociales*, Universidad Nacional del Litoral, Argentina, primer semestre, 1997, pp. 17-40.

por Émile Durkheim. Para él, Víctor Cousin habría querido fundar una nueva iglesia que “reclamando sólo sinceridad y cierta lógica de sus fieles, se encontró que abarcaba naturalmente toda la parte sana de la nación, y sólo tuvo que excomulgar a las mentes y corazones pervertidos”. Dos causas presiden este proyecto: “Partiendo de ese hecho en cierta medida legal, de que en Francia existían cultos diferentes (...) Cousin llegó a la conclusión de que ya no resultaba posible contar con ninguna religión para asegurar la perpetuidad del espíritu nacional. Por otro lado, estaba penetrado por la idea de que ninguna sociedad es posible si sus miembros no profesan en común determinadas creencias fundamentales. Se hizo, por tanto, al sueño de mantener esa indispensable comunidad de principios sin servirse de ninguna autoridad religiosa y apoyándose para ello sólo en la razón.<sup>22</sup> La pregunta que cabría hacer aquí a Durkheim es, en primer lugar, acerca de la reducción de la política de la filosofía de Cousin y de sus discípulos a su proyecto explícito. Y nada se dice desde este punto de vista de los procedimientos concretos de creación del *corpus* de conceptos que se autodesigna con el nombre de filosofía, sobre las formas materiales de existencia de esos discursos en la institución, sobre la tradición con la cual están vinculados, sobre la distorsión entre lo real y lo ideal en la institución filosófica. Los sociólogos contemporáneos, como Pierre Bourdieu y sus discípulos, ¿acaso no proceden por una reducción análoga cuando tratan la filosofía como un producto simbólico entre otros, el campo filosófico como dependiendo de una doble pertenencia al campo universitario y al campo intelectual, y el compromiso político de sus agentes como el de cualquier otro intelectual?<sup>23</sup> Además de la especificidad de lo filosófico, la teoría de la reproducción —esa crítica radical de una situación radicalmente inmutable, según la expresión de Jacques Rancière<sup>24</sup>— aplicada a la filosofía, parece aquí imponente para dar cuenta de las singularidades, y para pensar las formas de resistencia y las prácticas subversivas de la institución de otra forma que no sean sometidas, a su vez, a las leyes de la autoridad legítima que denuncian y por eso mismo desconocen, y a captar el sentido de sus mutaciones y de sus devenires en su relación con lo político.

La cuestión radica ahora en la de la constitución de una historia inextricablemente política y filosófica de la filosofía. Víctor Cousin hereda de Royer Collard un proyecto que no es únicamente teórico, sino también, desde el origen, institucional, que modifica hasta darle la categoría de una

---

<sup>22</sup> É. Durkheim: “L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie”, en *Revue Philosophique*, no. 39, 1895, pp. 124-125.

<sup>23</sup> P. Bourdieu y J.-C. Passeron: *La reproduction*, Éditions de Minuit, París, 1970; J.-L. Fabinani: *Les philosophes de la République*, Éditions de Minuit, París, 1988.

<sup>24</sup> J. Rancière: “L’éthique de la sociologie”, en *L’empire du sociologie*, Éditions La Découverte, París, 1984, p. 27.

tradición filosófica nacional y la función de un paradigma político del Estado liberal constitucional.

Ese proceso tiene, por tanto, dos lógicas estrechamente imbricadas, una filosófica y otra política. El eclecticismo ya no se percibe como una doctrina primero constituida y después avasallada para fines no filosóficos: participa, tanto en su modo de elaboración como por su arquitectura conceptual, del paradigma político. En este segundo sentido, tiene que ver con una historia política de la filosofía indisolublemente ligada a la historia propiamente filosófica, pues hacer de la filosofía una política también requiere considerarla como sistemática, y pensar sus discordancias y consecuencias internas como que participan del orden de sus razones. Y en esa perspectiva, se les atribuirá mucho a los discípulos en aquello que los une más bien que en lo que los separa, al mostrar cómo la matriz ecléctica se somete a un modelo directamente político en su propia reivindicación de producir una filosofía para el tiempo presente.

¿Cómo interrogar la tradición filosófica cubana, en su modernidad como en su genealogía, desde el punto de vista de una historia política de la filosofía? Para la “polémica filosófica” de 1839-1840, por lo menos vale la pena hacerse cuatro preguntas: ¿en qué campo agonístico, respecto de la filosofía de la época y de la constitución de la nación y de sus instituciones educacionales, Manuel y José Zacañas González del Valle tienen que recurrir al eclecticismo francés contra Félix Varela y José de la Luz y Caballero? y ¿qué paradigma político de la filosofía se construye en esa ocasión?<sup>25</sup> ¿Cuáles son las razones de José de la Luz y Caballero, desde el punto de vista de su propia política de la filosofía, para apoyarse en la ideología y negarse a introducir en Cuba no sólo el eclecticismo, sino —al menos en esa época— el criticismo y el idealismo alemán?<sup>26</sup> ¿Qué formas de paternidad se atribuyen o no a los principios de la Revolución Francesa como inspiradores de la emancipación política de la Isla? Por último, ¿qué destino tendrá el espiritualismo francés en la enseñanza filosófica en Cuba en la segunda mitad del siglo XIX; en particular, a través de la difusión del *Manual de filosofía* de Amadeo Jacques, Émile Saisset y Jules Simon?<sup>27</sup>

La cuestión de la tradición filosófica latinoamericana siempre estuvo vinculada a la promesa de una futura fecundidad filosófica. Cuando en 1908,

---

<sup>25</sup> Para un resumen de la argumentación de J. de la Luz y Caballero contra el eclecticismo, véase Filolezes: “Al Frenólogo”, en *Diario de La Habana*, 29 de mayo de 1840; reeditado en *La polémica filosófica*, ed. cit., t. IV, pp. 138-144. Para un análisis del contexto filosófico y político de la “polémica filosófica”, véase E. Torres-Cuevas: *Félix Varela. Los orígenes de la ciencia y la conciencia cubanas*, ed. cit.

<sup>26</sup> M. Sanguily: *José de la Luz y Caballero*, nueva edición, La Habana, 1962, p. 138.

<sup>27</sup> *Ibídem*, p. 83. Véase también P. Vermeren: *El sueño democrático de la filosofía: Amadeo Jacques*. Prefacio de A. Andrés Roig, Colihue, Buenos Aires, 1997.

en el Tercer Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg,<sup>28</sup> el peruano Francisco García Calderón presenta al mundo las corrientes filosóficas en América Latina, lo hace para demostrar que, hasta entonces, todos no han hecho sino imitar la filosofía europea. Los *handicaps* que América Latina tiene que superar se identifican de la manera siguiente: 1) una ausencia de herencia religiosa, de vida interior, de reflexión activa (lo cual constituye la mayor carta de triunfo de la América sajona); 2) una raza retardataria e ignorante (“la mayoría de la población no podría elevarse hasta las cimas del pensamiento puro”); 3) una educación poco desarrollada; 4) una vida política a menudo inestable; 5) una religiosidad inquisitorial que entorpece el libre examen; 6) necesidades de vida y de crecimiento que hacen primar el enriquecimiento sobre la filosofía. Pero lo que hace que ésta pueda aceptar todas las ideas foráneas —los pueblos nuevos son asimiladores, brillantes, apenas nacen a la vida intelectual— es también lo que autoriza la esperanza de que América Latina constituya el terreno predilecto para el renacimiento del idealismo en el mundo. Otra manera de vincular la comprobación de la imitación con la conquista de un porvenir fundador sería el análisis de Leopoldo Zea. Cita a Andrés Bello como origen, y no comienzo: “nuestra civilización será juzgada por sus obras; y si la vemos copiar servilmente la civilización europea, incluso en lo que tiene para nosotros de inadecuado, ¿cómo nos juzgaría entonces un Michelet o un Guizot? Dirían: América aún no ha sacudido sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas, con los ojos vendados; no le vemos ningún pensamiento propio que inspire sus obras; no tiene nada de original ni de característico: imita las formas de nuestra filosofía sin apropiarse de su espíritu. Su civilización es una planta exótica que todavía no se nutre de la savia de la tierra que la porta”.<sup>29</sup> Zea explica los presupuestos de esta imitación, que hacen los latinoamericanos del espíritu europeo, o al menos de sus obras: a ese precio habrán de crear su propia obra. Pero ello también implica una vivencia de la historia. Con la Segunda Guerra Mundial, América Latina se encontró huérfana de Occidente, pues la civilización europea había naufragado en el racismo, el capitalismo y el totalitarismo. Se ve forzada a inventar un logos hispanoamericano si quiere tener como meta lo universal que Europa traicionara. Un proyecto que halla eco hasta en los poetas, por ejemplo, en Octavio Paz, y en particular en *El laberinto de la soledad*. Pero esta problemática que se nutre

---

<sup>28</sup> F. García Calderón: “Les courants philosophiques dans l’Amérique Latine”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Armand Colin, París, 1908, pp. 674-681. Véase P. Vermeren: “¿Los filósofos latinoamericanos sólo han imitado el pensamiento europeo?”, en *Urdimbrés y tramas culturales*, Editor Corprodic, Bogotá, 1993, t. III, pp. 101-120.

<sup>29</sup> A. Bello: *Autonomía cultural de América*, Santiago de Chile, 1848, citado por L. Zea: *L’Amérique Latine face à l’histoire*. Traducción de J. Mazoyer y J. Martín, revisada por J. Ferreras y Ch. Minguet, Editions Archives/Lierre et Coudrier, París, 1991, p. 26.

de referencias orteguianas (la filosofía anclada en la circunstancia) y marxistas, ¿no es acaso simétricamente inversa a la tesis idealista de Calderón? Una manera para la filosofía en Cuba de desplazar esta alternativa sería, acaso, cuestionar su modernidad a partir de una historia política de su tradición filosófica.

# VI. El proyecto de la Ilustración en la pedagogía filosófica cubana: Caballero, Varela y Luz

Rita M. Buch Sánchez

## INTRODUCCIÓN

“La Ilustración, que siempre empieza por una pequeña llama, y concluye por un incendio que arrasa el soberbio edificio de la tiranía, ha conducido ya a los pueblos de América a un estado en que seguramente no quisieran verlo sus opresores...”.

**Félix Varela**

La Ilustración francesa, como movimiento heterogéneo de carácter sociofilosófico-cultural, se extiende a todo lo largo del siglo XVIII y por su carácter radical ha devenido ejemplo cimero del pensamiento clásico ilustrado que se produjo durante la época moderna, no sólo en las potencias europeas, sino que también se difundió por los territorios de la América hispana.

Desde la aparición en Francia del primer tomo de la *Enciclopedia de las ciencias, las artes y los oficios*, en 1751, el Iluminismo francés adquiriría rasgos distintivos que demarcarían su ideología de avanzada, sintetizable en los rasgos comunes que señalamos a continuación.

En primer lugar, como presupuesto base de la filosofía iluminista, sus representantes consideraban la ignorancia como la causa fundamental de todos los infortunios y las desgracias humanas, por lo cual otorgaron a la instrucción un papel social de primer orden, como el vehículo idóneo para el logro del desarrollo social.

En segundo lugar, la presencia del racionalismo en el pensamiento ilustrado, expresado a partir de la fórmula “las leyes de la naturaleza son las leyes de la razón” —por cuanto la racionalidad del conocimiento se consideraba como expresión de la racionalidad de la naturaleza—, marcaría la orientación preponderantemente naturalista de esta corriente. Dicha orientación se vería reforzada por los estudios del eminente naturalista francés Claude Buffon (1707-1788), quien extrajo de sus estudios la idea acerca de la mutabilidad de la superficie terrestre y de la naturaleza viva, expuesta en su famosa *Historia natural*.

En tercer lugar, su carácter antifeudal, manifestado en la crítica al orden político existente, convertiría a la Ilustración en un movimiento de denuncia social que desarrollaría nuevas ideas en correspondencia con el desarrollo científico y la nueva ideología burguesa que se origina en la Francia dieciochesca.

En cuarto lugar, y como síntesis de los elementos anteriores, la Ilustración francesa representó, en su momento histórico, la expresión de la “nueva” Francia, emprendedora y culta, a partir de su carácter crítico a todo modelo preestablecido, al dogmatismo, al fanatismo, al despotismo y a todo tipo de intolerancia.

Los ilustrados se sintieron abanderados de la justicia, la libertad y el progreso social, todo ello bajo el estandarte de la razón y a partir de la convicción del papel decisivo del hombre en la ruptura de esquemas, la difusión de los conocimientos y en la vida política de la sociedad.

Los nombres de Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Rousseau, Condillac, Diderot, La Mettrie, Helvetius, Holbach, y muchos otros, quedarían en la historia de la filosofía como los exponentes clásicos del pensamiento humanista burgués, renovador y progresista, que serviría de ejemplo a seguir para el logro del rompimiento de toda traba feudal. Por ello, cuando analizamos el proceso de formación de la cultura hispanoamericana y, en particular de la cubana, se advierte que, aunque con retardo, las llamas del Iluminismo prendieron en nuestras tierras para marcar el rumbo que debía seguir el pensamiento, si quería librarse definitivamente del yugo escolástico impuesto por siglos en la Metrópoli y sus colonias.

Podría considerarse que, en el caso de Cuba, el siglo XIX fue nuestro Siglo de las Luces, por su extraordinaria riqueza cultural e ideológica. Conceptos e ideas clave de la Ilustración francesa, como las luces, la razón, el progreso, la necesidad de iluminar las mentes en pro del mejoramiento social, la importancia del saber enciclopédico, la necesidad de difundir los avances de las ciencias naturales y la filosofía, el papel de la razón y la experimentación en el conocimiento de la naturaleza, el papel de la divulgación de las ideas y, sobre todo, el nuevo sentido que adquiere la educación del hombre como factor de superación humana, no son cuestiones ajenas al pensamiento de hombres como José Agustín Caballero, Félix Varela, José de la Luz y Caballero y muchos otros.

A continuación intentaremos mostrar, específicamente, la influencia del movimiento de la Ilustración en las figuras que, a nuestro juicio, constituyeron los pilares de la filosofía y la pedagogía filosófica cubanas, en el período que comprende el último cuarto del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Nos referiremos, en primer lugar, al padre José Agustín Caballero y al significado de su obra capital: *Philosophia electiva*. En segundo lugar, a Félix Varela, su discípulo y continuador de la obra reformadora, y, por último, a José de la Luz y Caballero y la esencia polémica de su filosofía.

### **FILOSOFÍA ELECTIVA: UNA JOYA DE NUESTRA LITERATURA FILOSÓFICA**

El texto *Filosofía electiva* constituye un tratado, escrito en latín en 1797, o antes, por José Agustín Caballero. Su primera edición data de 1944, y se debió a la Editorial de la Universidad de La Habana, que lo incluyó en su colección Biblioteca de Autores Cubanos. La transcripción del manuscrito original del siglo XVIII se realizó por Jenaro Artilles, así como la versión castellana, introducción y notas. Antes de esta edición sólo se tenían las noticias sobre la existencia de este tratado aportadas por José Zacarías González del Valle, en su artículo “Filosofía en La Habana”, publicado en *La Cartera Cubana*, en 1839.

*Filosofía electiva* deviene una obra capital para la historia de la enseñanza de la filosofía en Cuba y para la propia historia de la filosofía cubana. Sobre todo porque la aparición de este texto le otorga el lugar que le corresponde a Caballero como pionero de la filosofía cubana y primer reformador de la enseñanza filosófica en nuestro país.

Es muy importante destacar la opinión emitida por Francisco González del Valle, en su artículo póstumo (1944) titulado “José Agustín Caballero”, en el cual se refiere a éste en los siguientes términos: “[Fue] uno de los cubanos más sabios de su tiempo, aunque olvidado o pocas veces mencionado, cuya obra cultural y patriótica y sus ideas progresistas y renovadoras merecen ser recordadas siempre...”.

El padre Agustín, como lo llamaban sus contemporáneos, ocupa interinamente la Cátedra de Filosofía en el Seminario de San Carlos el 28 de febrero de 1785 por la renuncia del doctor Ignacio Antonio Domenech, quien la desempeñaba hasta entonces. Posteriormente, el 23 de noviembre del mismo año, la obtuvo por oposición.

Transcurridos diez años de labor ininterrumpida en esa cátedra, Caballero pronunció su famoso discurso en protesta contra el sistema de enseñanza por entonces vigente, desde la tribuna de la Sociedad Patriótica, en su calidad de miembro de la Sección de Artes y Ciencias y de la Universidad Pontificia de La Habana.

Retomamos, por su trascendental importancia, fragmentos de este discurso, poco conocido y referido por nuestra literatura:

“Yo os convido esta noche, amigos míos, a tratar una empresa, la más ardua quizá, pero la más útil a nuestra patria y la más digna de las especulaciones de nuestra clase.

”El sistema actual de la enseñanza pública de esta ciudad retarda y embaraza los progresos de las artes y las ciencias, resiste el establecimiento de otras nuevas, y por consiguiente en nada favorece las tentativas y ensayos de nuestra clase (...) Mas, confieso simultáneamente que los maestros carecen de responsabilidad sobre este particular, porque ellos no tienen otro arbitrio ni acción que ejecutar y obedecer. Me atrevo a afirmar en honor de la justicia que le es debida, que si se les permitiese regentear sus almas libremente sin precisa obligación a la doctrina de la escuela, los jóvenes saldrían mejor instruidos en la latinidad, estudiarían la verdadera filosofía, penetrarían el espíritu de la Iglesia en sus cánones y el de los legisladores en sus leyes; aprenderían una sana y pacífica teología, conocerían la configuración del cuerpo humano para saber curar sus enfermedades con tino y circunspección, y los mismos maestros no lamentarían la triste necesidad de condenar tal vez sus propios juicios y explicar contra lo mismo que sienten. ¿Qué recurso le queda a un maestro, por iluminado que sea, a quien se le manda a enseñar latinidad por un escritor del siglo de hierro, jurar ciegamente las palabras de Aristóteles, y así en las otras facultades?

”(…) Nosotros, bien como miembros de la Universidad (muchos lo son), bien como individuos de la Clase de Artes y Ciencias, debemos clamar, proponer y solicitar una reforma de estudios digna del siglo en que vivimos, del suelo que pisamos, de la hábil juventud en cuyo beneficio trabajamos, y de los dos ilustres cuerpos a que pertenecemos”.

En estas palabras claras, directas, concisas y brillantes se encierra la trascendente reforma pedagógica que Caballero proyectaba acometer y para la cual solicitaba consenso y aclamaba la comprensión y el apoyo de la Sociedad Patriótica.

Merecen destacarse las ideas fundamentales plasmadas por Caballero en este discurso, dos años antes de poner en práctica su Curso de Filosofía Electiva en el Seminario de San Carlos.

En concordancia con la propia lógica de su discurso, en primer lugar, Caballero le otorga a la educación un papel de primer orden, por lo cual la cataloga como quizá la más ardua empresa, pero la más útil a nuestra patria, consciente de la necesidad de preparar ideológicamente a la nueva generación que necesita Cuba.

En segundo lugar, el padre Agustín está denunciando de manera abierta la caducidad del sistema de la enseñanza pública de la época y el estorbo que esto constituye para el desarrollo de las artes y las ciencias, ubicándose perfectamente en el espíritu de la época ilustrada europea y tratando de llevar a la Isla al nivel de los conocimientos más modernos y actualizados.

En tercer lugar, culpa de manera decidida de este hecho al “sistema”, al referir la necesidad de ampliar las potestades de los maestros y la libertad de elección de éstos acerca de cómo instruir a la juventud y qué conocimientos transmitirles.

En cuarto lugar, su denuncia se dirige en particular contra la escolástica y su actitud servil y acítica hacia el aristotelismo, imperante como método y espíritu de enseñanza tanto en la Metrópoli como en sus colonias.

En quinto lugar, Caballero clama por el conocimiento de la verdadera filosofía. En este caso se refiere a la filosofía moderna que ha superado críticamente la escolástica, en especial, la filosofía de Francis Bacon y Renato Descartes con sus nuevas propuestas de método, inductivo-experimental y analítico-deductivo, respectivamente. De igual modo, señala la necesidad de introducir en la enseñanza las conquistas del conocimiento científico-particular, con fines prácticos a corto alcance.

En sexto lugar, en conclusión magistral, reclama una reforma radical, que esté a la altura del Siglo de las Luces, de la patria y de la juventud cubana.

Caballero fue el encargado, por la Sociedad Patriótica, de redactar la propuesta de reforma que se aclamaba, la cual se envió a la Corona española. Sin embargo, las bases de la enseñanza filosófica en la Isla no se reformularon, y prueba de ello sería su estancamiento en la Universidad hasta 1842.

En septiembre de 1796, Caballero eleva, en nombre de la Sociedad Patriótica y por recomendación de ésta, la solicitud de abrir una Cátedra de Gramática Castellana en la Universidad de La Habana y en todos los colegios. Valorada por las instituciones de enseñanza antes de ser sometida a la consideración real, esta propuesta fue rechazada solamente por el Seminario de San Carlos, al estimar superfluo el estudio de la lengua nativa. Otras la aceptaron como necesaria, sin atreverse a ponerla en práctica sin autorización real. Sólo la Universidad y el Convento de San Agustín se atrevieron a implantarla sin previa autorización, y dedicaron un día de la semana a la enseñanza de la gramática castellana.

Según la opinión de Francisco González del Valle, esta negativa se explica por la enemistad del obispo Felipe José de Trespalacios y Verdeja hacia el capitán general, don Luis de Las Casas, y a cuanto proponía la Sociedad Patriótica presidida por éste. Por ello, Caballero remite al trono español su exposición, y la acompaña con la respuesta del director del Seminario.

Recordemos que esto ocurre justamente en septiembre de 1796. Es necesario tener en cuenta factores de índole personal nada despreciables. Por entonces se conocía la indiscutible preferencia y respeto que experimentaba el capitán general Las Casas por el padre Agustín, lo cual le ocasionó a este último varios incidentes y rencillas con el obispo Trespalacios, por cuanto el Obispo y el General manifestaban signos evidentes de contradic-

ción y enemistad desde el inicio del poder que ambos ejercían, debidos, según los comentarios de la época, a celos de jurisdicción. Éste parece ser el factor que esclarece las causas de la negativa de Trespalacios a la reforma propuesta.

Bien es cierto que dos meses después, en noviembre del mismo año, Las Casas cesa en sus funciones, pero para Caballero aún no ha transcurrido el tiempo prudencial para introducir las reformas propuestas. Éste es quizá el hecho que explica que, sólo un año después, el padre Agustín acometa, por propia iniciativa y amparado por los Estatutos del Seminario, su peculiar, creativa y trascendental reforma en la Cátedra de Filosofía del Seminario de San Carlos, cuando el 14 de septiembre de 1797 empezó a dictar a sus discípulos sus Lecciones sobre Filosofía Electiva. Nos referimos, por supuesto, a los Primeros Estatutos del Seminario, redactados por el obispo Santiago José de Hechavarría y Elguezúa en 1767, en cuya Sección Octava, “Del Estudio de la Filosofía”, epígrafe 5, se dictaminaba: “En esta clase [Filosofía] dictará el maestro sus lecciones diarias, procurando hacer un curso perfecto, trazado por estas reglas, por considerarse así muy saludable para la enseñanza de la juventud...”.

Cuando esto ocurre en las aulas del Seminario, ya el *Papel Periódico de la Havana* había contribuido, desde los inicios de la década del 90, a difundir la idea de la necesidad de transformar la filosofía al uso, entiéndase escolástica, y convertir esta disciplina científica en una nueva filosofía, que se reconociera heredera de las nuevas fórmulas de progreso incorporadas por Francis Bacon con su experimentalismo inductivo y Renato Descartes con su nuevo método racionalista. Sobre todo, se iba abriendo camino la necesidad de volcar el conocimiento humano hacia la naturaleza.

Merece destacarse al respecto la valoración de Francisco González del Valle, en su artículo antes citado, cuando afirma la personalidad conspicua de Caballero, cuyos servicios a la cultura patria permanecieron largo tiempo ignorados y no se han divulgado suficientemente cual lo merecen.

El artículo antes referido se publicó en 1944, como estudio preliminar a la primera edición de *Filosofía electiva*, y no obstante, hoy, transcurrido más de medio siglo, mantiene singular actualidad. Es interesante, a la vez que paradójico, que casi a las puertas del siglo XXI, la figura de José Agustín Caballero continúe perdida o, en el mejor de los casos, difusa en la bruma del tiempo, en las páginas de nuestra historia de la filosofía.

Es Caballero una de esas figuras que no recibió en vida grandes elogios, y aun después de muerto no se le rindió, ni se le rinde, el merecido tributo.

Sólo algunos de sus contemporáneos y discípulos reconocieron su talla intelectual y moral. Tal es el caso de Félix Varela, quien en carta personal dirigida a José de la Luz, a propósito de la muerte de su querido maestro, propuso que se publicaran todos los manuscritos de Caballero “en la inteligencia de que todo es oro”.

El propio Luz, en un artículo necrológico escrito a propósito del fallecimiento del padre Agustín, había resaltado la significación de la labor intelectual y patriótica desplegada por su tío. Años después, en 1839, José Zacarías González del Valle hace la primera referencia al texto de Caballero y señala el significativo avance que representaba. Ya en la década del 40, su hermano Manuel redactaba sus “Observaciones” al texto, coincidentes con las ya citadas en sus elogios y valoración.

Con posterioridad, Antonio Bachiller y Morales se encargó de divulgar referencias sobre la vida y enseñanzas de José Agustín en su *Apuntes para la historia de las letras*, recogidos en volúmenes hacia 1859. Dos años más tarde, en septiembre de 1861, al abrirse el curso universitario, José Manuel Mestre revive nuestro pasado filosófico y menciona la labor desplegada por Caballero. En la última década del siglo XIX, Alfredo Zayas y Alfonso elogia su figura desde la tribuna de la Sociedad Patriótica de Amigos del País y resalta su vida política.

Alrededor de 30 años más tarde, Francisco González del Valle da a conocer, en la revista *Cuba Contemporánea*, documentos inéditos del expediente personal de Caballero en el Seminario, y algunos de las cátedras que allí obtiene y desempeña. Cita, además, el hallazgo de una obra del padre Agustín desconocida y no mencionada desde 1843: la traducción del inglés, en 1819, de las *Cartas de Milady Julieta Casterví a su amiga Milady Henriqueta Campley*. En 1935, como conmemoración del centenario de la muerte de José Agustín, el mismo autor escribe sobre la vida y obra de Caballero y reseña, por primera vez, el cuaderno manuscrito de las lecciones de *Filosofía electiva*, y en 1944, a propósito de la primera edición de esa obra, escribe su artículo titulado “José Agustín Caballero”, en el cual brinda datos históricos y vivenciales de inestimable valor.

Otros estudiosos de la historia de nuestra cultura han destacado el papel de la enseñanza de Caballero. Tal es el caso de Medardo Vitier en su obra *Las ideas y la filosofía en Cuba*, y de Roberto Agramonte, en su magnífico volumen *José Agustín Caballero y los orígenes de la conciencia cubana*, abundante en datos sobre la vida y obra del catedrático de filosofía del Seminario de San Carlos, patriota de moral intachable y forjador de la conciencia cubana con su labor intelectual y pedagógica.

Pero a pesar de todos los que de una u otra forma han rendido homenaje a este insigne cubano, el tributo a su obra, sencilla, callada y, a la vez, profundamente revolucionaria en cuanto a concepciones filosófico-educativas e ideario político, espera por nosotros como una deuda de honor impostergable.

## VARELA: DEMOLEDOR E INNOVADOR EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA

Como continuador de la labor reformadora del padre Caballero, nos encontramos con la enseñanza del padre Félix Varela, quien ocupó por espacio de diez años, a partir de 1811, la Cátedra de Filosofía en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio, la cual ganó por oposición en 1821, y la Cátedra de Derecho Político o Constitución, durante cuyo desempeño, aunque breve en tiempo, dejó una estela brillante y de incalculable valor en la formación de la conciencia cubana.

La obra escrita de Varela constituye un legado filosófico y patriótico de primera importancia. Sus obras *Instituciones de filosofía ecléctica* (1812), *Lecciones de filosofía* (1818), *Miscelánea filosófica* (1819), *Cartas a Elpidio* (1835-38), así como sus elencos, elogios, sermones, artículos periodísticos y traducciones, aún en nuestros días asombran por su originalidad y contenido radical.

Pero si su legado escrito resulta de máxima significación, la huella que dejó de forma directa sobre sus discípulos del Seminario, quienes tuvieron oportunidad de escuchar de viva voz su prédica filosófica y patriótica, labró con firmes trazos la conciencia de toda una generación de cubanos que contribuiría decisivamente a la preparación ideológica de nuestra independencia del yugo colonial.

Este sapiente y sencillo sacerdote, como es definido comúnmente, continuó en el campo de la enseñanza filosófica la tarea acometida por su maestro Caballero, impugnando la falta de doctrina y el método verbalista de la escolástica.

Al apelar, como presupuesto filosófico de partida, al movimiento de la ideología francesa y su principal representante, Destutt de Tracy, cuya obra *Elementos de ideología* (1804) circuló en Cuba por aquellos años entre los estudiosos de la filosofía, Varela contribuyó de manera definitiva a divulgar las ideas de este movimiento y, con ello, el sensualismo de Locke y Condillac que constituía su fuente fundamental.

Como movimiento filosófico, la ideología sucedió a la Ilustración, y además de trabajar en principio desde el punto de vista filosófico sobre el origen de las ideas, por otra parte incluía en su problemática aspectos básicos de la lógica, la ética y la política, así como propugnaba el liberalismo, la enseñanza laica y la separación de lo civil y lo canónico en el campo del derecho, entre otras cuestiones.

La labor desplegada por Varela, al traducir y extractar en castellano las ideas fundamentales de los ideólogos, contribuyó a poner nuestro pensamiento en contacto con tendencias y métodos filosóficos europeos que tardaban en llegar a América.

Aunque caracterizado por una religiosidad ortodoxa, consecuente con su vocación de sacerdote, Varela, desde el punto de vista filosófico, tuvo una amplia y sólida formación científica. Muy al tanto de los conocimientos científico-particulares de la época en que vivió, enseñó elementos de física (o filosofía natural) y escribió textos en torno a esa materia, con lo que contribuyó a la difusión de esos conocimientos entre sus discípulos, en cuya compañía leía libros y revistas que recibía de Europa. Esto contribuyó, sin lugar a dudas, a perfilar radicalmente el concepto valeriano de *enseñar*. Se trataba, ante todo, de enseñar mostrando el método del pensamiento científico; en lo fundamental, el método inductivo-experimental. Pero, además, enseñarlo en el idioma patrio.

Así, su gran legado filosófico consistió, ante todo, en *enseñar un método para pensar*, lo cual minaba, de hecho, los basamentos ideológicos del colonialismo español y señalaba el camino por el cual podían conducirse los ideales independentistas.

Sus *Lecciones de filosofía* constituyen la mejor muestra de lo que en originalidad y modernidad logró la filosofía cubana a principios del siglo XIX. En el campo de la pedagogía filosófica, Varela supo segregar de manera definitiva la filosofía de la teología, la razón de la fe, al situar las investigaciones filosóficas en un plano de total independencia y autoridad racional.

Apoyado felizmente por el ilustrado obispo Espada, prosiguió consecuente y definitivamente la labor reformadora de su maestro Caballero y destruyó de manera virtual el principio de autoridad de la escolástica, para lo que reclamó, y logró darle, el lugar que debía ocupar nuestra lengua nativa. Así, introdujo los elementos del pensamiento europeo moderno en las aulas del Seminario (Descartes, Locke, Condillac), mostró a sus discípulos el valor e importancia de la física y la química, y labró los principios de la libertad y el derecho ciudadano en las conciencias más jóvenes y brillantes que escucharon o conocieron su prédica política en la Cátedra, bautizada por él mismo como “la cátedra de la libertad, de los derechos del hombre”.

Después de partir hacia España para ejercer el cargo de diputado en las Cortes de Cádiz (1822-1823), disueltas luego por Fernando VII —quien condenó a muerte a los diputados que votaron la incapacidad del Rey—, Varela tuvo que huir. Se refugió en Estados Unidos, desde donde continuó su prédica revolucionaria y forjadora de la conciencia patriótica a través de las páginas de *El Habanero*.

Radicalizada su posición independentista y anticolonialista, y obligado a permanecer en el exilio, donde murió, Varela siguió mostrando el camino de la libertad ciudadana y la libertad de pensar, y fue consecuente hasta sus últimas horas con su actitud y esencia pedagógica inigualable.

## LA ESENCIA POLÉMICA DE LA FILOSOFÍA LUCISTA

La personalidad de José de la Luz y Caballero (1800-1862) constituye una de las más controvertidas e interesantes de nuestra historia de la filosofía. Controvertida, por cuanto ha recibido los más excelsos elogios, así como las más terribles acusaciones. Interesante, en tanto constituye ejemplo cimero de pensador cubano que supo poner nuestra filosofía al nivel de las adquisiciones y discusiones del pensamiento filosófico universal. Esto hace de Luz no sólo una figura ilustre y clásica de la filosofía cubana, sino también del pensamiento filosófico hispanoamericano.

Luz y Caballero nace con el siglo XIX, centuria plagada de contradicciones sociales y búsquedas espirituales e ideológicas. Son los albores de la primera Guerra de Independencia de 1868, su etapa preparatoria y de conformación de una auténtica conciencia cubana, lo cual sucede a través de múltiples contradicciones sociales internas y se manifiesta hacia el exterior en la polarización cada vez más definida entre los intereses de la colonia y los de la Metrópoli.

Particularmente, en la primera mitad del siglo XIX se producen los procesos independentistas de la mayoría de los territorios latinoamericanos, lo cual constituyó la manifestación más palpable de la posibilidad de liberación del yugo colonial y encendió la llama de la lucha independentista.

Ello generó, sin lugar a dudas, una radicalización en el pensamiento cubano, desplegado en todos los órdenes, pero que, específicamente en el campo de la filosofía, repercutiría en una intensificación de la temática sociopolítica y moral, con un énfasis peculiar en la ejercitación de un nuevo método que rompiera definitivamente con la tradición escolástica heredada de España y contribuyera a formar a las nuevas generaciones, abiertas a la polémica filosófica, y que en la práctica social estuviera dispuesta y preparada para la lucha por la independencia y la proyección de un modelo de sociedad.

Por ello, en la primera mitad del siglo XIX se refuerza de manera extraordinaria el papel del maestro de filosofía, cuya misión primordial se centra no tanto en transmitir a los jóvenes conocimientos, como sí un nuevo modo de pensar. En el caso de Luz, esta idea está presente en toda su obra, en sus aforismos, elencos y discursos académicos, sus escritos educativos, sociales, científicos y literarios, su famosa polémica filosófica, e incluso en los escritos referidos a su vida íntima; es decir, sus epistolarios y diarios.

Sirvan de ejemplo estas palabras suyas: “Nos proponemos fundar una escuela filosófica en nuestro país, un plantel de ideas y sentimientos, y de métodos. Escuela de virtudes, de pensamientos y de acciones; no de expectantes ni eruditos, sino de activos y pensadores”. (Aforismo 62, *La filosofía*.)

Por supuesto, esta intención de Luz y Caballero se inserta plenamente en la tarea que ya desde fines del siglo XVIII se había propuesto en el campo

de la enseñanza filosófica el padre José Agustín Caballero en el contexto, propicio por entonces, del Seminario de San Carlos y San Ambrosio. Con sus Lecciones de Filosofía Electiva, Caballero proponía a sus discípulos del Seminario un “nuevo método de pensar”, que implicaba de hecho un enfrentamiento al método de enseñanza de la escolástica tradicional, que hasta entonces había permanecido como canon gnoseológico de la enseñanza filosófica. Con evidente intención reformadora, Caballero incorporaba nuestra filosofía al pensamiento occidental, a la vez que inauguraba, como pionero sin precedentes, la posibilidad de “elegir” el método adecuado para una comprensión acertada de la realidad, renunciando de manera definitiva a aceptar el método de la escolástica dogmática como el método adecuado, sólo por constituir “hasta entonces” el oficialmente aceptado. En fecha tan temprana para Cuba como el año de 1797, expresaba ya claramente su opción por el racionalismo y la ciencia moderna: “La realidad es que el método del raciocinio mecánico ha sido aceptado en toda Europa con tal interés y adhesión, que nadie considera dignos de ser tenidos por filósofos a quienes siguen otro camino en la explicación de los fenómenos físicos. Son innumerables los hombres esclarecidos que han adoptado tal método y gracias a sus experimentos, ha sido enormemente ilustrada la Filosofía”. (*Filosofía electiva*, “Prefacio”).

Años más tarde, en los inicios del siglo XIX, su discípulo y continuador, Félix Varela, se encargaría de convertir la enseñanza de la filosofía, en la Cátedra correspondiente del Seminario de San Carlos, en un taller forjador de las nuevas generaciones. Siguiendo la tradición de su predecesor y maestro, advertía a sus discípulos: “Un maestro debe hablar muy poco, pero muy bien, sin la vanidad de ostentar elocuencia, y sin el descuido que sacrifica la precisión (...) La gloria de un maestro es hablar por boca de sus discípulos”. (Varela, *Lecciones de filosofía*, “Introducción”).

Esta última frase encerraba, de modo concentrado, el valor y significación de la tarea asumida por el maestro de filosofía: formar hombres nuevos, capaces de interpretar creadoramente las adquisiciones del pensamiento moderno y contribuir de este modo a la transformación de la realidad.

Retornando al pensamiento lucista, es necesario destacar el hecho de que don José de la Luz, además de poseer desde muy joven aptitudes extraordinarias para el conocimiento de la filosofía, viajó a Estados Unidos y a Europa, lo cual afianzó su vasta cultura intelectual. Esto le permitió, además, entrar en contacto con diferentes personalidades del mundo moderno, como Cuvier, Goethe, Walter Scott, Gay Lussac, Alejandro de Humboldt y otros.

Conocedor profundo de las tendencias filosóficas europeas fundamentales en boga, supo seleccionar de manera creadora las principales adquisiciones del pensamiento científico-filosófico en los campos más variados: matemática, física, química, fisiología, psicología, historia, jurisprudencia.

dencia, moral y otros. Esta integración de conocimientos propició en Luz la definición de lo que constituiría el objetivo fundamental de su conocida polémica filosófica: demostrar que el estudio de las ciencias físico-naturales debía preceder al estudio de la filosofía, la lógica, la psicología, la ética y las restantes ciencias del espíritu. Esta polémica, que de hecho no sólo centró su atención en dicha cuestión de método, se efectuó entre mayo de 1838 y octubre de 1840, en las páginas de las principales publicaciones periódicas de la Isla, como el *Diario de La Habana* y la *Gaceta de Puerto Príncipe*. Fue una gran discusión filosófica, en la cual Luz colocó, en el escenario intelectual cubano, los temas más candentes de la filosofía moderna de su época. El papel de vanguardia asumido por Luz en el centro de esta polémica lo convirtió, de hecho, en la figura cimera de nuestro Iluminismo filosófico, el cual repercutió de manera notable en los grandes focos territoriales de nuestra cultura durante la primera mitad del siglo XIX: Matanzas, Trinidad, Puerto Príncipe y La Habana.

Esta polémica tuvo, entre otras, la característica de ser plasmada en numerosos artículos sucesivos, en contrapunteo abierto, cuyos autores firmaban bajo seudónimo, como correspondía a la época, en su intento por despersonalizar los puntos de vista acerca de las cuestiones debatidas, en aras de destacar las cuestiones mismas y no las figuras polemizantes.

En ella participaron, además de Luz (*Filolezes* o amante de la verdad); Bachiller y Morales (*El Crítico Parlero*), Manuel Aguirre y Alentado, quien fue discípulo de Luz en el Seminario de San Carlos hacia 1824, cuando Luz explicaba la clase de filosofía, en sustitución de Saco, quien a su vez había sustituido a Varela en 1822 (*El Adicto*); Manuel Castellanos Mojarrieta, por entonces secretario del Excelentísimo Ayuntamiento de Puerto Príncipe (*Rumilio*) y Miguel Storch, de origen catalán, quien fuera director del Liceo Calasancio de Puerto Príncipe (*El Dómine*).

Esta gigantesca obra polémica de Luz, recopilada posteriormente en cinco tomos, bajo el nombre de *La polémica filosófica*, abarcó cinco aristas bien definidas, según la apreciación del estudioso de nuestra filosofía Roberto Agramonte.

La primera tiene lugar entre mayo de 1838 y octubre de 1839, como controversia en relación con el problema medular de la filosofía y la ciencia experimental, planteado por Francis Bacon: la cuestión del método. Se desarrolla fundamentalmente en La Habana y Puerto Príncipe.

La segunda se origina entre agosto y septiembre de 1838 y tiene como tema central la ideología en su temática medular: el problema del origen de las ideas, en esencia en su vertiente francesa. Se desarrolla en La Habana.

La tercera ocurre entre noviembre y diciembre de 1838, en La Habana y Matanzas. Se debate el tema de la moral religiosa y la autenticidad del espiritualismo puro.

La cuarta, entre julio y octubre de 1839, en relación con la moral utilitaria. Su sede es La Habana.

Y, por último, la quinta y más importante de estas líneas polémicas, que de hecho incluiría las anteriores, se inicia a partir de septiembre de 1839, en lucha abierta contra el eclecticismo espiritualista, la cual culmina con la inconclusa obra de Luz *Impugnación a las doctrinas filosóficas de Víctor Cousin, en que se refuta su análisis del Ensayo sobre el entendimiento humano de Locke*, obra sin precedentes en la filosofía de la América hispana.

En el contexto de esta polémica, el primero y quinto momentos constituirían temas de vital importancia en el ámbito filosófico cubano. El primero, por cuanto en Cuba la enseñanza de la filosofía se iniciaba aún por el estudio de la lógica y la metafísica, y Luz proponía su inversión. El segundo, porque el eclecticismo espiritualista de Víctor Cousin había adquirido amplia difusión hacia las décadas del 30 y 40, no sólo en Francia y Europa, sino también en los territorios de la América hispana, incluida Cuba, y propugnaba una franca oposición al sensualismo materialista y a las ideas de la Ilustración.

A lo largo de toda la polémica, Luz expone su crítica a la ontología metafísica tradicional, basada en su propuesta del método inductivo-experimental, en estrecho vínculo con su teoría sensualista-racionalista del conocimiento, a través de las cuales fluyen interesantes concepciones relativas al hombre, la moral y la religión natural, todo ello en consecuente correspondencia con su concepción del mundo eminentemente naturalista.

Esta polémica requería, ante todo, un amplísimo conocimiento de la filosofía universal, de lo cual Luz hace gala a lo largo de toda su obra, colmada de citas y valoraciones del pensamiento universal en todos los tiempos; sorprendentes si se tiene en cuenta el contexto de la Cuba colonial. Es necesario destacar, además, que Luz aún no había arribado a los 40 años de edad, lo cual constituye, sin lugar a dudas, la expresión más palpable de su capacidad de síntesis y su vasto saber enciclopédico.

## **VII. Utopía y realidad de la integración latinoamericana: una reflexión desde su historia**

*Joaquín Santana Castillo*

“El mañana vive en el hoy, y nunca se deja de preguntar por él. Los rostros que se han vuelto en dirección utópica han sido, desde luego, muy distintos en cada época...”.

**Ernest Bloch, El principio esperanza**

Asociada con la utopía desde el “instante mismo de su ‘descubrimiento’”, América Latina debe poner a prueba su facultad de ensoñación utópica y el conocimiento de sus realidades, para enfrentar los complejos desafíos que se presentan a la sociedad contemporánea después de la caída del muro de Berlín. La existencia de un nuevo orden internacional, caracterizado por la formación de megabloques económicos y la excesiva centralización de poder hegemónico, tecnológico, informático y militar en manos de un reducidísimo grupo de países que trazan las pautas a la mayoría de las naciones, obligan al examen minucioso y a la cautela política. El futuro de nuestros pueblos está en juego y depende, en cierta medida, de la aplicación de una política adecuada a nuestras realidades y que conjugue la acción concreta con la previsión y la voluntad futurista de las utopías y proyectos sociales.

En esta dirección pueden resultar de interés las palabras de Bloch, pues se avisa mejor el mañana, si nuestro viaje al porvenir lleva como equipaje el conocimiento del ayer. Con esto se propicia una comprensión más cabal del presente y se facilita el diseño de lo venidero. El de dónde esclarece y perfila el hacia dónde, al proporcionar medios e instrumentos para la realización de lo soñado-deseado. Diversas han sido las utopías y los sueños en América Latina a través de su historia. Utopías sociales de carácter omnicomprendivo, no exentas de correlato objetivo y, por tanto, no identificables de manera absoluta con el no lugar y lo irrealizable. Una de ellas nos ha acompañado por más de 200 años en las ideas y acciones de los mejores hijos de estas tierras: la integración latinoamericana.

## LA IDEA DE LA INTEGRACIÓN

Al repasar la historia de las ideas sobre la unidad e integración del Nuevo Mundo, se observan tres tendencias perfectamente diferenciables a lo largo de los dos últimos siglos. A las ideas de unidad latinoamericana o panamericana habría que sumar el iberoamericanismo, proyecto que en 1810 se presentaba como una suerte de panhispanismo conservador y tradicionalista que reclamaba la unidad de la “Nación-Imperio” que defendía los derechos de Fernando VII, y que después de la independencia de la América hispana reaparecerá esporádicamente en las primeras décadas del siglo XX bajo la forma de un tímido anhelo de unidad cultural de los intelectuales del idioma a ambos lados del Atlántico.

Panamericanismo y latinoamericanismo han sido, por tanto, los proyectos utópicos integracionistas que han estado presentes con mayor fuerza en la mente y la actividad práctica de políticos e intelectuales de esta parte del mundo. Mientras el primero estaba concebido en función de las ambiciones imperiales de la pujante economía norteamericana, que aspiraba al control hegemónico de todo el continente; el segundo, con una carta de ciudadanía de anterior data, favorecía la integración de América Latina al privilegiar las características culturales e históricas comunes, y veía en la unidad un medio eficaz para enfrentar las agresiones y los peligros externos.

Lo que hoy en día denominamos latinoamericanismo, tuvo originalmente un contenido más estrecho, referido en esencia a la unidad de la América hispana en lucha abierta por la independencia de la Metrópoli española. Los sueños y aspiraciones para alcanzar la unidad e integración de la América española se conectan, desde su inicio, con los complejos y contradictorios procesos de formación del Estado nacional y con la gestación de la identidad cultural a nivel nacional y continental. En este convulso período histórico no sólo se lucha contra el imperio español en aras de la ansiada libertad y se sueña y trabaja para lograr la unión de las naciones emergentes, sino que, además, los naturales de América Latina comienzan a preguntarse quiénes somos.

La génesis de la conciencia unitaria hispanoamericana se halla ligada a los conceptos sobre la igualdad de peninsulares y americanos ante la Corona. Los aparatos jurídico-ideológicos del imperio se esmeraron por sembrar e imponer esta idea que contradecía la realidad de subordinación y explotación colonial, buscando desalentar los regionalismos y nacionalismos incipientes. Sin embargo, el postulado de la igualdad tuvo efectos no esperados y contraproducentes para la administración colonial, en tanto sirvió para el planteo de reivindicaciones diversas por parte de los españoles americanos. Además, y esto es lo más importante, al identificar el imperio con la nación española, la Corona contribuyó a fomentar un sentimiento de unidad continental que a la postre resultó fatal para sus intereses.

En el seno de los españoles americanos —bloque heterogéneo de clases y grupos sociales integrado por terratenientes, comerciantes no monopolistas, pequeñoburgueses urbanos y rurales y diferentes sectores de las capas medias—, nace y se desarrolla un sentimiento de lo americano como nación-continente que se distingue, opone y rechaza a lo español de la Península. Al margen de su diversidad socioclasista y de la pluralidad de tendencias políticas que se van originando en su interior, la nación no se entiende en términos restringidos de demarcación territorial, sino como expresión política de oposición a España. Ésta fue la base para la aparición de la utopía de la unidad latinoamericana (hispanoamericana en un principio). Como toda utopía social, requirió una elaboración conceptual y, aun cuando expresaba los sueños y las aspiraciones de un grupo humano, no perdió contacto con la realidad que esperaba modificar. Por eso, como toda utopía, todo sueño diurno, toda esperanza, contribuyó a transformar lo existente e impulsó la historia.

Los elementos manejados hasta el momento pueden ayudarnos a entender que, contrariamente a lo que se piensa, la conciencia americana fue regla y no excepción en el período previo a la independencia y en los primeros momentos de la lucha emancipatoria. A partir de las declaraciones formales de independencia se observa una gradual y paulatina declinación de las perspectivas e intenciones americanistas de amplias miras en favor de intereses y objetivos de carácter propiamente nacional. La conformación de distintos centros de poder de la lucha revolucionaria, condujo a estrechar los límites que apuntaban a la conciencia nacional en formación, y desplazaron la patria local a la gran nación americana.

Mas, la idea de la nación americana, de su unidad e integración, no desapareció del horizonte ni durante la revolución por la independencia ni en las etapas posteriores de la historia de Latinoamérica. Primero mantuvo su vigor en los grandes caudillos y tribunos de la emancipación, y después ha renacido y se ha renovado de continuo en el pensamiento y las obras de intelectuales y líderes políticos de visión continental.

## **LOS ROSTROS DE LA UTOPIA**

La idea de una América hispana emancipada de la Metrópoli y unida a través de una sola república o por medio de una confederación de naciones, encontró en Francisco de Miranda la más decidida formulación. Gestado alrededor de 1784, el proyecto mirandino, profundamente democrático y liberal, contempla desde las acciones militares que propicien la derrota de las fuerzas colonialistas y favorezcan la formación de una confederación continental, hasta el problema real y nada intrascendente de encontrar un nombre común, “Colombia”, para toda His-

panoamérica.<sup>1</sup> Los esfuerzos realizados por Miranda en función de los objetivos de independencia y unidad continental, resultan de una intensidad tal, que lo convierten en un precursor y en el pensador y político que con anterioridad a Bolívar se consagró con más empeño a la búsqueda de la unidad continental.

Esta conciencia de unidad continental, entendido el continente en términos de Hispanoamérica, se hallaba diseminada a lo largo de toda la región. Así, en el cono sur nos encontramos con las declaraciones de los tribunos radicales Mariano Moreno y Bernardo Monteagudo. El primero está convencido de que la pretensión de unificar a toda la América española en un sólo Estado reviste un carácter ilusorio. Ello no le impide afirmar la necesidad de la unidad continental sobre la base de una confederación de Estados. “Reparad —señalaba Moreno— en la gran importancia de la unión estrechísima de todas las provincias de este continente: unidas impondrán respeto al más pujante; divididas pueden ser la presa de la ambición”.<sup>2</sup>

Por su parte, Bernardo Monteagudo publica en 1824 su “Ensayo sobre la necesidad de una federación general entre los Estados hispanoamericanos y plan de su organización”, el cual expresa ideas similares a las bolivarianas y coincide con los preparativos que el Libertador realiza para la celebración del Congreso de Panamá.<sup>3</sup>

Las ideas integracionistas también hallaron en Bernardo O’Higgins a uno de sus principales defensores. Amigo y discípulo de Miranda, el caudillo chileno lanzó en 1818 un “Manifiesto” en el cual convocaba a un congreso continental para instituir una confederación de pueblos americanos. En carta a Bolívar, le propone la combinación de grandes operaciones militares entre los dos Estados, en tanto la causa chilena “es la de todo el continente de Colombia”, y retoma el término mirandino para denominar a Hispanoamérica.<sup>4</sup> O’Higgins fue un partidario convencido de la unidad continental, y su destitución, motivada por la radicalidad de su política para hacer de Chile un Estado moderno, significó un duro revés para las aspiraciones de unidad de la América hispana.

Aunque de tendencia moderada en sus posiciones políticas, José de San Martín también poseyó una clara conciencia latinoamericanista. Su monarquismo constitucional no le impidió apoyar a su ministro jacobino Monteagudo en Perú, ni abolir el tributo indígena, prohibir la mita y la

---

<sup>1</sup> A. Ardao: “La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, UNAM, México, D.F., 1986, pp. 37-53.

<sup>2</sup> R. Galaso: *Mariano Moreno y la Revolución Nacional*, Editorial Coyoacán, Buenos Aires, p. 49.

<sup>3</sup> B. Monteagudo: *Obras políticas*, Librería La Facultad, Buenos Aires, 1916.

<sup>4</sup> Citado en R. Soler: *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, Editores Siglo XXI, México, D.F., 1980, p. 81 (Colección Nuestra América).

servidumbre, decretar la libertad de vientres y proponer el establecimiento de una federación entre Argentina, Chile y Perú.

Un criterio de gran importancia en torno a San Martín lo proporciona el propio Bolívar en su carta a Santander con fecha 29 de julio de 1822. Al respecto escribe Bolívar: “El Protector me ha ofrecido su eterna amistad hacia Colombia,<sup>5</sup> intervenir en favor del arreglo de límites, no mezclarse en los negocios de Guayaquil, una federación completa y absoluta aunque no sea más que con Colombia, debiendo ser la residencia del Congreso Guayaquil; ha convenido en mandar un diputado por el Perú a tratar, de mancomún con nosotros, los negocios de España con sus enviados; también ha recomendado a Mosquera a Chile y Buenos Aires, para que admitan la federación; desea que tengamos guarniciones combinadas en uno u otro Estado. En fin, él desea que todo marche bajo el aspecto de la unión porque conoce que no puede haber paz y tranquilidad sin ella. Dice que no quiere ser rey, pero que tampoco quiere la democracia y sí el que venga un príncipe de Europa a reinar en el Perú. Esto último yo creo que es pro-forma. Dice que se retirará a Mendoza porque está cansado del mundo y de sufrir a sus enemigos”.<sup>6</sup>

Tal vez, una de la utopías más elaboradas sobre la integración la formula José Cecilio del Valle en los últimos años de la gesta emancipadora. Redactor del Acta de Independencia de Centroamérica, Del Valle expone en “Soñaba el Abad San Pedro y yo también sé soñar”, de marzo de 1822, su ideario americanista, democrático y liberal. El sueño vallista es un programa continental de carácter federativo que aspiraba a la unión de la Nueva España (México) con las regiones del sur. Un congreso que había de reunirse en Costa Rica o Nicaragua daría los primeros pasos hacia este fin. La federación contaría con un cuerpo legal institucional que preservaría la independencia, haría frente a las amenazas foráneas y mediaría como árbitro en los conflictos y discrepancias de carácter interno. Valle no sólo aspiraba a lograr la alianza política o militar, pues su proyecto también contemplaba la unidad económica a partir de un tratado general de comercio.<sup>7</sup> Parte de los escritos de José Cecilio del Valle fueron conocidos por Bolívar, quien vio en la figura de este ilustre y sabio centroamericano uno de los defensores más destacados de la libertad del Nuevo Mundo.

Pero, fuera de toda duda, el sueño de la unidad latinoamericana está indisolublemente asociado al pensamiento y la obra de Simón Bolívar, pues nadie como él pudo y supo llevar hacia adelante la lucha por la realización

---

<sup>5</sup> La Colombia que Bolívar denomina en esta carta a Santander también se ha conocido como Gran Colombia, a partir de la unión de Venezuela, Nueva Granada y Ecuador.

<sup>6</sup> V. Lecuna: *La entrevista de Guayaquil*, Academia Nacional de la Historia de Venezuela, Caracas, 1948, p. 65.

<sup>7</sup> J. C. del Valle: *Pensamiento vivo de José Cecilio del Valle*, Educa, San José, Costa Rica, 1971, p. 65.

de este ideal. Las referencias a la necesidad de la unidad de la América hispana se encuentran en el pensamiento del Libertador a través de todos los años de su duro bregar en favor de la independencia. Desde los inicios de la lucha libertaria, cuando, siguiendo a Miranda, llama Colombia al continente, pasando por la concreción de este término cuando crea una república con este nombre a partir de la unión de Venezuela y Nueva Granada, hasta llegar al Congreso Anfictiónico, la unidad hemisférica de las naciones emergentes del otrora imperio español en Occidente resulta una constante en su pensamiento.

Así, por ejemplo, en 1810 escribía: “No está lejos el día en que los venezolanos alzarán definitivamente las banderas de la independencia e invitarán a todos los pueblos de América a que se unan en confederación”.<sup>8</sup> En 1814, en una proclama dirigida a Urdaneta, afirmó que “para nosotros la Patria es América”.<sup>9</sup> Y en su célebre “Carta de Jamaica” manifiesta: “Yo deseo más que ningún otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria”.<sup>10</sup>

Bolívar entiende que este ideal resulta prácticamente irrealizable. Diversos son los obstáculos que se levantan ante él. Esto reafirma su convicción de que la alternativa descansa en una confederación de naciones libres. En la mencionada carta escribe: “Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo”.<sup>11</sup>

Al regreso del destierro de Jamaica, Bolívar inicia la epopeya de la liberación de los pueblos que formarán la Gran Colombia, así como de Perú y Bolivia. Derrotada definitivamente la Metrópoli en Ayacucho, se abre el camino para que el sueño se haga realidad. Ya antes de la batalla decisiva, el Libertador cursa invitaciones a los gobiernos de esta parte de América para la celebración de un congreso en Panamá.

Tal vez, en ninguna otra parte se recojan mejor las ideas bolivarianas sobre el papel de la confederación que en las instrucciones emitidas a Pedro Gual en 1822. En ellas se precisa: “La confederación proyectada no debe fundarse únicamente en el principio de una alianza defensiva u ofensiva ordinaria (...) Es necesario que la nuestra sea una sociedad de naciones hermanas separadas por ahora en el ejercicio de su soberanía por el curso

---

<sup>8</sup> G. Vargas Martínez: *Bolívar y el poder*, UNAM, México, D.F., 1991, p. 172.

<sup>9</sup> S. Bolívar: *Obras completas*, t. 3, La Habana, 1950, p. 614.

<sup>10</sup> S. Bolívar: “Carta de Jamaica”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, ed. cit., p. 30.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 34.

de los acontecimientos humanos, pero unidas, fuertes, poderosas, para sostenerse contra las agresiones del poder extranjero. Es necesario que Uds. encarezcan la necesidad que hay de poner desde ahora los cimientos de un cuerpo anfictiónico o Asamblea de Plenipotenciarios, que dé impulso a los intereses comunes de los Estados Americanos, que dirima las discordias que pueden suscitarse en lo venidero entre pueblos que tienen unas mismas costumbres y unas mismas hábitos, pero que por falta de una institución tan santa, pueden quizás encender las guerras que han assolado a otras regiones menos afortunadas”.<sup>12</sup>

El congreso se realizará finalmente en 1826, y los intereses regionales contrapuestos de las naciones emergentes y la hostilidad de Gran Bretaña y de Estados Unidos lo harán fracasar. Incluso los planes de Bolívar para independizar a Cuba y Puerto Rico se frustrarán, en parte por la abierta oposición a éstos de Estados Unidos. Años más tarde, José Martí escribirá al respecto: “Y ya ponía Bolívar el pie en el estribo, cuando un hombre que hablaba inglés y que venía del norte con papeles de gobierno le asió el caballo de la brida y le habló así ¡Yo soy libre, tú eres libre, pero un pueblo que ha de ser mío, porque lo quiero para mí, no puede ser libre!”<sup>13</sup>

A partir de ese momento, las fuerzas descentralizadoras se desatarán con toda su fuerza y harán desaparecer las alianzas y uniones alcanzadas en el proceso de lucha contra España. Los intereses locales, en su mayoría tradicionalistas y conservadores, en alianza con diferentes caudillos militares que se reparten los pueblos liberados por ellos, se impondrán a la racionalidad de la unidad. La Gran Colombia, el otro gran proyecto bolivariano, se desintegra ante los ojos del Libertador, quien muere en Santa Marta en 1830.

La conciencia de la unidad latinoamericana perdió vigor y consistencia en la práctica y teoría de la organización nacional desarrollada después de la independencia por conservadores y liberales, pero no desapareció. Quedó grabada en la memoria de clases, grupos sociales e individuos que retornan continuamente a su fuente para apropiarse y reinterpretar, bajo nuevas condiciones, el sueño bolivariano.

Esa conciencia hispanoamericana se agudiza frente a los atropellos del expansionismo norteamericano o a las reiteradas agresiones europeas. En verdad, en no pocas ocasiones sólo ha revestido formas retóricas o meramente declarativas; sin embargo, su persistencia no deja de asombrar.

El imperativo de preservar la independencia fue el factor que permitió que, en sentido general, conservadores y liberales tuviesen una clara conciencia de los peligros que entrañaban las ambiciosas intenciones de las potencias para las soberanías de los nacientes Estados. No sólo se tuvieron en cuenta las amenazas directas e inmediatas a la integridad física del poder político, sino que algunos de ellos también advirtieron los riesgos que re-

<sup>12</sup> G. Vargas: *Bolívar y el poder*, ed. cit., p. 173.

<sup>13</sup> J. Martí: *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1982, t. 6, p. 203.

presentaba la creciente subordinación económica para el desempeño efectivo de las soberanías en proceso de formación. Desde luego, algo distinto resultaba cuando intentaban enfrentar esas potencias alienantes por las limitaciones que sus bases de sustentación social le imponían a las políticas diseñadas al respecto.

El máximo exponente teórico del conservadurismo mexicano, Lucas Alamán, sirve de modelo a los efectos de conocer las contradicciones de esta corriente política y su postura inicial en relación con la unidad de Hispanoamérica. Diputado a las Cortes españolas, secretario del Exterior durante varios gobiernos después de la independencia, administrador general de los bienes de la Iglesia durante un tiempo, Alamán quería, desde su posición política conservadora, reconciliar lo irreconciliable: el mantenimiento de los privilegios clérico-aristocráticos con el desarrollo económico. Es conocido que el mexicano apoyó de manera decidida el Congreso de Panamá. Después del fracaso de éste, acompañó el proyecto industrializador del Banco de Avio, que él encabezaba, con renovados empeños de confederación hispanoamericana. Como Secretario de Estado de Relaciones Exteriores desarrolló un activismo loable en función de reactivar el congreso bolivariano y hacer cumplir sus acuerdos. En una circular enviada a los gobiernos de Hispanoamérica, subraya como una de las causales del poco éxito alcanzado por el Congreso “la presencia de agentes de potencias que de ninguna manera estaban interesadas en que el proyecto saliera adelante”.<sup>14</sup>

Aunque otros conservadores, como Diego Portales o Manuel Bulnes, mantuvieron una actitud similar, el proyecto bolivariano sobre la unidad de nuestra América tuvo una vida efímera en el pensamiento conservador. A partir de que las reformas liberales iniciaron el proceso de secularización de la sociedad civil, la reacción conservadora promovió dictaduras de corte teocrático y solicitó, en ocasiones, el protectorado de monarquías europeas, por lo cual asumió una actitud antiamericanista y antinacional. Lo ocurrido en México es lo más conocido, pero no el único caso. Conviene recordar las actitudes de Rafael Carrera en Guatemala, Pedro Santana en Santo Domingo o Juan José Flores y Gabriel García Moreno en Ecuador.

Por su parte, el liberalismo suma enormes esfuerzos en la realización de la unidad latinoamericana. Desde el punto de vista de su proyección política y económica, nada conspiraba contra el pensamiento de una confederación hispanoamericana. Como sus objetivos descansaban en la creación de un mercado nacional y la erradicación de las relaciones precapitalistas, no se hallaba limitado, como el conservadurismo, a intereses de clase vinculados a la producción esclava o servil, con sus consecuentes zonas económicas locales. Ningún obstáculo impedía que a nivel espiritual se ideara la posibilidad de extender a toda Hispanoamérica proyectos concebidos a una escala más reducida de carácter nacional.

---

<sup>14</sup> L. Alamán: *Obras*, Jus, México, D.F., 1942, t. 1, p. 130.

Del liberalismo saldrá una parte importante de los proyectos, programas y ensayos políticos y culturales más vigorosos del siglo XIX acerca de la unidad del subcontinente. Precisamente, en los escritos de Bilbao o Torres Caicedo se usa por primera vez la denominación América Latina como una forma de diferenciar y contraponer culturalmente lo latino a lo sajón de la otra América. Pero el liberalismo no era una corriente homogénea, y en su seno coexistían tendencias que asumen posturas diferenciadas y hasta opuestas. Esto aclara por qué en la medida en que declina su carácter progresista, los sectores moderados que lo integran, apoyados por comerciantes librecambistas y hacendados monoprodutores, se interesan, cada vez más, por una alianza con Estados Unidos.

El elemento más vital de esta corriente se encuentra en la tendencia demoliberal, la cual, asociada a la pequeña burguesía y las clases medias, rescata la tradición bolivariana de la alianza entre las antiguas colonias de España. El demoliberalismo es, por tanto, el más interesado en salvar el abismo existente entre las repúblicas, disociadas y enfrentadas entre sí, y la unificación latinoamericana. En conclusión, es la continuidad de una utopía que no dejaba de hallar nexos con la realidad para realizarse y que se expresaba en nuevos y diferentes rostros.

Es el caso de Francisco Morazán luchando por la restauración de la unidad de Centroamérica; o el del joven Alberdi, quien en la "Memoria sobre la conveniencia y objetos de un congreso general americano" da culminación política a un latinoamericanismo cultural que se expresa en la fórmula de la autenticidad y la emancipación mental. Fórmula que el propio Alberdi aplicará años más tarde en sus "Ideas para un curso de filosofía contemporánea".

Es también el clamor de Francisco Bilbao, quien sugiere crear una universidad latinoamericana con ideas que anticipan a Martí. Ese Bilbao que clama por la unidad de América Latina, ante la barbarie que se impone en el Norte.

Lo mismo puede decirse de José María Samper y Gonzalo Tavera, quienes se proponen el restablecimiento de la Gran Colombia; o de Torres Caicedo y su poema "Las dos Américas", y de Justo Arosamena y su ensayo sobre la liga americana.

En general, el latinoamericanismo continuó expresándose política y culturalmente, pero ya en las últimas décadas del siglo XIX tuvo que enfrentar la creciente oposición de distintos sectores económicos y políticos admiradores del poderoso vecino del Norte y contrarrestar a su vez la política estadounidense, la cual con la emergencia del imperialismo buscaba, encabezada por Blaine, una unión favorable a sus intereses. En el Caribe hispano, todavía bajo dominio de la Metrópoli, aparecen las propuestas de unión latinoamericana más importantes.

La presencia del anexionismo y la amenaza siempre creciente que se cernía desde el Norte, estimularon una renovadora teorización del

latinoamericanismo que apelaba por igual a gobiernos y a pueblos, alertándolos de los peligros que acechaban a esta parte del continente. Principales representantes de este bolivarismo renovado fueron Eugenio María de Hostos y José Martí.

Nacido en Puerto Rico, Hostos realizará un periplo latinoamericano llamando a gobiernos y organizaciones sociales a que repararan en la necesidad de la unión. En no pocas ocasiones utilizará la denominación de “Colombia” para designar a nuestra América, rindiéndole con ello tributo a la figura de Miranda.

Por su lado, el cubano José Martí desarrolló un ideario humanista de profundo contenido social que buscaba el rescate de la dignidad plena del hombre y que se expresó en tres direcciones fundamentales: independentismo, latinoamericanismo y antimperialismo. En su caso, el acercamiento espiritual a nuestra América se iba acentuando en la medida en que su comprensión de esa realidad se hacía más completa, para lo cual desempeñó un importantísimo papel su percepción de la realidad norteamericana, pues esto completaba la imagen de los problemas continentales. También la independencia de Cuba tomaba una nueva dimensión al ubicarla en el contexto continental.

Al estudiar las causas de los problemas internos de nuestra América, formula la idea de que el problema consistía en que la colonia continuó viviendo en la república, con lo cual se adelantó a la formulación de Mariátegui. Para resolver este problema había que contar con el indio, el negro, el campesino; había que actuar con los elementos naturales y ajustar la forma de gobierno a la constitución del país sin calcos ajenos a su realidad. A diferencia de Sarmiento, piensa que no existe una batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. Sus principales ideas al respecto las condensa en “Nuestra América”, en el cual también expone un programa de acción que tiene como idea central la unidad. En este ensayo nos dice: “Los árboles se han de poner en fila para que no pase el gigante de las siete leguas. Es la hora del recuento y de la marcha unida”.<sup>15</sup>

El análisis profundo de la realidad norteamericana le permitiría identificar los resortes de esa sociedad, y reconocer algunos de los factores clave del proceso económico de Estados Unidos. Martí va comprendiendo el entrelazamiento de los intereses económicos con la acción política, lo que a su vez le posibilita observar la tendencia expansionista de ese país.

La celebración en Washington de la Conferencia Internacional Americana y de la Conferencia Monetaria Internacional entre 1889 y 1891, serían una ocasión propicia para expresar sus consideraciones: “Jamás hubo en América, de la independencia a acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el

---

<sup>15</sup> J. Martí: “Nuestra América”, en *Selección de lecturas de pensamiento político cubano*, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, t. 1, s/a, p. 29.

convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos para ajustar una liga contra Europa y cerrar tratos con el resto del mundo (...) después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia”.<sup>16</sup>

Martí aspira a que Cuba y Puerto Rico entonen las últimas estrofas del himno de la emancipación latinoamericana. Para cumplir ese objetivo, en 1892 funda el Partido Revolucionario Cubano, y cae, finalmente, en combate por la libertad de Cuba, el 19 de mayo de 1895.

En carta inconclusa a su amigo Manuel Mercado, le confiesa que su intención es impedir, con la independencia de Cuba, que Estados Unidos se extienda por nuestras tierras de América.

Los temores que abrigaba el Apóstol se hicieron realidad en 1898, cuando Estados Unidos interviene en la Guerra de Independencia cubana. Derrotada España, se apodera de Puerto Rico y le impone a Cuba la oprobiosa Enmienda Platt. El 98 dio paso en realidad a una nueva época, la época del panamericanismo.

El predominio del panamericanismo no ha significado la desaparición del ideal latinoamericano, que ha permanecido en la conciencia colectiva, el espíritu y la cultura de los pueblos al sur del río Bravo. José Enrique Rodó lo retoma cuando enfrenta la latinidad a la nordomanía, Vasconcelos lo tiene en cuenta cuando anticipa la “raza cósmica”, Sandino lo retoma cuando considera inaplazable la alianza ante la política imperialista de Estados Unidos que “pasa sin respeto alguno sobre los incommovibles principios de independencia de las fracciones de la Nacionalidad Latinoamericana”;<sup>17</sup> y Ernesto *Che* Guevara lo hace suyo cuando, al hacer uso del derecho de réplica en la Asamblea General de Naciones Unidas, declara: “Soy cubano y también soy argentino y, si no se ofenden las ilustrísimas señorías de Latinoamérica, me siento tan patriota de Latinoamérica, de cualquier país de Latinoamérica, como el que más...”.<sup>18</sup>

La persistencia del sueño de la unidad latinoamericana nos indica la parcialidad de su fracaso. Como es sabido, las utopías alimentan la cultura espiritual de los pueblos y forman parte de la historia, junto a la economía, las relaciones sociales de producción y la superestructura político-jurídica. La historia de las ideas, de las mentalidades, de las ideologías, nos alecciona, a su vez, acerca de cómo en no pocas ocasiones la realidad presente es

---

<sup>16</sup> J. Martí: “Congreso Internacional de Washington”, en *Selección de lecturas de pensamiento político cubano*, ed. cit., t. 1, p. 56.

<sup>17</sup> A. C. Sandino: “Plan de realización del supremo sueño de Bolívar”, en *Alero*, Universidad de San Carlos de Guatemala, no. 1, mayo-julio de 1979, p. 95.

<sup>18</sup> E. *Che* Guevara: *Educación y hombre nuevo*, Editora Política, La Habana, 1989, p. 114.

fruto de un sueño que sirvió de inspiración en la lucha por transformar lo existente.

Cabe preguntarse qué faltó. Qué factores contrarios a la utopía han incidido para que pueblos con características culturales comunes que apuntan a una identidad común, no hayan podido alcanzar su unidad.

Estos factores han actuado como agentes de la no integración obstaculizándola e impidiéndola; han sido los elementos contrarios a la utopía de la unidad de nuestra América.

## **LOS FACTORES ANTIUTÓPICOS**

Una respuesta primaria, que no puede dejar de considerarse, es aquella que señala justificadamente la falta de voluntad y acciones concretas integradoras en cuanto a los políticos. Aunque esto resulta cierto en sentido general, el problema no es tan simple. La propia evolución de la idea integradora nos ofrece varios ejemplos de acciones políticas con fines integracionistas que fracasaron. Además, porque detrás de las actuaciones políticas se esconden los intereses sociales y económicos que aquéllos representan.

Debemos entonces enrumbar la búsqueda hacia las otras condicionantes que han contrarrestado los proyectos confederativos de unidad. Excluyo aquí los intereses opuestos de carácter foráneo, hostiles a toda iniciativa de unidad latinoamericana. No porque no hayan sido un factor esencial en el naufragio de estos proyectos, sino porque su efectividad ha descansado siempre en la existencia de aliados internos.

En el decursar histórico, diferentes clases y grupos sociales, prestando atención a sus intereses y objetivos, se han opuesto a la integración y actuado como aliados de las potencias enajenantes, ya sea de manera directa, por su dependencia con el capital extranjero, o indirecta, por sus marcadas intenciones de preservar su poder a nivel local. Estas clases han sido un factor decisivo en el fracaso de los intentos de integración latinoamericana.

Resulta importante considerar que la estructura económica implantada por la Metrópoli para su propio provecho no favoreció el establecimiento de vínculos comerciales sólidos y estables de las distintas colonias entre sí. La producción económica de los virreinos y capitanías generales se hallaba en función del intercambio mercantil con España y no articulaba nexos interregionales que ayudaron a su integración económica. El movimiento político anticolonialista no pudo modificar esta situación. Es cierto que la revolución de independencia tuvo entre sus objetivos principales la transformación de las estructuras coloniales y la eliminación de las formas precapitalistas de producción. Esto no se logró porque en ella participaron diferentes sujetos sociales con intereses bien diferenciados y en muchos casos sólo llegaban a la liberación política.

Alcanzada la independencia, no pudo vertebrarse un nuevo tipo de sociedad; entre otras razones, por la actitud lógicamente conservadora de la aristocracia criolla, que ocupaba el lugar de una burguesía nacional ausente como clase. Los terratenientes, comerciantes y grandes propietarios, una vez conquistada la independencia y desplazada del poder la burocracia metropolitana, anulan muchas de las conquistas sociales alcanzadas por las masas oprimidas en el transcurso de la lucha y perpetúan las estructuras tradicionales. Martí y Mariátegui dirán que la colonia siguió viviendo en la república.

El posterior desarrollo de los acontecimientos tampoco favorecerá la realización de la utopía de la unidad de Hispanoamérica. Las aburguesadas aristocracias latinoamericanas y las burguesías agroexportadoras emergentes, dependientes económicamente del capital extranjero, tendrán entre sus prioridades los vínculos con el mercado mundial y no estarán interesadas en la formación de estructuras económicas y políticas de carácter común al nivel del subcontinente. Sólo a partir de la aparición de burguesías industriales, muy débiles, por cierto, con intereses nacionales más definidos, se originan premisas más sólidas para la formación y desarrollo de los procesos de integración económica regional.

Junto con estos factores económico-políticos, se presentan otros de carácter espiritual que resultan de más difícil aprehensión por su amplitud y complejidad. Entre ellos se halla el problema de la identidad, estudiado de manera exhaustiva y exitosa por diferentes académicos del continente, como Leopoldo Zea y Darcy Ribeiro. No obstante, es preciso subrayar otros aspectos no suficientemente destacados que nos proporcionan distintas aristas en torno al tema.

A simple vista parece que la identidad nos acerca a la integración en la medida en que América Latina posee un pasado común y elementos culturales semejantes. Esto, si bien es cierto, no contradice el problema de que la identidad también se relaciona con el reforzamiento de intereses locales conducentes a la formación de identidades nacionales. Estos intereses locales conformaron las naciones emergentes latinoamericanas, pues se apoyaron en características comunes más restringidas, no generalizables a escala continental. En realidad, esta problemática se inscribe en lo que pudiéramos denominar la relación nación e identidad.

Se trata de que la identidad puede estudiarse a diferentes niveles de generalidad, y que su análisis presupone la contraposición con lo otro. Conceptual y dialécticamente entendida, la identidad no excluye la diferencia. En este sentido, nuestra identidad como latinoamericanos no sólo se conforma en contraste con Europa, sino que se constituye a partir de la contradicción y síntesis de las identidades nacionales de los pueblos que integran nuestra América.

Se han absolutizado las características comunes de América Latina, como las costumbres, la religiosidad, la lengua, y se han dejado en la

oscuridad los elementos diferenciadores existentes antes de la llegada de los conquistadores. Además, se les ha atribuido a los hispanos llegados al continente una falsa identidad común, basada en una unidad nacional inexistente, desde el punto de vista cultural y económico, en la España de esa época.

Si tomamos como paradigma de nación a una comunidad integrada alrededor de su autorreconocimiento como nacionalidad, con intereses económicos articulados en un mercado común, con una estructura social propia y única, tendríamos que concluir que la España de la conquista y la colonización no lo era.

Los colonizadores fueron, entre otros, castellanos, andaluces, gallegos, asturianos o canarios por su identidad y españoles por una supraidentidad forjada mediante la reconquista. Esa supraidentidad fue impuesta desde arriba por la Corona, la cual reforzó con la unidad su carácter feudal absolutista.

Fue esa sociedad multinacional y pluricultural la que llegó al Nuevo Mundo y desarrolló la conquista y colonización de buena parte de él. Consecuentemente, gran parte de los inmigrantes mantuvo sus particularidades nacionales en las regiones conquistadas, sin que la Corona —que había logrado imponer en América un conjunto de elementos comunes de carácter económico, político y cultural— pudiera evitarlo.

A todo ello se suma la diversidad de culturas y grupos étnicos autóctonos que encuentran los conquistadores a su llegada. En aquellas regiones donde estos grupos eran más numerosos y poseían una cultura más desarrollada, el enfrentamiento y exterminio iniciales no condujeron a su desaparición. La población sobreviviente se inserta entonces en las nuevas condiciones, pero manteniendo en una u otra medida sus antiguas tradiciones.

En regiones como las Antillas, donde la población aborígen no sobrevivió a los primeros años de la colonización, el indio se sustituyó por el “aborígen importado”, el negro africano, quien tampoco debe verse de manera uniforme, pues fue portador de culturas distintas.

Las diferentes nacionalidades hispanas representadas por los conquistadores, los diversos pueblos autóctonos y los esclavos africanos, conservarán, en principio, parte de sus identidades respectivas y también asumirán las del otro por causa de la necesaria adaptación al medio o la imposición forzosa. Es más que connotado, por ejemplo, cómo, a partir de su llegada a América, los españoles se transformaron en otros para sus iguales de la Península, en tanto devinieron “indianos”. El indiano es el primer paso entre un largo camino hasta llegar al criollo y de éste a las diferentes nacionalidades del subcontinente. Estos componentes fundantes entrarán en un complejo y contradictorio proceso de interacción y mezcla —transculturación resulta la denominación más exacta—, cuya resultante final será la aparición de nuevas identidades que no sólo se diferencian de la existente en la Metrópoli, sino también entre sí.

Entonces se será español-americano o simplemente americano, como un sentimiento continental de rechazo y diferenciación con respecto a España. También aparecerá un sentimiento de patria chica, de carácter más local, que se relaciona con las vivencias más íntimas y las representaciones compartidas en torno a las tradiciones, raíces comunes, formas de vida, motivaciones, creencias, giros idiomáticos, etc., que los identifican a sí mismos como entidad y los diferencian de otros. Se será habanero primero y cubano después, o caraqueño para luego devenir venezolano.

Este proceso de conformación de las identidades nacionales constituye uno de los componentes básicos en la posterior formación de los Estados nacionales.

Si bien la aparición de las identidades nacionales no es necesariamente un factor que se opone por sí mismo a los sueños de unidad latinoamericana, su existencia se aprovechó por los intereses internos y externos opuestos a la integración. La historia recoge numerosos episodios de luchas intestinas y guerras fratricidas en nombre de la patria que respondían más a los intereses de las compañías extranjeras que a los propiamente nacionales.

Desunidos, ahondadas las diferencias por la sangre vertida, los pueblos de América Latina no supieron o no pudieron alcanzar su unidad para enfrentar la embestida norteamericana.

Los vínculos y relaciones continentales han evidenciado, desde la implementación del panamericanismo, lo necesario que le hubiese sido a América Latina haber logrado su unidad frente a Estados Unidos. Lo trágico en esta historia es que al no realizarse el sueño bolivariano de unidad hispanoamericana, América Latina se ha movido bajo los dictados de una política ajena, que tiene en su base una utopía también ajena, la utopía de la Doctrina Monroe y del Destino Manifiesto.

## **LA INTEGRACIÓN HOY, POSIBILIDADES Y PERSPECTIVAS**

Es un hecho incontrovertible que los imprescindibles cambios que sufre el mundo desde fines de la década del 80 afectan a todo el continente, y de manera especial, por su debilidad económica y estructural, a América Latina y el Caribe. De un modo u otro, los países del área están conectados política y económicamente con los protagonistas principales de estos cambios y han sufrido en mayor o menor medida sus consecuencias.

Acontecimientos como el colapso del socialismo de Estado en Europa Oriental, con su corolario lógico luego de la desaparición de la URSS, la declinación del poder económico de Estados Unidos, el fortalecimiento de la Unión Europea y el crecimiento del papel económico de Japón, trazan las pautas a las modificaciones políticas y económicas que se operan en las relaciones globales.

Con el fin de la guerra fría emerge con mayor fuerza una serie de contradicciones que se encontraban reprimidas ante la rivalidad entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Por un lado, la competencia económica entre las grandes potencias capitalistas ha sustituido el antiguo enfrentamiento ideológico-militar que oponía a Occidente al campo socialista. Los antiguos aliados dejaron de serlo y pasaron a la formación de grandes bloques económicos. Por otro, el hegemonismo de estas potencias —que concentran un enorme poder económico y tecnológico— profundiza la brecha entre un Norte inmensamente rico y poderoso y un Sur cada vez más pobre. El cambio de paradigma tecnológico, con las revoluciones científicas ocurridas en el campo de la microelectrónica, la biotecnología, los nuevos materiales y la fotónica, agudiza en extremo esta contradicción, al propiciar la desmaterialización creciente del proceso productivo.

A su vez, la pérdida de poder económico de Estados Unidos, provocada por la disminución de su competitividad tecnológica, su endeudamiento gigantesco y su enorme presupuesto militar, lo obliga a un necesario reajuste macroeconómico que le permita ampliar su capacidad de competencia ante Japón y la Unión Europea. Este ajuste también pasa por una reformulación de su política económica hacia América Latina y el Caribe, con el fin de crear un enorme mercado regional.

Estos procesos inciden de muy distintos modos sobre América Latina y el Caribe y suponen nuevos desafíos para los países latinoamericanos y caribeños a partir de las transformaciones estructurales ocurridas y la recomposición de las relaciones económicas internacionales. Es un hecho que, hasta el momento, América Latina y el Caribe no han podido sustraerse a su condición de área de segunda clase subordinada por completo a Estados Unidos.

Cabe preguntarse, sin embargo, si con las nuevas coyunturas históricas y económicas se crean condiciones para que América Latina y el Caribe se incorporen a los proyectos integracionistas sobre la base de intereses y beneficios mutuos, o si, por el contrario, continuarán desempeñando su papel de apéndice económico de Estados Unidos.

Todo parece indicar que para los países del área se abren diferentes opciones. Una de ellas depende de la capacidad de los países de América Latina y el Caribe para actuar de manera unida y coordinada, ya sea como un todo o mediante agrupaciones que integren a varias naciones. Por esta vía reaparece, acicateado por los imperiosos dictados de la nueva época, el sueño de la integración.

Dadas las características del mundo actual, resulta en extremo difícil que la utopía de la integración latinoamericana pueda realizarse plenamente; pero su concreción parcial no sólo resulta factible, sino que puede llevarnos hacia un rumbo diferente al trazado para nuestros países por el primer mundo; en especial, por Estados Unidos. Lo anterior no niega que Estados Unidos y su política para la región constituyen un factor de enorme peso que tiene

que considerarse. Pero con la coyuntura actual aparecen distintas opciones y alternativas. Las alternativas que se les presentan a América Latina y el Caribe pueden resumirse en dos de carácter fundamental.

a) Negociar con Estados Unidos, por ser la potencia más interesada en aliviar la crisis económica y estructural que sufre el área, para obtener acuerdos que se sustenten en una reciprocidad real y ventajas mutuas en los proyectos en marcha. La crisis que se abatió sobre la economía mexicana al año de inaugurarse el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, arroja serias dudas sobre las ventajas de la integración hemisférica para los países del Sur.

b) Fortalecer los mecanismos de integración subregional ya existentes como el MERCOSUR, Pacto Andino, Mercado Común Centroamericano, la Asociación de Estados del Caribe, etc., sin renunciar a los vínculos con Estados Unidos y otras potencias económicas.

Esta integración latinoamericana y caribeña, si logra funcionar de manera efectiva y deja atrás los buenos deseos y la retórica de los políticos, permitiría establecer una complementariedad económica por medio de los mercados regionales y las producciones conjuntas, que los colocaría en mejores condiciones para enfrentar el mercado norteamericano. Además, estas asociaciones deben valerse del cambio de las reglas del juego y aprender cómo aprovechar las fracturas y las contradicciones que de manera creciente se irán produciendo entre Europa, Japón y Estados Unidos, utilizándolas para obtener tratos más justos y equilibrados.

Una condición necesaria para el éxito posible de las alianzas integracionistas subregionales es el cambio de las políticas socioeconómicas internas. La continuidad de las políticas neoliberales sólo conduce a la depauperación de la población y a la agudización de la crisis que atraviesa la región; factores que llevan a una acelerada inestabilidad política. La combinación del mercado con el Estado benefactor, al estilo europeo, y la implementación de procesos de capitalización mediante asociaciones de capital privado y estatal, pueden devenir una posible solución a estos problemas. De no hacerlo así, América Latina perdería, tal vez, la última oportunidad que le concede la historia.

## VIII. América Latina: diferencia vs. regionalidad

*Paul Ravelo Cabrera*

Con frecuencia se ha sostenido que en América Latina la modernidad —que arranca con el fatigoso proceso de formación de la conciencia liberal e independentista del siglo XVIII y se concreta con la participación periférica y desigual de la región en el mercado internacional— se ha impuesto como un disimulo, un artificio, una seudomodernidad.

La propagación de esta tesis parte de dos direcciones de pensamiento muy afines. Una de perfil eurocéntrico e iluminista que, como parodia J. Joaquín Brunner, para ser modernos nos faltó casi todo: “reforma religiosa, revolución industrial, burocratización en serio del Estado, empresarios schumpeterianos y la difusión de una ética individualista, procesos que recién producidos hubieran hecho posible, después, la aparición en estas latitudes del ciudadano adquisitivo que produce, consume y vota conforme a un cálculo racional de medios y fines”.<sup>1</sup>

Y, otra esgrimida por un tipo de pensamiento, muy generalizado entre nosotros, que plantea que la dependencia estructural de las economías latinoamericanas constituye la causa directa del atraso y la falta de “orientación” endógena de nuestra modernización, y de los desequilibrios (recepción-asimilación, imposición-resistencia) de nuestra cultura.

Si bien ambas posiciones se afianzan en una verdad histórica, a saber, la colocación desfavorecida de nuestra “zona de experiencia (llámese marginación, dependencia, subalternidad, descentramiento) común a todos los países del continente situados en la periferia del modelo occidental-

---

<sup>1</sup> J. Joaquín Brunner: “¿Entonces, existe o no la modernidad en América Latina?”, en *Punto de Vista*, no. 31, 1987, p. 2.

dominante de la modernidad centrada”,<sup>2</sup> no derivan, empero, hacia la histórica y real trama “interna” de los procesos constitutivos de heterogeneidad (social y cultural) que cualifican a la región y que le impiden comprenderse como una modernidad homogénea e integrada.

Aceptemos, por un momento, la tesis de O. Paz<sup>3</sup> de que por ser Latinoamérica un residuo de la empresa imperial y medieval española —que no tuvo una modernidad al estilo de la anglosajona o la francesa y, por ello, transmitió a su colonia los rasgos premodernos de su sistema político y cultural que hizo, por una parte, que la revolución burguesa acá no fuera autogestionada, y, por la otra, que la secularización cultural no se desarraigara del todo del regío escolasticismo religioso— y que, tras la independencia continental decimonónica, las elites modernizadoras no se volvieran a su tradición, sino a las Luces de la Europa mercantil e ilustrada y del Norte naciente y liberal. Según Paz, la revolución independentista introduce una “falsa conciencia” de modernidad, por lo cual la constitución de la modernidad latinoamericana no es un proceso autónomo, original y auténtico.

Si a esto se le añade el canon de la dependencia o marginación estructural de la economía y la cultura de la región, que intensiva las “fuertes” tesis —sigo a N. García Canclini<sup>4</sup>— de que nuestra modernización resultó endeble por haber carecido de una sólida industrialización, de un paradigma tecnocientífico de base propia, y de un orden sociopolítico basado en la racionalidad constitucional-democrática; que nuestro “modernismo cultural” de vanguardia fue una adopción obligada de los modelos culturales foráneos, receptor de estéticas e ideologías importadas que respondían a los intereses de la elite gobernante y no incluían sus propuestas culturales en los proyectos sociales populares, de ello resulta —como sostiene Canclini— que nuestra modernidad, como experiencia histórica, fue una empresa malograda, fallida y trunca económica, política y culturalmente. Algo así como que hemos sido “hijos excéntricos de Occidente” (O. Paz) —si bien nuestra modernidad ha viajado siempre en el furgón de cola de la modernidad occidental— y nos ha faltado creatividad, desarrollo autónomo y plexos internos (de sentido) propios.

La trama “interna” de la modernidad latinoamericana encuentra un filón pertinente de análisis si se centran éstos en su *ethos* o dimensión cultural. América Latina experimenta a su modo el proceso de “reorganización” o “reordenamiento” de los diferentes sectores y campos socioculturales

---

<sup>2</sup> N. Richard: “Latinoamérica y la post-modernidad”, en *Revista de Crítica Cultural*, no. 3, 1991, p. 15.

<sup>3</sup> O. Paz: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1990.

<sup>4</sup> N. García Canclini: “¿Modernismo sin modernización?”, en *Revista Mexicana de Sociología*, no. 3, 1989; *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, D.F., 1990.

una vez quebrada la unidad integrada, premoderna o tradicional, dominante. El descentramiento de las formas de vida (sociales y culturales) alrededor de la nueva “racionalidad” productivo-mercantil que el “espíritu del capitalismo” fermenta (desarrollo productivo, relaciones mercantiles, complejidad estructural, esferas culturales autónomas e institucionalizadas, formas de consumo), tiene una particular incidencia en el “mundo de vida” cultural (especializado y cotidiano). Aquí nuestra modernidad o experiencia de capitalismo también halla su dimensión constitutiva.

El “proceso de racionalización” hace que la cultura (la producción socializada de cultura) cambie el escenario de representaciones simbólicas, lingüísticas, cognitivas, normativas y colectivas que anteriormente la dominaba, y ella sufre —sigo a Canclini y Brunner— una “desterritorialización” o “descentramiento” de sus fuentes productoras de significados desde la tradición hacia nuevos códigos de producción cultural; con ello se trasmudan las anteriores formas de vida por “formas de consumo” que crean “estilos de vida” en torno a complejos procesos de “reconocimiento/apropiación”.<sup>5</sup> La cultura se seculariza (se transforma) cuando queda insertada en la pluralidad, la segmentación y la diferenciación que produce la modernización (semi)capitalista en la región. El efecto en el interior de nuestras sociedades de esa “racionalización”, dice Brunner, “provoca y luego refuerza un incesante movimiento de heterogeneización de la cultura, poniendo en juego, estimulando y reproduciendo una pluralidad de ‘lógicas’ que actúan todas ellas simultáneamente, entrecruzándose”.<sup>6</sup>

Estas mezclas son muy contradictorias y dispares (sociales, clasistas, étnicas, discursivas) de cara —favorable o desfavorable— a la modernización en curso, pero que cualifican al “específico” de modernidad latinoamericana como un escenario renovado de hibridación y multiculturalidad, o lo que A. Touraine llama un modo o “modelo latinoamericano de desarrollo sociocultural”.<sup>7</sup>

¿Cómo se concreta este descentramiento en la sociedad latinoamericana “poscolonial”? A los intentos de liberalización de las estructuras políticas y jurídicas del Estado colonial sigue la secularización de los campos culturales: la ciencia —con la promoción del positivismo en las humanidades y las ciencias sociales—, el arte y la literatura se autonomizan y la producción cultural experta se institucionaliza (desde las primeras cátedras de sociología hasta los institutos de investigación científica). Se fomenta una

---

<sup>5</sup> N. García Canclini: “Escenas sin territorios”, en *Revista de Crítica Cultural*, no. 1, 1990; J. Joaquín Brunner: “¿Entonces, existe o no la modernidad...?” art. cit.

<sup>6</sup> J. Joaquín Brunner: “Cultura y modernidad en América Latina”, en *Mundo*, vol. I, no. 2, 1997, p. 37.

<sup>7</sup> A. Touraine: “Los problemas de la sociología propia en América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, no. 3, 1989.

política de escolarización y alfabetización masiva en pro de la socialización de la enseñanza. El mundo urbano desplaza la vida rural y sus tradiciones de oralidad y folclóricas. Se incrementa la masificación de la educación básica y superior en los centros urbanos y se fomenta el ingreso a ellas. La vida cultural se democratiza con el desarrollo creciente de la industria cultural. Las universidades se convierten en entidades de crítica especializada y centros de movilidad social. Ocurre todo un empuje modernizador en la sociedad y la cultura en el cual intervienen actores y motivaciones diversas, y en el cual no sólo operan lógicas de eficacia instrumental, sino también valores de racionalidad comunicativa. Estrategia de racionalización cultural no global ni homogénea —como la europea— y sí regional y fragmentada (contradictoria) en la cual cohabitan “racionalidades” que se entrecruzan rizomáticamente, y en la cual se conjugan la creatividad endógena con la asimilación de dinámicas foráneas (norteamericanas).

Este proceso de secularización cultural se produce en América Latina tardíamente y de forma muy heterogénea por el particular condicionamiento histórico de la región: su modelo “otro” de civilización y la dependencia económica. A ello se asocian la desigualdad en el mercado internacional, la heterogeneidad estructural, la desestructuración de sus identidades sociales, la segmentación de los modos de participación en la producción y consumo cultural, el desequilibrio de sus formas de gobierno. De este cruce de “racionalidades” (endógenas y exógenas, y contradictorias por sus lados) se conforma la “excentricidad” latinoamericana de modernidad: heterogeneidad cultural, asincronía de procesos culturales, entrecruzamientos de signos culturales. La interacción de esas marcas históricas —no siempre captadas por el “pensamiento latinoamericano”— debe comprenderse como el complejo escenario de tendencias entrecruzadas, contradictorias y fecundas que conforman al “específico” latinoamericano: entre independencia y dependencia, desarrollo y subdesarrollo, progreso y retraso, liberalismo y absolutismo, democratismo y autoritarismo, ideología y mito, telecomunicación y oralidad, mercado y tradición. Tendencias dispares nada uniformantes ni aglutinadoras de cara al progreso de la región ni conformadoras de una totalidad homogeneizante.

Lo moderno en América Latina, más que “superar” la tradición, vino a entrecruzarse con ella, por lo cual la región expresa en su “interior” un matizado *collage*, cuyos injertos y alegorías son el resultado de la vivencia y la inserción históricas de la región en el mercado internacional. Heterogeneidad cultural que “significa, directamente, participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que ‘penetra’ por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de los sentidos consumidos/producidos/reproducidos y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad, anhelos de identificación, confusión de horizontes tem-

porales, parálisis de la imaginación creadora, pérdida de utopías, atomización de la memoria local, obsolescencias de tradiciones”.<sup>8</sup>

Si lo posmoderno —como se dice hoy— se concibe como el “estado naciente” de lo moderno que se seculariza, se transforma y se renueva para generar fragmentación, heterogeneidad y pluralidad, América Latina —es la postura de algunos intelectuales latinoamericanos en torno al tema— pudiera congeniar muy bien con una suerte de posmoderno *avant la lettre* muy constitutivo de su proceso de modernidad.<sup>9</sup> El tiempo histórico de la modernidad latinoamericana es la apertura —desde su ubicación periférica— hacia eso excéntrico llamado hoy posmodernidad; lo que significa la acentuación y el avivamiento de lo que ya esa modernidad contenía de irracional y heterogénea, y que ahora, como sostiene T. Escobar, “la crítica a la modernidad le disculpa esos fragmentos, cree comprender el discurrir enrevesado y recurrente de su tiempo y le concede el permiso de mirar otra vez hacia puntos oscuros ubicados fuera de la ruta del progreso”.<sup>10</sup>

El modelo societal y cultural latinoamericano de “racionalidades” híbridadas y entrecruzadas —que, salvo en determinadas figuras ilustradas, como Bolívar y Martí, funcionó como una propuesta social globalizadora de modernidad o de reconstitución histórica de la desintegrada (y anhelada) unidad latinoamericana—, difiere en su fisonomía del modelo de modernidad europea de la razón homogénea y centrada. Lo que hoy se ensalza desde el pensamiento descentrado de lo posmoderno estallado: explosión de culturas y subculturas, desfallecimiento del proyecto totalizador, crisis de los “grandes relatos” por su universalismo abstracto, pérdida de las legitimidades, debilitamiento de la historicidad, proliferación de espectáculos en la política, etc., que no son más que guiños propios de una razón harta de “racionalismos”, América Latina, a su modo y con su experiencia, ya lo ha historizado desde sus enclaves residuales y marginales.

La modernidad latinoamericana no ha concluido. No concluirá, porque América Latina ha sido siempre una permanente región de irracionalidad y de diferencias inagotables, de ecos y fragmentos, y de entrecruzamientos que rizomáticamente se reproducen y se avivan. Ellos han impedido la proyectualidad, no histórica, sino de realización (concreción) de la modernidad, que acá sólo es la de ser periférica, antagónica, sujeta a conflictos; en fin, la de la heterogeneidad (social, cultural, crítico-discursiva). Esto le impide concretarse con éxito a cuanto proyecto modernizador y discurso

---

<sup>8</sup> J. Joaquín Brunner: “Cultura y modernidad en América Latina”, art. cit., pp. 36-37.

<sup>9</sup> J. Joaquín Brunner: “Notas sobre la modernidad y lo posmoderno en la cultura latinoamericana”, en F. Calderón: *Identidad latinoamericana, premodernidad, modernidad, postmodernidad*, CLACSO, 1987; S. Zermeño: “La posmodernidad. Una visión desde América Latina”, *ibidem*; N. Richard: “Latinoamérica y la posmodernidad”, a•Art. cit.

<sup>10</sup> T. Escobar: “Posmodernismo/precapitalismo”, en *Casa de las Américas*, no. 168, 1988, p. 19.

emancipatorio prolifere en la región. Rehacer la heterogeneidad y la desarticulación sociocultural ha constituido aquí un intento fallido —no por ello condenable— y de inconsistencia histórica por la inestabilidad y el desequilibrio de nuestras realidades históricas. Parecen (proyecto y discurso) estar destinados a repensarse y reformularse constantemente ante los desencuentros que la disparatada realidad les genera.

Nuestras sociedades se han caracterizado por ser sociedades sin consenso de tonalidad universalista a la manera habermasiana o apeliana. Cuando más, lo que han logrado ha sido la concertación de acuerdos y consensos plurales “micros”, regionales y locales (de grupos sociales, partidos políticos, entidades económicas, instituciones científicas) y lingüísticamente entrecruzados, pero segmentados y sin una perspectiva totalizadora de la sociedad. Ante tal facticidad de lo “irracional” latinoamericano no parece ser exitosa argumentación racional alguna de parámetros épico-universalistas, como los ha utilizado “resistentemente” nuestra tradición (teleológico-moral) de pensamiento.

Pero entonces, ¿cuál es el malestar y la inconformidad de la cultura-intelectual latinoamericana hoy ante los inevitables destinos históricos de la región?; ¿por qué esa contagiosa bruma “post” del “desencantamiento”, a sabiendas de que América Latina ha congeniado siempre con ese marginalismo y antagonismo reprimido? No cabe duda de que el grito satánico del “pensamiento posmoderno” por nuestra área ha permitido al intelectual latinoamericano hacer también la crítica de su modernidad.<sup>11</sup> Esto se conecta con un par de cosas: 1) la agudización en grado superlativo de las intrínsecas contradicciones de la modernidad latinoamericana al paso de la redefinición neoliberal de su proceso de modernización desde la década del 80; y 2) el fracaso de los voluntarismos (racionalismos) ideológicos, tanto de las políticas liberales (desarrollistas, populistas, nacionalistas, democratizadoras) de la segunda posguerra, como del revolucionarismo de izquierda de los 60 y sus fórmulas “modernas” de liberacionismo nacional, integrista político y consenso militante-colectivo.

Pero entre (auto)crítica e (hiper)criticismo hay un margen distinguible. El discurso posmodernista —en cuanto discurso estético-ideológico de la crisis o conjunto de formulaciones, valores y hasta actitudes de una secularización<sup>12</sup>— se receptiona en el panorama crítico de la particular historicidad

---

<sup>11</sup> También en la década del 90 en Cuba ha aparecido la discusión en torno a la modernidad cubana. Véanse los trabajos de R. Rojas: “La otra moral de la teleología cubana”; C. Vitier: “Comentarios a dos ensayos sobre axiología cubana”, y A. Arango: “Otra teleología de la racionalidad cubana”, en *Casa de las Américas*, no. 194, 1994.

<sup>12</sup> O, como refiere N. Lechner, “la expresión de una hipersecularización”, o “una racionalización ex-post de un desencanto; pero una racionalización mimética, no reflexiva”; esto es, irracional, espectacular y contradictoria en tanto descontextualiza el contexto de sentido dominante. Ver N. Lechner: “Problemas de la democratización en una cultura postmoderna”, en *Mundo*, vol. I, no. 1, 1987, pp. 57 y 58.

del Ser latinoamericano bajo el timbre característico de la región: como aceptación/resistencia, aprovechamiento/reelaboración, o lo que es lo mismo, como “pos” y como “anti”. También esta filiación-rechazo es expresión del ubicuo “rizoma” crítico-discursivo latinoamericano que reedita hoy viejas e inconclusas polémicas del reprimido complejo Próspero-Calibán latinoamericano.

Sin embargo, parece ser una tendencia generalizada en el actual movimiento intelectual del continente —no puede ser de otro modo y no es por ello una manifestación de colonización conceptual— el “uso” de la retórica, la lógica y las señales conceptuales-interpretativas del discurso que domina el ambiente cultural internacional. Tal simulación, empero, funciona como la apertura a un nuevo tipo de discurso (alternativo, periférico, “post-colonial”, transdiscursivo dentro de la alteralidad latinoamericana) que parece aportar importantes y pertinentes teorizaciones o reclamos teóricos —como sostiene N. Lechner— de “nuevos horizontes de sentido”, ajustados a esa secularización o “desencantamiento” que experimenta la intelectualidad latinoamericana para repensar los encuentros y desencuentros (pasados y recientes) de la modernidad (social y discursiva) latinoamericana.

¿Cómo interviene (reformula y reorganiza) este discurso posmodernista en la “teoría crítica”<sup>13</sup> latinoamericana? Acá, realidad y discurso también están participando de la crisis de totalidad, identidad y unicidad de lo moderno (sujeto, racionalidad, ideología, utopía, legitimidad, cambio histórico), por lo cual urgen “reformas” en los tradicionales registros discursivos (racionalistas) de comprensión de la realidad.

La ensayística latinoamericana contemporánea sobre la identidad cultural (y su diferencia con respecto a la cultura e historia occidentales) interioriza —dice el mexicano G. Leyva— un desplazamiento “que va desde la argumentación filosófica hacia la narratividad literaria” a tono con las reflexiones ético-políticas actuales (P. Lorenzen, K. O. Apel, J. Habermas, J. Rawls).<sup>14</sup> Tal literatura de esta manera estaría participando de una poética narrativa que se centra básicamente en las claves morales y actitudes éticas del hombre latinoamericano. Aquí se encuentra la mejor comprensión del problema de la identidad cultural del Ser latinoamericano. No se trata en

---

<sup>13</sup> Me adscribo al comentario de A. Huyssen (“Guía del posmodernismo”, en *Opción*, no. 8, 1993) de emplear este término no en su uso restringido de la teoría de la Escuela de Francfort, sino como conjunto de “perspectivas teóricas” (filosóficas y sociológicas, preferentemente) que discurren de manera reflexiva sobre la realidad social y cultural latinoamericana. Pueden ser los casos, por ejemplo, de la nueva tendencia teórico-analítica del llamado “posmarxismo” latinoamericano (E. Laclau, N. Lechner, F. Calderón, N. G. García Canclini, J. C. Portantiero, incluidos europeos como A. Touraine y L. Paramio), así como el perfil de publicaciones como *Punto de Vista* (B. Sarlo), *Revista de Crítica Cultural* (N. Richard), *Dissens* (S. Castro-Gómez y E. von der Wald) y *Crítica & Utopía*.

<sup>14</sup> G. Leyva: “La identidad como poética de la existencia en América Latina”, en *Dissens*, no. 2, 1996, p. 24.

este desplazamiento —como bien sitúa Leyva, y quizás tomando en cuenta lo que sí ocurre en el “textualismo” de P. de Man y R. Rorty<sup>15</sup>— de una reducción de la filosofía a la literatura, sino de “ampliar lo que tradicionalmente se ha entendido bajo la denominación genérica de ‘Filosofía’ mediante la incorporación de registros y órdenes discursivos, en este caso provenientes de la literatura, en un movimiento que escape a los falsos dilemas y a las oposiciones tradicionales establecidas entre el mito y los logos, la retórica y la lógica, lo figurativo y lo literal, la metáfora y el concepto, la narración y la argumentación”.<sup>16</sup>

Por otra parte, lo mágico, lo mítico, lo imaginario, lo poético, como también la parodia, el pastiche, los juegos de lenguaje, la inversión de sentido, la reapropiación y la resemantización, son recursos y marcas estéticas con las cuales participa la “posmoderna” y reconocida narrativa latinoamericana (García Márquez, Cortázar, Paz, Borges, Sarduy, Rulfo). Si bien ella nace del diálogo con los paradigmas del modernismo internacional, dicha literatura se apoya en los “interiores” del lenguaje (las prácticas de la textualidad y la intertextualidad) para recrear —vía una hermenéutica (re)interpretativa de mensajes plurales— la policromática y exuberante “irracionalidad” de la historia, la geografía, la mitología y la psicología latinoamericanas. A su vez, esa literatura se confronta con las “especificidades” (hibridaciones y entrecruzamientos) de la región, lleva el sello de la autenticidad (identidad) latinoamericana y habla desde el “nosotros mismos”.<sup>17</sup>

Los guiños posmodernistas de la conciencia filosófico-política, para el pensamiento crítico latinoamericano, tienen, sin embargo, el efecto del *pharmakon* platónico-derridiano en la relación escritura (mito)/conciencia filosófica (logos): droga maléfica y benéfica. En el actual contexto de crisis, tales guiños cruzan la subjetividad encantada (marxista, revolucionaria) y desarticulan los anteriores órdenes de sentido de sus “mitologías del costado izquierdo”<sup>18</sup> para que sean repensadas bajo otros códigos de subjetividad. Los tradicionales ejes de interpretación y conceptualidad sociopolíticos del sujeto y el proyecto latinoamericano de los paradigmas cienciológicos positivistas-desarrollistas, de la dependencia, y marxista, se sustituyen por percepciones desconstruccionistas y antitotalizadoras, pluralistas y relativistas de un doble gesto: inversión de sentido/renovación de sentido, con miras a un replanteo —sin la pretensión de paradigma reconstituyente alguno y con el espíritu nietzscheano del “errar”, la interpretación o comprobación fáctica— abierto a lo inevitablemente conflictual del contexto sociopolítico regional.

---

<sup>15</sup> A. Callinicus: “¿Post-modernidad, post-estructuralismo, post-marxismo?”, en J. Pico: *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial Mexicana, México, D.F., 1990.

<sup>16</sup> G. Leyva: Art. cit., pp. 25-26.

<sup>17</sup> J. Ortega: “El postmodernismo en América Latina”, en *La Jornada Semanal*, no. 212, 1988.

<sup>18</sup> H. Aguilar Camín: “Mitologías del costado izquierdo”, en *La Jornada Semanal*, no. 162, 1987.

Tales procedimientos analíticos del discurso sirven para reformular las principales cuestiones en discusión: los sujetos (actores) sociales y sus posibilidades de autonomía y acción social, la crisis de gobernabilidad, la transición democrática y la nueva cultura política de la democracia, las ramificaciones de la sociedad civil, la reconceptualización de la utopía, el *status* de una cultura posmoderna. Entonces no parecen una casualidad las recepciones de Foucault, Lacan, Derrida y Habermas —a pesar de que ellos teoricen para el primer mundo— que vienen a sustituir los ya viejos esquemas del marxismo dogmático e, incluso, los de Gramsci, Althusser y Poulantzas.

También aquí se observa —siguiendo el ímpetu posestructuralista/ “pensamiento débil”— el sospechoso desplazamiento o emplazamiento de sentido y significado de la racionalidad filosófica a un “afuera” de sí misma o modo otro renovado —“debilitado”, “declinado”, y no simplificado o reducido— de comprender la realidad y sus procesos. Es el “nuevo ambiente intelectual” de las “rupturas pactadas” del cual habla N. Lechner y que provoca una “nueva densidad del debate” de lo latinoamericano, le facilita su renovación, lo abre a un enfoque más “universalista” (internacional) y lo compromete con las cuestiones del continente.<sup>19</sup>

El torrente ideológico posmoderno compulsa en nuestra área porque también acá —más allá de la no siempre bien captada heterogeneidad social y cultural— hemos tenido esquemas de pensamiento lineales e intrumentalistas y carentes de racionalidad comunicativa, discursos monológicos y disciplinarios, modelos societales “anti-ilustrados” (las dictaduras totalitarias fascistas), estilos mesiánicos y fundamentalistas de hacer políticas, lógicas emancipatorias infladamente ideologizadas, proyectos globalizadores (reformistas, nacionalistas) dominados por los excesos de la burocratización y la corrupción, utopías cargadas de futuro, pero desconectadas de lo plural-real concreto. Síntomas típicos de sociedades sin consenso y en las cuales se conjugan lo premoderno persistente, lo promoderno anhelado y lo posmoderno emergente.

Quizá por eso también sintamos el peso del fracaso de esos ideales y valores de la modernidad, lo cual no autoriza a que la crítica posmoderna sea la del agotamiento de la razón moderna que se ha reventado por sus excesos y demasías, como la europea, sino, y en todo caso, la crítica de su modelo de modernidad irracional y heteróclita reacentuada. Esto es, la crítica de su malestar con ella misma, de aquello que la insatisfizo y la limitó en el entrecruzamiento objetivo entre tradición y modernidad.

El discurso posmoderno —*meta récit* de la crisis de fundamento y legitimidad de la razón— deviene el relato del vaciamiento, la despotenciación, la nihilidad y la defundamentación de un tiempo moderno, no clausurado, pero que por sus contradicciones patológicas y efectos paradójales ha originado un “desencantamiento” peligroso para la memoria histórica co-

---

<sup>19</sup> N. Lechner: “De la revolución a la democracia”, en *Leviatán*, no. 21, 1985, pp. 106-107.

lectiva en la cual se funda la eticidad y la moralidad. Pero también el descentramiento le permite al latinoamericano —y no es ironía ni retórica— reformular y rearmar sus coordenadas de sujetos y proyectos llenos de tradición y esperanzas transformadoras, y sus relatos éticos-emancipadores —hoy fracturados—, articuladores siempre de finalidades de lo humano desgarrado y alienado en esta excéntrica y antagónica región. Fuerza a su vez a la periferia (marginada y descentrada de su historicidad) a “redia-gramar sus ejes de confrontación polémica debido a esa flexión perversa del centro que juega a arrebatarse su protagónico de lo alterno, de lo contrahegemónico”.<sup>20</sup>

Aprovechar esa abertura —que siempre resultará problemática para nuestra cultura y pensamiento— también es una manera de repensar el eterno drama histórico latinoamericano.

---

<sup>20</sup> N. Richard: “Periferias culturales y descentramientos posmodernos”, en *Casa de las Américas*, no. 186, 1992, p. 127.

## **IX. Técnica, utopía, ideología: el caso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación**

*Roger Lesgards*

Esta contribución no es la de un filósofo profesional, sino más bien la de un ciudadano a quien le gusta rozarse con las ideas, quien intenta comprender su época para participar en ella y ha tenido, en el transcurso de los últimos 25 años, no pocos cargos de responsabilidad y observación en las “esferas” científica, técnica, industrial y política. En particular, he tratado de seguir y analizar en ellas los procesos por los cuales la expansión de las técnicas se une con la utopía y la ideología.

Sin dudas, el desarrollo de las técnicas tiene su lógica propia, una forma de determinismo interno que en parte, pero sólo en parte, le proporciona cierta autonomía. De seguro, la potencia adquirida por la tecnología y por el razonamiento instrumental que la sostiene, puede imponer en parte su propia expansión abriéndose paso a la fuerza por los terrenos de lo político, lo social y lo cultural. Pero siempre he comprobado que esta lógica conquistadora de la técnica pronto resultaba contrarrestada, si no encontraba rápidamente la expresión de una voluntad política, de un interés económico o de una “necesidad” militar. Y podría hacer una lista bastante extensa de proyectos “de esencia tecnicista” llevados por una “lógica de ingeniero” pura y vigorosa, y cuyo curso quedó interrumpido, atrasado o torcido. Una de las virtudes bastante sorprendente de las técnicas es que entonces resultan capaces de hacerse olvidar provisionalmente, de adaptarse y de resurgir en su momento.

Por otra parte, para mí está claro que la técnica no viene primero, sino que es el fruto de una sociedad. Y pienso que el torbellino de las tecnociencias

---

*Traducción:* Sophie Andioc.

(esta palabra me parece más exacta para designar los desarrollos técnicos actuales, pues son, sin duda alguna, el resultado de una unión muy estrecha entre las ciencias y las técnicas que se alimentan unas a otras) saca esencialmente su potencia de una mezcla tosca entre una visión utópica (cándida y muchas veces sincera) y una ideología dominante (astuta y cínica).

Tomando el ejemplo de lo que suelen llamarse *las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación*, quisiera intentar desarrollar este punto de vista. ¿De qué se trata? De las técnicas “numéricas” (*digital* en inglés) ya empleadas en la informática y que —gracias, en particular, a la utilización de un lenguaje binario (0 y 1)— permiten “comprimir” y multiplicar las imágenes y los sonidos. Así pueden producirlos, almacenarlos, tratarlos, difundirlos en enormes cantidades y hacerlos converger hacia aparatos receptores que se concentran progresivamente en un conjunto único susceptible de asumir a la vez las funciones de receptores de televisión, de teléfono, de télex y de ordenador. En realidad, son distintas tecnologías y habilidades que, unidas unas a otras (programas de *software* sofisticados, electrónica miniaturizada, nuevos materiales, naves espaciales...), aumentan las capacidades y la rapidez de la producción, de la trasmisión y de la recepción. ¿Cómo este complejo conjunto técnico se halla envuelto en una visión utópica y llevado por ella? De distintas maneras, a mi modo de ver.

1. La primera es la prolongación directa de la utopía sansimoniana que sigue presente en la mente de muchos ingenieros y dirigentes occidentales, herederos del pensamiento positivista. Puede traducirse de manera esquemática con las siguientes ecuaciones gravadas en sus mentes de forma duradera: progresos técnicos = progreso social = progreso a secas = promesa de felicidad para la humanidad; igual que Saint-Simon y sus discípulos quienes, a principios del siglo XIX, desarrollan una teoría positiva con vocación universal basada en una fe en el progreso y destinada a desembocar en una religión universal de la razón. Señalemos de paso que esta doctrina afirmaba (ya) un predominio de lo económico sobre lo político, así como (ya) la necesidad de debilitar el Estado para lograr que la nación sea “administrada de la forma más barata posible”. Esta filosofía, de manera más o menos consciente, se sigue utilizando hoy para “envolver” las NTIC. Sirve su promoción hacia utilizadores potenciales a quienes no se trata de convencer sino de seducir. Veamos este ejemplo reciente sacado de un prospecto distribuido entre la población de Singapur para la puesta en funcionamiento de un sistema de trasmisión llamado así: “IT 2000 o el mejor de los mundos posibles para Singapur”. Los promotores de las NTIC difunden la promesa de una civilización de la felicidad. Para ellos, estos medios técnicos de gran capacidad se presentan al mismo tiempo como el resultado y el anuncio de una utopía que cobra nuevos colores siguiendo la línea de un “pensamiento tecnicista” ya antiguo.

Por lo demás, parece que esta visión utópica tiene una influencia real en las opiniones públicas y los consumidores, con la excepción notable de

algunos medios intelectuales (en los cuales la crítica del progreso se aprecia mucho) y de la masa creciente de los excluidos, de los marginados del progreso y de todos los que, aunque todavía no están en la zanja, ya se hallan al borde de la carretera. Pero lo importante no es convencer sino lograr que se adhieran emocionalmente a determinadas ideas. Es difundir el “mensaje” como un anuncio para el deseo, como una promesa para nuevos gozos, como un deseo. Y ello funciona bastante bien. La gente compra, cambia, sustituye, se arroja sobre la nueva ola de donde emergen los últimos objetos de moda.

2. Segundo ingrediente de esta *utopía* tecnicista: se trata de los nuevos desarrollos, el nuevo impulso que adquiere la teoría, la ideología, e, incluso, podría decirse el dogma de la comunicación y del anuncio repetido del advenimiento de una sociedad que se autoproclama de la *información*. La tesis consiste en creer y en hacer creer que el problema social, el del desarrollo del nexo social, de la vida del grupo, de la puesta en común, consiste ante todo en un problema de comunicación, tomando esta palabra, en este caso, con el sentido de los canales, códigos y autómatas que permiten transmitir señales. La palabra *información* se entiende aquí con un sentido distinto de la significación común. Y dicha tesis lleva a dejar pensar que por estos soportes informativos (informatizados) de manera automática se difundirá necesariamente la información pertinente, útil y sensata, los mensajes correctos, el conocimiento sin darse cuenta de que la *información* y el *saber* obedecen a reglas de producción y de recepción diferentes.

Con las autopistas de la información y el multimedia de los que tanto se nos habla, sin duda alguna es una visión mesiánica de la sociedad la que pretenden ofrecernos: una promesa para “salir de la crisis”, la posibilidad de una “difusión masiva del saber”, el aumento de las capacidades de creación, el advenimiento de nuevos tipos de comunidades autónomas, descentralizadas, e incluso de una “manera moderna de pensar”. No falta nada. La máquina tendría la función de estructurar el universo social, de una forma que sólo puede ser positiva para la humanidad entera. Pero sabemos que las cosas no son así. Sabemos que los medios de comunicación masivos ya experimentados pueden tanto nublar como aclarar el horizonte, acercar o alejar aislando, poner en común o excomulgar, hacer más transparente o más opaca la realidad, liberar o engendrar nuevos tipos de dominios. Las grandes autopistas informativas constituyen el último avatar de una utopía moderna que, merced a las altas tecnologías, ocuparía el espacio vacío dejado por los fracasos de los ideales políticos y sociales.

3. El tercer componente utópico que encontramos en las NTIC es uno propiamente americano (USA): el de las *nuevas fronteras*, de las nuevas tierras de promisión. Esta filosofía que Estados Unidos mantiene a lo largo de su historia tiene como meta, en realidad, la de permitir que su potencia industrial alcance nuevos desarrollos tecnocientíficos para recuperar el liderazgo en la competencia internacional. Permítaseme insistir un poco en

este aspecto. En efecto, en distintas oportunidades he tenido la posibilidad de conocer, mediante mis funciones desempeñadas en el sector espacial, unos cuantos proyectos que Estados Unidos le proponía a todo el “mundo libre”. A inicios de los años 70, se trató del gran programa de transporte espacial de donde salió la nave *Discovery*, pero que al principio contenía otros elementos que permitían, en particular, acceder a la órbita geoestacionaria (36 000 km). El discurso era esencialmente el siguiente: “Nosotros, los americanos, hemos concebido un sistema maravilloso que hará muy rápidamente obsoletos todos los demás medios de transporte espacial; les proponemos a ustedes, europeos y japoneses, tener en él una importante participación científica, técnica e industrial. No pierdan el tiempo desarrollando sus propios programas hoy arcaicos. Únanse a nosotros para emprender juntos nuevas conquistas que cambiarán la faz de la tierra”. A principios de los 80, se concebía un nuevo gran programa mágico al otro lado del Atlántico. Con una nueva invitación para participar en él, acompañada del mismo discurso que ya nos habían servido diez años antes. Se trataba entonces del famoso “escudo espacial” (IDS), un conjunto impresionante de redes de satélites de observación, de alerta, de telecomunicación y de misiles, destinado a garantizar la protección absoluta de los países que aceptaran taparse con él. Otra vez más, podía parecer generosa la oferta. El inicio de realización que siguió demostró, al contrario, que en realidad se trataba ante todo de gastar unos miles de millones de dólares para que la industria norteamericana conservara (o recuperara) el liderazgo en el desarrollo y la fabricación de tecnologías sensibles. Por eso, a la luz de estas experiencias, puede entenderse fácilmente que nos mostremos hoy muy prudentes ante las propuestas y las “propagandas mesiánicas” que acompañan a las NTIC destinadas a imponerle al mundo, al globo (globalización) un modelo de civilización único, definitivo y perfecto.

Si contara con más tiempo, añadiría otros dos ingredientes que suelen servirse con los anteriores:

- El primero consiste en partir de una supuesta ley económica que afirma que las “inversiones de hoy constituyen los empleos de mañana” y, por consiguiente, aunque hoy la intrusión brutal de estas nuevas técnicas no resuelve en absoluto el problema del desempleo, las cosas serán distintas en el futuro... Sin que se nos indique, por otro lado, cuándo ni cómo.
- El segundo afirma que para que todo eso se logre, resulta conveniente que los Estados renuncien a buena parte de su poder político, que liberalicen, que eliminen las trabas y levanten todas las barreras jurídicas que ya son de otra época.

Así se difunde el neoliberalismo económico y financiero, con un discurso que puede calificarse de utópico en la medida en que anuncia el advenimiento de un mundo mejor, definitivo, insuperable. A decir verdad,

este discurso podría calificarse más apropiadamente de ideológico en la medida en que su objetivo es ante todo legitimar el orden establecido. Y, ante semejante discurso, no podemos dejar de preocuparnos a sabiendas de que tenemos que construir, para los 10 000 millones de hombres y mujeres que poblarán la tierra dentro de medio siglo, un mundo donde cada uno tenga primero agua potable, una vivienda decente, la higiene elemental y una educación adaptada. Un mundo que tenga como meta la justicia social y el desarrollo del ser humano. ¡Pero ni sueñe con semejante utopía!

## X. La utopía científica

*Didier Vaudène*

*¿Cada día no parece presentarse, con mucha frecuencia, como el último día de la ciencia; es decir, como un día último, un día convertido en eterno e inmutable, un día en el cual, al volverse de espaldas, uno puede contemplar, como una senda ancha y recta, el camino que lleva hasta allí? Porque el mañana dice aquello de lo que aún no se tiene idea, dirá aquello de lo que no se había tenido idea, no tanto suspendido (como aquello que hace época) como secreto, incluso aunque ya estuviera aquí, hoy, y que no pudiera vérselo (invisible) y que no se supiera (ignorado). El hoy será para el mañana el enigma de este desconocimiento, mañana evidente, y sin embargo aún hoy inaccesible. Y si precisamente lo que hoy se nos escapa es lo que sirve de fundamento, entonces el mañana será también, de cierta forma, ese fundamento. El fundamento no ha llegado todavía.*

El día de hoy, en el terreno científico, constituiría un límite impensable. El mañana —es decir, lo que viene después de hoy, el más allá de hoy— incluso el otro hoy, es aquello que el hoy no puede expresar o pensar sin desvanecerse y disolverse en un mañana. Esta temporalidad no presenta una cronología lineal, regular y mensurable, propicia a la acumulación de descubrimientos, de teoremas o de conquistas tecnológicas. Un hoy de este tipo no es un presente fugitivo e instantáneo, el enigma inatrapable de una finísima punta que desaparece sin cesar; porque un hoy así dura hasta mañana, sin que resulte posible determinar la fractura del paso, y puede ser que ni siquiera el paso pueda ser vivido como tal. El hoy no hallará su límite hasta que se convierta en el ayer de un mañana.

---

**Traducción:** Emilio Hernández Valdés y Sophie Andioc.

Situar al mañana como algo impensable no constituye una manera de encerrar ese porvenir en una cronología del pensamiento, una historia de las ideas, una progresión asintótica del saber, o cualquier otro encadenamiento lineal y regular, apto para dejarse trazar en los discursos oficiales, los elogios fúnebres o los manuales escolares. El mañana, como algo impensable, es además una especie de inexistencia, aquello que no tiene aún por qué existir, o, mejor quizás, aquello que no tiene por qué existir hoy. Por consiguiente, en ese sentido, no resulta algo no pensado, si admitimos que lo no pensado ya posee alguna determinación mínima; acaso sea un nombre, una perspectiva o una dirección que podría indicarse, un camino que estamos recorriendo, un horizonte en cuya dirección queda el viaje inacabado. No se trata tampoco de una prolongación proporcional de lo que hoy sé, la previsión obtenida al aplicar a lo que va a acontecer las mismas reglas que ya creí haber descubierto en lo que ya aconteció. De lo impensable no conozco nombre alguno; ni la más mínima visión se me revela, no me es posible recoger ni aun la menor huella. Ni siquiera puedo, por otra parte, aportar la menor prueba de que se producirá, ni garantizar que el hoy no avance hacia algún límite. ¿Y si nuestro hoy careciera de un mañana cualquiera, si estuviera ya instalado en la eternidad definitiva del último de los hoy?

Esta incertidumbre de un mañana atraviesa y articula los ideales antagónicos que acompañan al discurso científico, o que él mismo, directa o indirectamente, suscita aquí o allá. Por cierto, que exista un mañana para el hoy no puede provocar sorpresa alguna: todas las estratificaciones del sentido común confirman, si no su necesidad, al menos su evidencia. ¿El mañana no consiste en la promesa constantemente renovada de un crecimiento acumulativo de los conocimientos, del perfeccionamiento de lo que ya se sabe? ¿No se acude a las máquinas para que nos socorran en el tratamiento de una masa tal de conocimientos que se renueva sin cesar y se hace cada vez más pesada? Al respecto, no hay duda de que habrá un mañana. Pero, por otro lado, está el mañana del que nada puedo decir, un mañana cuya huella aún no he descubierto, como si el hoy careciera de límite. En efecto, ¿cómo discernir la eventualidad de que no haya límite (hoy es el último de los hoy) y la suposición de que tal límite no existirá (mañana) salvo con la condición de permanecer inadvertido (hoy)? No puede probarse ni refutarse; lo impensable no se manifiesta como orilla ni como límite, sino como lo que aún no se produce. Las explicaciones y las interpretaciones, y de forma más general, tanto las teorías como las decisiones científicas y político-científicas, no tienen, por consiguiente, por qué tenerlo en cuenta y sólo deben su eficiencia y su coherencia al hecho de mantener la ignorancia al respecto. De manera tal, al acordárseles un crédito total, muy a menudo surge la impresión de que han alcanzado el saber último, el  *nec plus ultra*  de un hoy sin mañana. Este rasgo característico del saber científico, el tender a un ajuste exacto de lo que se mantiene ignorado y de lo que

se “manifiesta” como una inexistencia, renueva sin cesar la esperanza de una consumación del saber, análoga a lo que se experimenta hoy ante aquello que se considera lo unánimemente establecido. Pero la existencia de la consumación de hecho no constituye otra cosa que una escena a la italiana, lo que intentamos imaginar en sustitución del no existir todavía de lo impensable.

Primer desdoblamiento de la utopía científica, la utopía de una consumación ocupa estructuralmente el mismo lugar que la utopía de lo impensable, se sustituye a ésta, hasta asume su función, y aún más: garantiza la necesidad de su doble invisible y silencioso. La esperanza de la consumación, por tanto, no lleva en sí la promesa de un mañana que la vería llevada a cabo, o el esbozo de un horizonte que pudiera cobijarla; sólo señala la exigencia de su imposibilidad. Intentaré abordar este aspecto del desdoblamiento.

Desde muchos puntos de vista, la elaboración de las teorías científicas sigue siendo en cierta forma artesanal. La importancia de los medios técnicos empleados eventualmente para obtener algunos resultados no excluye el hecho de que una teoría —aunque sea la más formal que pudiera imaginarse— es, en primer lugar, un discurso que se ofrece a los demás para la discusión y la controversia. Por consiguiente, cada construcción teórica está conformada de manera que pueda afrontar los ataques destinados a ponerla a prueba, para demolerla, si cede, y reforzarla si resiste. No es tanto la teoría en sí misma lo que se entrega en el discurso, sino una presentación, cuidadosamente elaborada, una maquinaria discursiva lista para entablar el combate, mucho más próxima a la estrategia del abogado o del fiscal en el terreno cerrado del tribunal, que a la rectitud luminosa de un progreso lineal e inevitable del conocimiento. Siguiendo una tradición que vela por el rigor y la sobriedad de los encadenamientos deductivos, el destino de las teorías está íntimamente ligado al de sus principios y conceptos más fundamentales. En otros términos, mientras más inatacables se muestren los encadenamientos que aseguran el desarrollo de las consecuencias, más remonta en cierta forma el peso de su validez por estos caminos de conducción y se concentra poco a poco para pesar sobre sus fundamentos. Todo el mundo sabe que la elaboración de los fundamentos resulta a menudo tardía y que los primeros balbuceos de una teoría no constituyen generalmente el enunciado de sus principios primeros. Todo lo contrario; esta elaboración pudiera compararse con una lenta metamorfosis que teje y teje sin descanso cada uno de los hilos que unen un centro de gravedad a sus consecuencias más lejanas, que modificando y redistribuyendo dichos hilos, e, incluso, si es necesario, desplazando el centro de gravedad, hasta ese momento casi cristalino en el cual la diversidad abierta de un campo teórico parece reducirse repentinamente a los pocos enunciados que, a partir de entonces, la condensan, como un germen listo para desplegarse en cuanto se le solicite. En estas condiciones, el despliegue y la conden-

sación son dos procesos al mismo tiempo inversos e indisolubles uno del otro; son tanto un medio para determinar tales vínculos como una manera de transitarlos.

El reto, que pudiéramos calificar de estratégico, de los enunciados fundamentales va aparejado con las propiedades singulares que se les reconocen. Por no menos de dos razones capitales: de una parte, porque se trata de detener la regresión de los encadenamientos (principios incondicionados, por ejemplo); por otra, porque su supuesta solidez debe estar a la altura del despliegue teórico que rigen (los fundamentos como bases, por ejemplo). La primera razón no resulta evidente, porque implica el auxilio de una especie de garantía de convergencia, de tal forma que, para un campo teórico tomado en su diversidad, pueda encontrarse al menos un germen fundamental en el cual desemboquen —y en cuyo sitio se detengan, si es posible— todas las regresiones de encadenamientos, *anankè stènai*. Ahora bien, situar tal lugar es tanto más delicado cuanto que se movilizan principios de despliegue y de condensación más potentes y más generales; es decir, aptos para articular la mayor diversidad de un campo con la mayor condensación de su germen unitario. Basta con evocar el principio de causalidad para tener una medida de la dificultad: la regresión de las causas siempre debe ser detenida “antes” de la causa primera, de manera que este principio sólo siga siendo universal si es inaplicable o, recíprocamente, que sólo podría aplicarse *in concreto* sustrayendo de su jurisdicción el resto no desarrollado o no explicitado de la regresión sin límites de las causas. Una dificultad análoga se subraya por Aristóteles a propósito del mandato “hay que demostrar”; porque si bien este mandato resulta capaz de consolidar la posición eminente de una lógica, hace falta, sin embargo, quitarle a este mandato el principio a partir del cual se afirma que toda demostración se verifica;<sup>1</sup> en este caso, el principio de no contradicción.

Tampoco la segunda razón resulta evidente, porque les proporciona a los enunciados fundamentales el efecto de solidez que producen, una vez vigentes, lo cual no implica de manera necesaria que esta solidez propiamente les pertenezca. Descartes no se equivoca cuando hace uso del argumento de que no es necesario recusar una por una todas sus antiguas opiniones, sino que basta con atacar los fundamentos, “porque la demolición de los fundamentos necesariamente arrastra consigo todo el resto del edificio”.<sup>2</sup> Pero cuando, a su vez, emprende la tarea de reconstruirlo todo de nuevo desde los fundamentos, se expone, para su propia construcción, a sufrir un día el “efecto de onda de choque”, con el cual él tan bien supo maniobrar en su provecho. Y si a él le basta con un examen para recusar los fundamentos que no reconoce como válidos, ¿por qué razón no teme

<sup>1</sup> Aristóteles: *Metafísica*, libro Gamma, 4, 1 006a, 5-10.

<sup>2</sup> René Descartes: *Meditaciones metafísicas*, primera meditación.

que su propia construcción pueda correr igual riesgo? ¿Consideró que su construcción no sólo era una construcción *suplementaria*, sino que además estaba construida *de otra manera*, con respecto a otra “teoría de fundamento” que pusiera a su propia construcción al amparo de tal desventura? ¿Consideró que al renunciar a la posibilidad *por principio* de alcanzar la perfección del conocimiento comparable con la perfección de Dios,<sup>3</sup> resultaba demasiado caro pagar, en contrapartida, la posibilidad de asegurar el acceso a un “fundamento absoluto”?<sup>4</sup> ¿Debemos entonces sacar de ello la lección de que ciertos progresos o ciertas mutaciones de orden fundamental sólo se producen como contrapartida de una renuncia, de una apertura a la indeterminación, de la consideración de un remanente no eliminable?

Lo que sentimos como una solidez de los fundamentos establecidos coincidiría con una fragilidad máxima. Puede ser que aquí no convenga deducir con premura alguna contradicción o aporía fundadora (¿por qué razones una contradicción o una aporía tendría una propensión particular a desempeñar una función fundadora?) y sí preferir comprender la articulación entre una fragilidad (como rasgo estructural) y un *efecto de solidez* originado por un dispositivo adaptado a este fin. Mientras más tiempo se comparen los fundamentos con bases, más se le despoja sentido a la supuesta existencia de una fragilidad. Pero la idea de comparar los fundamentos con bases quizás sólo haya que considerarla como una imagen, que por cierto se deja descifrar tanto en relación con el efecto de solidez como con respecto a la convergencia de los encadenamientos, pero que acaso sólo sea una acentuación particular en detrimento de otras determinaciones dejadas en la sombra. Desplacemos ligeramente los armónicos inducidos por la idea de solidez, para dejar que se armonicen la *fragilidad* y la *resistencia*.

Lo expresado antes permite comprender que algunos fundamentos puedan resistir mientras no se tenga ni idea de lo que podría cuestionarlos o recusarlos; en ese sentido, los fundamentos de una teoría duran lo que dura el “hoy” de esa teoría; no tienen otra perennidad que la conservación de lo impensable que los sostiene,<sup>5</sup> de manera que los fundamentos de una teoría pueden resistir en la proporción de nuestra propia ceguera. La consecuencia es la fragilidad, pero sólo desde el punto de vista retroactivo del cual dispone el “mañana” de esta resistencia. Lo que parecía tan macizo e inmutable en el hoy de la solidez ha cedido súbitamente, y se revela de manera retroactiva, en el ahora de su mañana, asombrosamente frágil.

---

<sup>3</sup> Ibídem, tercera meditación.

<sup>4</sup> Edmund Husserl: *Méditations cartésiennes*, Vrin, París, 1986, p. 1.

<sup>5</sup> Se observa cómo la metáfora de la base ahora se deja prolongar al subrayar el carácter regresivo del principio que le permite mantenerse en pie: si los cimientos desempeñan la función de una base con respecto a la teoría que rigen, ¿sobre qué descansan entonces estos cimientos?

¡Piénsese, por ejemplo, en lo que queda de la cosmología antigua después de Copérnico, en la flogística o en la generación espontánea!

Pero la articulación entre fragilidad y resistencia también puede entenderse de otra manera. Cuando señalo que los procesos de despliegue y de condensación son inversos e indisolubles, también señalo que el germen fundamental, como centro de condensación, no permanece como tal (germen fundamental), sino con la condición de que se quiera seguir el procedimiento de despliegue de los encadenamientos, que es el único capaz de conferirle algún interés y algún alcance. Quiero decir que unos enunciados fundamentales que parecen estar provistos de la mayor solidez cuando aplicamos (de manera eventual sin saberlo) los procedimientos que los sostienen, pueden volverse súbitamente obsoletos, ser dejados a un lado, hasta incluso olvidados, cuando ya no nos adherimos a esos procedimientos. En este sentido, esos enunciados nunca se refutaron y superaron necesariamente como tales (y es posible que fueran insuperables en su “universo”), porque la variación del crédito dado a los procedimientos cuyo efecto resultante lo eran dichos enunciados, provocó por carambola la metamorfosis de su solidez en fragilidad y en obsolescencia.

Lo que acabo de esbozar, bajo los rasgos de la superación y de la obsolescencia, como dos formas, para las teorías, de hacerse caducas, debe entenderse como dos polos entre los cuales y en torno a los cuales se desarrollan diversas gamas de matices, variantes y combinaciones. En todos los casos, la apertura a la controversia es tanto una poderosa palanca que favorece la rápida obsolescencia de las teorías insuficientes, como un proceso paciente que intenta acercarse al máximo (si puedo decirlo así) a lo impensable, al obligar los argumentos que podrían cuestionar esta teoría a “manifestar” su ausencia. Esta “ausencia” produce el efecto de solidez, y también le permite durar al hoy de una teoría. Correlativamente, el consenso aparente que se desarrolla en torno a una teoría que consigue durar, se divide, en la medida exacta en que el acuerdo sobre lo que se sabe y lo que se ha podido comprobar, implica la “manifestación” silenciosa del argumento que falta y que demora su aparición. El consenso acerca de lo que se sabe es acompañado por un impensable compartido por todos y del cual nadie tiene aún hoy la menor idea. Lo mismo que la utopía de una consumación de las ciencias ocupa el mismo lugar estructural que la imposibilidad de tal consumación; de igual forma, el consenso (como acuerdo aparente) ocupa el mismo lugar estructural que el consenso ignorado acerca de lo impensable que lo sostiene.

No corro apenas riesgo al señalar que, en el campo científico, la gente prefiere proceder a una superación (lo que se reconoce como una “crisis” de fundamentos) antes que reconocer que se había equivocado al declarar que la teoría ya era obsoleta. Al igual que la obsolescencia remite a figuras de heterogeneidad e, incluso, de alteridad en algunos casos, de la misma forma la superación remite a figuras de filiación y tradición. En la medida

en que la tradición científica admite su vínculo con la emergencia de la filosofía en la Antigüedad griega, aun con las escuelas de pensamiento anteriores, se dispone de un campo de estudio acerca de las filiaciones de teorías desarrolladas durante dos milenios y medio. A esta escala, puede percibirse hasta qué punto ciertos movimientos son lentos, y hasta qué punto ciertas modificaciones están ligadas a ramificaciones muy amplias de técnicas, concepciones e interpretaciones. En el terreno de la matemática, la elaboración de las geometrías no euclidianas, entendida como una superación (lo que corrientemente se designa como generalización) de la geometría euclidiana, resulta un caso ejemplar, pues el señalamiento de la “dificultad” vinculada al quinto postulado de Euclides, es casi contemporáneo al enunciado de esos mismos postulados. En el terreno de la física, la voluntad deliberada de Einstein de insertar la mecánica newtoniana en el seno de la teoría de la relatividad es particularmente notable. El desarrollo de teorías por la vía de la superación de teorías anteriores sólo puede efectuarse en contextos en que se toman ciertas “precauciones”; tales teorías exigen de sus autores una “maña”, una habilidad, y en ocasiones una astucia, que implican algunas observaciones; también exigen, lo que se señala con menos frecuencia, condiciones muy particulares que rijan su objeto.

Superar una teoría es evidenciar algo que había permanecido a la vez presente e inadvertido *en y desde* esta teoría. El hecho de que esté presente significa que una superación no revela la obsolescencia de la teoría superada: lo que era verdad o estaba corroborado no se vuelve falso o no es recusado; que haya permanecido inadvertido significa que nadie tuvo la idea (o la posibilidad) de buscarlo, de observarlo o de pensarlo de esta manera. Estos señalamientos pueden pasar por evidencias banales, mientras no se emprenda la reconstitución detallada de la red de condiciones cuyo efecto global fue conservar ese algo en la teoría, pero manteniéndolo oculto. Un “fenómeno” de este tipo sólo puede producirse si se coloca en el lugar de una fuerte correlación entre los procedimientos de control (ningún índice decisivo detectado por los procedimientos de demostración, los protocolos de experimentación y de corroboración, por ejemplo), las construcciones interpretativas ya elaboradas (ninguna incoherencia observada), y las ideas generalmente admitidas en la época considerada, explícitas o no. Decir eso es repetir en un caso particular lo que ya se ha dicho de algo impensable; es también “experimentar” el efecto de conservación velado de un consenso, por más extendido que éste estuviera.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Puede observarse que una correlación de este tipo está muy próxima, por su estructura, a la de una mentira “lograda” (lograda; es decir, aún invisible ante los ojos de su destinatario), con la diferencia de que no es el resultado de una voluntad de engaño; recíprocamente, no podría excluirse que ciertas “representaciones” sean capaces de producir “efectos fundamentales”. Ver, por ejemplo, Pierre Lengendre: *Le désir politique de Dieu (Essai sur les montages de l'État et du Droit)*, Fayard, París, 1988.

Reconstituir con cuidado las condiciones de una conservación inadvertida no sólo constituye un ejercicio de reinterpretación. También es una forma de negociar la delicada transición de un *cambio de legitimidad*. En efecto, el mismo principio de una superación consiste, en un mismo gesto, en apoyarse en la legitimidad de la teoría que se quiere superar, de manera que se evidencien los argumentos decisivos que hacen inevitable la instauración de una nueva teoría en relación con la cual la teoría superada se revela como caduca. Paradójicamente, una superación reafirma por última vez la legitimidad de la teoría superada en el instante en que la declara caduca. Caduca, en cuanto a su supuesta universalidad, pero no recusada en cuanto a la validez local (o relativa) de los resultados que había permitido obtener. Esto se comprende muy bien: la teoría superada era menos universal de lo que se imaginaba; más precisamente, en lo adelante sigue siendo aplicable, *salvo* en lo concerniente a lo que le había permanecido inadvertido. La teoría superada se vuelve, por ende, caduca en el momento en que alcanza lo que la limita, límite también impensable para ella.

Aunque haya resumido aquí de manera muy sucinta los rasgos esenciales de un procedimiento de superación, se percibe, no obstante, hasta qué punto la eventualidad de una superación está ligada a requisitos muy estrictos, y hasta qué punto, correlativamente, la posibilidad, para un fenómeno, de permanecer inadvertido, corresponde a una estructura fuertemente determinada, tanto más determinada cuanto que se haga manifiesta a raíz del consenso más amplio, en el tiempo y en el espacio. De ello resulta que las teorías que se inscriben en una filiación movilizan una especie particular de predictividad; a saber, que se habrán elaborado *con y alrededor de* algo que había permanecido inadvertido, tanto para sus autores como para los consensos que habrán aceptado su existencia. Estas teorías no son predictivas con el sentido habitual de saber prever, por medio de un cálculo apropiado, un estado futuro determinado a partir de un estado actual determinado; resultan predictivas en la medida en que “contienen” ya en germen, aunque de una forma aún inadvertida, lo que dará lugar a su superación, luego a la superación de la teoría superadora, etc., superaciones que, paso a paso, efectuarán las reinterpretaciones de los resultados adquiridos primitivamente. En el transcurso de esas superaciones sucesivas, no son las ideas, ni los conceptos, ni las creencias residuales lo que se conserva, todo lo contrario; es una formalidad más o menos nítida de los enunciados cuya interpretación y sentido pueden variar, e incluso verse remodelados de arriba abajo durante las reinterpretaciones. Esta formalidad opera un poco a la manera de los aforismos o los refranes que siguen siendo descifrables y utilizables mucho después de las circunstancias concretas que los originaron.<sup>7</sup> La utilización intensiva de la formalización matemática en numerosas disciplinas cientí-

---

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, el fragmento A6a (Diels-Kranz) de Heráclito “todo cede y nada resiste” (*panta chôrei kai ouden menei*) atraviesa intacto los milenios.

ficas, sólo acentúa esta forma de “calar” los enunciados para abrirlos a una eventual reinterpretación.

Dentro de la tradición de tales filiaciones, las “crisis de fundamentos” —es decir, las superaciones fundamentales— son cualquier cosa menos accidentales o catastróficas, a tal punto que me parece oportuno sugerir que la dinámica interna de tales teorías se atiene a una especie de destino: se desarrollan hasta propiciar la posibilidad de su propia superación. Este destino se entiende tanto como la consumación de la predictividad inadvertida a la que me referí unas líneas más arriba, que como una especie de prueba retroactiva de fundamento: al sufrir una superación, al hacerse, por tanto, caduca, una teoría “prueba” que su fundamento no descansaba sobre una base de granito inmutable, sino sobre un impensable escrupulosamente conservado como presente e inadvertido. En efecto, si se tiene el cuidado de distinguir (lo cual el francés permite) entre *fundamentos* y *cimientos*, los enunciados fundamentales corresponden a los cimientos (imagen del edificio: los cimientos sostienen el edificio), mientras que los fundamentos están, de cierta manera, debajo de los cimientos, aún más hundidos en el suelo, aunque proporcionando a los cimientos el sostén que les permite a su vez resistir. Desde esta perspectiva, el fundamento, *hablando con propiedad*, permanece inadvertido, de suerte que no puede ser mostrado ni probado, *en tanto fundamento*, pues es solamente *en tanto límite*, al ocurrir una superación, como se manifiesta, al menos parcialmente. En pocas palabras, para una teoría, alcanzar su propio límite, obtener una “prueba retroactiva” de fundamento y volverse caduca son tres aspectos de una misma transformación.

Una teoría superadora deviene siempre una “teoría joven”, como una especie de movimiento de vanguardia, que no cuenta con un amplio consenso ni con el apoyo de pruebas o corroboraciones que consolidan, a veces desde hace mucho tiempo ya, la legitimidad de la teoría superada. Esta situación, la mayoría de las veces inevitable, en la cual por la irrupción de una joven teoría es como una teoría bien establecida va a volverse caduca, agudiza las oposiciones y los enfrentamientos entre los partidarios de las teorías que se oponen. Con frecuencia se observará, en esos períodos de “crisis”, hasta qué punto la práctica científica suscita adhesión y pasión con respecto a construcciones teóricas, y exige en diversos terrenos una firme creencia para ser operativa; también se observará, veces, la mezquindad, la mediocridad, hasta la crueldad de grupos o instituciones que defienden a toda costa la legitimidad de su autoridad. Como señala Max Planck, con una lucidez no desprovista de cierta amargura, “una verdad nueva en la ciencia nunca llega a triunfar convenciendo a los adversarios y llevándolos a ver la luz, sino más bien porque finalmente estos adversarios mueren y crece una nueva generación para la cual esta verdad es familiar”.<sup>8</sup> El

---

<sup>8</sup> Max Planck: *Autobiographie scientifique*. Traducción francesa de A. George, Flammarion, París, 1960, p. 84 (Collection *Champs*).

“momento” de la superación sólo resulta puntual en los libros de historia; en realidad, cuando una teoría alcanza su madurez, cuando se ha tejido poco a poco un amplio consenso a su alrededor, cuando se comienza a presentir la proximidad de los límites, pocas veces una teoría cae silenciosamente en una “fase inversa”, en el transcurso de la cual sus partidarios tienden más a conservarla como está que a favorecer su propia superación.

En la tercera meditación metafísica, Descartes articula dos argumentos. A la vez que plantea que, en la Divinidad, “nada se encuentra sólo en potencia, sino que todo está allí en la actualidad y de manera efectiva”, observa (primer argumento) que no ve nada que pueda impedir que su conocimiento “aumente más y más hasta el infinito”. En ese momento de meditación, parece que nada se opone *por principio* a que tal progreso termine por alcanzar la perfección de la Divinidad. Es la primera vertiente de la utopía; a saber, la esperanza de una consumación a la cual aún no se ha renunciado. No obstante, de inmediato, Descartes retoma, y vira de arriba abajo, el mismo argumento: “E incluso, ¿no es un argumento infalible y segurísimo de imperfección en mi conocimiento, el hecho de que crece poco a poco y aumenta por grados?” Lo que distingue irremediabilmente la perfección divina y mi propio conocimiento, es que éste progresa (pudiera interpretarse: está condenado a progresar), mientras que la perfección divina está dada por completo de entrada. Segunda vertiente de la utopía: la esperanza de una consumación señala *de hecho* su imposibilidad. Descartes formula, en el contexto que le corresponde, algo así como un principio fundamental que enuncia lo que llamaré, para abreviar, la *prohibición del “saber absoluto”*, sin que nadie, sin embargo, pueda representarse o imaginar a qué pudiera semejarse ese “saber absoluto”. Lo evocamos de manera furtiva sólo negativamente, en este caso, pues, según los señalamientos de Descartes, tal saber no podría experimentar progreso alguno; es decir, que se da de un solo golpe, totalmente acabado en acto, y definitivo. Al trastornar el argumento acerca de un progreso ilimitado, Descartes señala al mismo tiempo el límite y la renuncia a la consumación.

Cuando se entiende la palabra *progreso* como un mejoramiento acumulativo y, a la vez, como una cadena de superaciones, puede situarse el problema de lo impensable con respecto a la prohibición del “saber absoluto”: existe lo impensable “porque” ninguna teoría podría ser identificada con el “saber absoluto”. En el contexto de una filiación de teorías, lo impensable tiene el valor de un legado: cada teoría lega a aquella que engendra la parte de impensable (la parte de renuncia, la parte de no absolutidad) que “prueba” (sin duda, aquí resulta preferible decir que testimonia) que ella no es un “saber absoluto”, y que, por consiguiente, implica quizás un saber que progresa en la filiación. Que una superación se entienda como un progreso no es una novedad; pero debe subrayarse la proposición inversa: la misma suposición del progreso de las teorías se revela como indisoluble de lo impensable y de la no consumación.

A propósito del tiempo, Bergson señala:<sup>9</sup> “el tiempo es lo que impide que todo sea dado de golpe. Retrasa, o más bien es retraso. Por ende, debe ser elaboración”. Por su parte, probablemente siguiendo los pasos de Bergson, Gilles Deleuze observa<sup>10</sup> que “el tiempo no es un todo, por la simple razón de que es él mismo la instancia que impide el todo”. La temporalidad propia de lo impensable no constituye la consecuencia de alguna distracción o pereza de la mente de quienes nos han proporcionado sus elaboraciones teóricas, inacabadas, con lagunas, y que siempre es necesario reformular; tampoco es la contrapartida de una letanía de errores que sería necesario corregir rápidamente; aún menos, la huella del carácter primitivo y de los fallos de tales elaboraciones, o la consecuencia directa de tecnologías demasiado rudimentarias. Por un lado, porque podría evidenciarse lo que había permanecido inadvertido sólo en el contexto de teorías suficientemente elaboradas y precisas para que se esté seguro de que ninguna modificación local o parcial de la teoría concernida permita suprimir la dificultad; por otro, porque es durante su hoy, mientras resiste las controversias, cuando una teoría se acerca poco a poco, cada vez más, a lo que se le escapa, estructurándolo, cincelándolo hasta dibujarle la filigrana, sin saberlo él (quiero decir, sin saberlo quienes contribuyen a su elaboración). Esta filigrana la descifran el autor o los autores de la teoría superadora para guiar la reinterpretación. La temporalidad propia de lo impensable estriba en la alternancia entre el establecimiento de un hoy (consolidación, filigrana de lo inadvertido), y el paso a un mañana (superación, evidenciación de un inadvertido), mañana que es también el hoy de la teoría superadora.

Mientras más se desarrolla una filiación de teorías, más se enriquece retroactivamente el legado de lo impensable, porque cada superación —es decir, cada etapa de la filiación— contribuye a poner de manifiesto una de sus potencialidades que hasta entonces habían permanecido inadvertidas en *todas* las teorías anteriores. Más precisamente, resultaría conveniente decir que una teoría superadora sólo asegura su filiación con la condición de establecer que lo que evidencia había permanecido a la vez presente e inadvertido en *todas* las teorías anteriores de su filiación. En este sentido, una superación no sólo es la relación de dos teorías (relación de la teoría superada con la teoría superadora), sino inevitablemente la relación de la teoría superadora con *todas* las teorías de su filiación (y conduce incluso, si es necesario, a reinterpretar de manera retroactiva las superaciones anteriores). Se concibe entonces que una superación (movimiento de un hoy hacia un mañana) se acompaña siempre de un movimiento inverso hacia el supuesto origen de la filiación, pues, si hay filiación, nada podría manifestarse (mañana) si no estuviera ya presente e inadvertido en el legado inaugural (origen).

<sup>9</sup> Henri Bergson: *La pensée et le mouvement (création et nouveauté)*, PUF, París, 1971, p. 176.

<sup>10</sup> Gilles Deleuze: *Proust et les signes*, PUF, París, 1971, p. 176.

Se habrá comprendido que una vuelta hacia el origen, en este sentido, es algo completamente diferente de la investigación histórica de un precursor, o la resorción de la superación en un “todo ya ha sido dicho”. Ese legado inaugural no es concebible (al menos en este sentido) fuera de la perspectiva de las filiaciones, porque es en sí mismo una construcción interpretativa que se elabora y se reelabora sin cesar durante el transcurso de las superaciones; nunca fue legado ni dado con las determinaciones manifiestas que se le reconocerán o se le atribuirán ulteriormente; todo lo contrario, pues corresponde al grado máximo de lo que se mantiene en reserva como presente e inadvertido, lo oscuro, como densidad extrema de una presencia inadvertida. Ese legado originario es el fruto de una ceguera, la obra de un ciego atrapado en las redes de un destino que no ve y cuyos designios sirve sin saberlo. Y lo que, para cada hoy, permanece impensable y aun inadvertido en el legado originario, también es lo impensable que demora en llegar, mañana. Quiero decir, reelaborar el legado originario (volver hacia lo impensable asignado al origen) y operar una superación (ir hacia lo impensable asignado al mañana), son dos aspectos indisociables y complementarios de un mismo movimiento.

Así se divide por segunda vez la utopía, en los dos extremos de una filiación. En el corazón mismo del origen que imagino permanece presente e inadvertido el impensable mañana del cual aún no tengo la menor idea. En este sentido, el origen, se abre sobre el por-venir. Pero cerrar el origen, encajarlo para impedir su apertura, es permanecer en un hoy eterno, prohibirse cualquier movimiento hacia el mañana.

La finitud en que se produce el despliegue que responde a la prohibición del “saber absoluto”, no es de ninguna forma una especie de balance a la vez limitado y estrecho. La finitud no tiene término; y nada podría cerrarla: *lo que resulta abrumador en la finitud es que es interminable*. ¿La utopía sería hoy para nosotros la creencia de que ya no quedan utopías?

# XI. La energía de la desesperación

*Michel Deguy*

El movimiento de la presente reflexión es el siguiente: observar desde arriba, vigilar el enfrentamiento, la contrariedad de estas dos tensiones: por una parte, la fuerza invencible de la utopía, hidra que siempre renace y cuyas cabezas sucesivas las va cortando la historia, y por otra, el fracaso ineluctable de la utopía que deriva poco a poco hacia lo irreparable, como si la utopía fuera lo que se realiza mal; es decir, al revés, dando más como resultado su reverso, su inversión, su perversión. Y podemos preguntarnos, de paso, si no todo *ocurre como si* una mala utopía se estuviera realizando, precisamente, en esta tierra; podemos preguntarnos incluso cómo el *como si* por el que todo ocurre, sucede, podría consistir siempre en una “visión” (o proyecto “utópico”) que apunta hacia un allá cuya proyección en nuestro suelo invierte la realidad al “realizarla”... ¿Cómo *hacerlo de otro modo*?

¿Cómo salimos de esta contrariedad? Quizás existan dos tipos de utopía, dualidad y duelo envueltos en la homonimia; la primera no es “la misma” que la segunda; pero a una la literatura llama *Sueño* (Mallarmé, Breton recientemente) y a la otra, la reflexión filosófica o ideológica (el arte político) llama revolución. Y el tópico de “cambiar la vida”, común literalmente a las dos, a partir de la profunda e incansable *decepción humana*, porque es demasiado escasa la parte de realidad que tiene lo real, se deja escindir: hay dos vidas por cambiar, la mía en “primera persona”, única e insular<sup>1</sup>, privada, efímera, azarosa y acaso regida por esa ley de la inversión

---

**Traducción:** Sophie Andioc.

<sup>1</sup> Y al pronunciar la palabra “insular” por primera vez no me olvidé de que la utopía es una isla (¿y viceversa?).

de su rescate en perdición y de su perdición en salvación; y la otra, la colectiva, la social, la pública y política, quizá gobernada por otras leyes en términos de grandes masas, de avasallamiento voluntario, de orden y de justicia, de jerarquía enmarañada...

No quisiera, dejándome llevar por uno enojo antimilenarista, antisectario, antifanático —con la principal segunda intención de lograr que vuelva a cobrar fuerza el tópico gastado del *desencanto* y de un escepticismo radicalmente tolerante, y con la esperanza de cambiar el empecinamiento feroz de la utopía contra la *energía de la desesperación*—, no quisiera, repito, olvidar o subestimar la “verdad” de la utopía, el genio de la utopía, consistente en no renunciar nunca a hacer circular de nuevo *en* la circunstancia actual, y lo que se llama *las luchas*, una moneda de lo absoluto, un destello-reflejo en que se difracta de antemano uno de los aspectos de ese Mejor siempre deseado y siempre buscado. Ese mejor (de mejora en mejora) que nunca se realizará, pero que tiene que “frecuentar obsesivamente” (¿hubo otro modo en algún momento?) el presente: como si una fórmula que dice “como si la libertad-igualdad-fraternidad estuviera destinada a ganar mañana” se enfrentaba eficientemente con la otra; o sea, la que dice: “como si la esclavitud nunca hubiera de terminar”.

En otras palabras, no quisiera olvidar el imperativo kantiano: no diferir, no desconectar la articulación del fin y de los medios, para que “siempre al mismo tiempo” (Kant, Segunda Crítica) aquélla vuelva a pasar por éstos reanimándolos, proporcionándoles su esencia de medios-del-fin, o *medidas* de lo deseable y de lo querido, recuerdo de que el fin de los finales es indivisamente teleológico y cronológico.

La utopía —esto más o menos dicen los diccionarios— es el proyecto imaginario de una sociedad distinta y mejor. El espíritu utópico se pone en marcha y en funciones para insinuar o instituir una convivencia por cuya representación surge una comunidad, un “*inter nos*” estrecho. No hay convenio, ni conjuración, ni “revista literaria” incluso, o qué sé yo, cuya posibilidad e iniciativa no tenga una deuda con respecto a ese espíritu utópico.

Abundan las utopías; su tipología debería tener en cuenta el hecho de que es un problema de escala. Precisamente existen tres, y no estoy seguro de que sus regímenes lógicos resultan homotéticos ni de que pueda pasarse de una a otra por ensanchamiento. ¿Cuáles son dichas escalas? Está la del yo (por ejemplo: “un hombre que filosofaba de la manera correcta; es decir, para su propia salvación”, Alain en “Los dioses”); está la del *Nosotros* y del *Ustedes* (plural de una comunidad), y está la de los Grandes Hombres y de la Humanidad. Ahora bien, el nudo “filosófico” de la problemática está tan intrincado que es preciso establecer muchas distinciones. Por ejemplo:

1. *Entre la utopía arquitectónica y la utopía nostálgica:*

• en el primer grupo se hallan los proyectos de construcción de una “sociedad mejor” que toma en cuenta: a) lo colectivo, lo comunitario, inclu-

so la humanidad; b) el tiempo *por* el futuro; c) lo mejor en sus relaciones con el bien y el mal, sea como mejora sea como lo óptimo;

- en el segundo grupo vemos como opera la nostalgia que “lamenta” el tiempo pasado, coloca lo mejor atrás, al principio o en el origen, o en una fase histórica remota, al mismo tiempo que en otro lugar imposible de ubicar (u-tópico): paraíso o El Dorado, Edén, edad de oro, antaño, “niñeces”... pensamiento en términos de pérdida o de reencuentro (paraíso perdido, tiempo perdido y tiempo reencontrado).

La primera mentalidad suele ser revolucionaria; la segunda, esotérica-traditionalista (alquímica, iluminista), suele ser conservadora o reaccionaria.

2. *Entre dos o tres escalas:* por una parte, la del yo, del uno tras otro, de la vida individual efímera (vivir al día durante unos años) y, por otra, la de la especie duradera, de la humanidad de “historia pesada” y civilizaciones largas; la escala de los grandes números (estadísticas) y de la masa (Canetti) o del tamaño nacional, en el sentido matemático e histórico-patriótico.

El espíritu utópico de la primera escala es artístico, “poético”, filosófico. El de la segunda: científico, ideológico, político.

Voy a detenerme un poco en esta última distinción (o: este último peligro de confusión, pues la meta de mi reflexión consiste en volver a practicar la diferencia entre un “*cambiar la visión*” [Breton] por un arte poético —arte de vivir para el cual la verdadera vida no está necesariamente en otro lugar— y un “*cambiar la vida*” en el sentido social y político que separa demasiado el fin de los medios,

El pequeño trozo de muro amarillo —o rosado, si se trata del de Borges— no es el cimiento de la Ciudad esplendorosa. Entre el otro lugar muy *lejano* —muy *cercano* al poeta (Baudelaire, Proust, otros muchos...) y el *otro lugar* de la Utopía, hay... un mundo, la diferencia entre *este* mundo y otro mundo, entre verdad del mundo por la belleza (“¡Ah! amigo mío, cuán divino es este cielo terrestre”, Mallarmé) y Mejor de los Mundos. Y se trata de lo real y de la realidad, la “realización” no es la misma en los dos órdenes, el del arte y el de la política. Las dos promesas no son las mismas. Una poética —si se quiere— es la promesa que no promete nada. Que promete —suspendida— sínfisis ligera, pero tan fuerte como una “síntesis *a priori*”, de tiempo (es el instante), y de *mi* temporalidad, y de una *estampa* de cosas —para retomar una palabra de Mallarmé— soldados en *como si*. “Es prometedor” —y este minuto es mi prometida—.

Esta aleación justa es lo suficientemente densa como para quedarse en las memorias: cumpliendo como una promesa sensible la promesa de las obras, convirtiéndose en recuerdo, para quedarse en las memorias y volver a todas partes, obsesión cifradora, tratar de hacerse reconocer en lo análogo, “¿qué era?”

En cuanto a la ciudad del sueño, ciudad ideal, del sol, de la felicidad,

es de otro sueño: y sus piedras, más muertas que vivas, emparedan el presente. Porque *en* la ciudad esplendorosa, una vez construida, todo queda por hacer como antes. El tiempo está vacío, como antes. Todo es doble, como antes. La diferencia entre una cosa y ella misma, entre “bueno” y “malo”, divide cada cosa, incluidos lo bueno y lo malo. No está por un lado lo mismo y, por otro, la alteridad, al fin eliminada.

Para decirlo de la forma más tajante, el sentido y la verdad están desunidos:

Porque sabemos (es un saber) que nada de lo que dicen los mitos, los cuentos y los relatos siempre es cierto. Así, hoy por la mañana, al leer el hermoso librito de François Dominique (*La música de los muertos*), observo que en su relación con los muertos, y acerca de los muertos, citando a Hölderlin, murmura (es el aparte hoy en nuestro drama): “No es verdad” (p. 41). Y, sin embargo, éste es el sentido: sentido de un mundo que tendría cierto sentido, mundo de las palabras y de los muertos. El sentido y la verdad están desunidos: mas, seguimos vinculados con el mundo, “dentro de” este mundo cuya experiencia vivimos, esta relación que sabemos que no es verdad. Nuestro “existir en relación con el mundo” incluye esta falsedad —esta “desunión”—: nuestro antiguo pensamiento de los muertos y de las palabras “como si” dijera la verdad.

¿No podría caracterizarse la regresión general en curso como el fracaso (quizás irreparable) de eso mismo de lo que se trata por todas partes; o sea, del *diálogo* (no existe palabra más empleada) i.e. de la “progresión” (DIA) del “logos” en la tierra “entre” los hombres, a través de (=contra) toda idiomática. Ya no avanzamos. Estamos trabados. Tenemos la traba en vez de la meta. Los hombres se traban, ante la meta. El *otro* es opaco y está determinado, porque está en juego su existencia o “identidad”. *La razón se traba ante la identidad*. Parece que las astucias poéticas para eludir el principio de identidad no surten efecto. Las humanidades están en “legítima defensa” contra los progresos de la Humanidad (o universalidad).

La meta, recuérdense —lo leímos en la sexta parte del *Discurso del método*—, consistía en “disfrutar sin ningún esfuerzo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en ella se encuentran, pero principalmente también para la conservación de la salud, que sin duda alguna es el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta vida”. Lo logramos. Es nuestro presente. ¿Y qué? Podemos seguir declarando que el proyecto es de actualidad, por supuesto, en tanto proyecto, y seguir vigilando el horizonte y la meta, prolongar la creencia en el “progreso” que nos acerca a ella, pues que no *todos* los hombres la disfrutaran, ni mucho menos, sino una mínima parte de ellos. Y como nunca *todos* los hombres la disfrutarán juntos, puede durar “siempre”.

Pero también podemos, ahora, partir del fin: “lo logramos”. Ahora, ¿qué hacer? ¿Otro fin? Otro que el de la supervivencia cartesiana.

Pero ¿de dónde viene la decepción humana?

La *otra* historia no logra tramarse. ¿Cuál? Aquella en la cual “el alma tendría su papel” para retomar una palabra de Schiller en el *Don Carlos* y que no sería sólo la de “las necesidades”. Aquella en la cual ese papel del *alma* no se señalaría sólo por sus S.O.S., sus naufragios mensajeros. Al *otro* tiempo (¿Proust?), ¿cómo darle una secuencia, una capacidad, cierta continuidad menos inconsistente (problema de proporciones)? ¿Un mundo mejor, simplemente, que renunciaría al Mejor de los Mundos? “¿Un *poco* de tiempo en estado puro?” Un *poco* más que de costumbre, si es cierto que lo acostumbrado es dispersión sin ahorro, contratiempo, sin que nada cuaje...

¿Qué falta para que la proporción cambie? ¿Será que el *un* del *un poco* es el de una armonía mayor con lo múltiple, sin ser el UN de la henología metafísica o mística; sino producto de una operación, de una operación “artística”?

Queremos lo imposible. ¿Qué es querer lo imposible? Por cierto, hay varios tipos de imposibilidades. Las que se deben a la necesidad natural y las que se deben a un estado del mundo humano. En esta perspectiva que es en la que la imposibilidad es la de lo insoportable, se trata de insinuar un poco de lo posible a partir de una consideración de lo imposible. Para que haya algo imposible, hacen falta un obstáculo insuperable y un deseo orientado “contra él” para franquearlo.

Pongamos el paradigma de la traducción (entre otros muchos). “¡Este poema resulta imposible de traducir!” Por tanto, vamos a traducirlo: *por lo que y por donde* es imposible de traducir. Lo imposible, es lo que hacemos a sabiendas de que no es posible. La determinación de las metas se hace con la elección de lo que no es posible, pero que no podemos dejar de hacer. Una tarea imposible. Lo imposible orienta entre los posibles. La pregunta es entonces ¿*por dónde*? (“¿Por dónde pasó?” ¿Por dónde pasó la que paseaba?) ¿Por dónde pasar? A-porí. Todo está cerrado; es el muro del fondo del callejón sin salida... El paso, intersticio invisible en el muro aporético, hace a veces una señal en lo insignificante - “lo improbable” (buscar la salida *por donde* no hay salida).

Entonces surge un segundo peligro, el de la ilusión. ¿Cómo no creer que “lo logramos”? ¿Cómo no creer que una idea al fin ha encontrado (o al fin va a encontrar) su punto de tangencia con lo real, volviéndose la realidad de lo real (necesidad y contingencia al fin unidas, confundidas)? ¿Cómo no creer que una utopía ha hallado su realización —o que se está “realizando”—, ese aplastamiento e inversión “en los hechos”? La traducción o interpretación que mantiene su espíritu en y por un cambio de letra (de un idioma a otro, cuidando al mismo tiempo del original a la letra), tiene que hacer *rebotar su imposibilidad, preservar su generosidad* en el nuevo contexto de su recepción, en el cual debe ser recibida, cierto es, pero recibida como un principio de esperanza, como una reapertura del horizonte

o una espera, como un imposible *para* hoy. Reconozcamos todos que esto es imposible. Compartamos lo imposible.

Unas frases más, para terminar, orientadas hacia la poesía. ¿Cuál es la relación entre la poesía y el engaño de la “falsa esperanza”?

Hubo —hay— errores e imposturas de la poesía que podrían ayudarnos a desenmarañar los hilos del “sueño” y de la verdadera-vida, por un lado, y los del utopismo, por otro.

Muchas veces empleo la palabra “poesía” como metonimia de la literatura y del arte. Un empleo aumentado por el hecho de que la poesía ha llegado a un punto —en su existencia social, y la especie de asocialidad a la que ha llegado a finales de este siglo— en que debe abandonar el poema, si la queremos “dentro de la vida”, pues la mayoría de los seres humanos no escribe, y si escribe, hace cualquier cosa menos poemas.

Hay un panteón (¿antepurgatorio? ¿limbos?) donde están reunidos, a pesar suyo, los poetas legendarios a quienes se lee cada vez menos. O, acaso, ese lugar sea el de la “antología”, donde las flores (del mal, del bien, del amor, etc.) se secan. La antología, cementerio cuidado donde la misma poesía corre el peligro de quedar enterrada (concesión perpetua) con las glorias visitadas dos a tres veces al año por los grupos escolares.

Tomemos el ejemplo de la obra de Eluard, reducida a citas-miniaturas (“Dar a ver”; “La tierra es azul...”; “Libertad, escribo tu nombre...”): finalmente, es como si estuviera metida, como si fuera tragada, incinerada en su nombre, su *apellido*, su magnífico seudónimo, E.L.U.A.R.D. En cuanto al predicado “eluardiano”, si se le sacude, suelta viñetas: Tzara-Breton-Dalí-Picabia, el partido comunista, el amor y el erotismo (álbumes de senos), un surrealismo ahora suave y la generación de Seghers: “poetas de hoy”. Dejemos esto.

Todo lo que proclama en la tribuna se ha convertido en algo no-cierto. Y no digo que lo no-cierto haya sido lo falso, la impostura; el *era*. Ésta es, precisamente, la pregunta: ¿qué cosa son esas verdades insuficientemente escépticas, pobres en negatividad, no paradójicas, que han podido corromperse en algo no-cierto al sol de la historia, llenar los museos y los basureros de la historia, sin haber sido mentiras determinadas, engaños cínicos o cobardías...? Por ejemplo: “la soledad de los poetas hoy va desapareciendo. Ahora son hombres entre los demás hombres, ahora tienen hermanos” (Pléiade, t. I, p. 519). [O: “los poetas dignos de llamarse así se niegan, igual que los proletarios, a ser explotados”..., iy la nota, p. 521, acerca de “la victoria dentro de poco definitiva del pueblo español”!...]

Lo no-cierto no es lo falso... ¡Pensando que lo trastornaban todo (ila “revolución”!), volvieron a inflar globos de esperanza, a poner en circulación banderas de ilusiones, pronto cambiadas en *slogans* de partidarios llenos de odio, cuando pensaban deshacerse de los antiguos dioses y de Dios, y acabar con el romanticismo! Alistados en el tiempo de los asesinos a pesar suyo...

¿Imaginaciones poéticas “amantes de errores y de falsedad”, como solían decir nuestros clásicos? Hay que empezar todo de nuevo, excepto

la esperanza. Hay que desengañarse, desilusionarse. Hay que inventar ahora las artes poéticas sin ideología, sin utopías adolescentes, mejor ajustadas a lo que puede (¿debe?) hacer la poesía. “¿La poesía debe tener como meta la verdad práctica?” —era lo que le gustaba citar de la obra de Ducasse—. Quizá, pero entonces hay que volver a preguntarse (con nuevos esfuerzos filosóficos) qué significa “práctico”. La poesía no es la moral ni la política.

Sin duda, la poesía no sólo hace poemas. No es una razón suficiente como para que se emborrache en los banquetes y los festivales étnicos o internacionales. De seguro, el enigma siempre es el de la fraternidad y de la reciprocidad (“lector hipócrita...”). Pero ahora hay que cambiar la *energía de la desesperación* contra paradojas, imposibilidades, sobriedad juguetona. La poesía no será formalista, ni hueca de tanto querer “contenerlo” todo.

Cuando la pérdida de toda (falsa) esperanza está resuelta, la pregunta es *¿en qué* transformar dicha pérdida —para aquel que, en la bifurcación, no se compromete activamente en la dirección de la transformación social—? La secuencia sería: de la pérdida; del abandono de la utopía como avatar de la esperanza; de la transposición (traducción) de la pérdida a un rebote hacia una “imposibilidad” de otro tipo.

La poesía no puede reemplazar a la revolución. Es necesario un poco de revolución (política) para hacer desear poesía, para hacer poesía, y *recíprocamente*. Una no puede hacerse cargo de las esperanzas de la otra. No deben engañarse mutuamente, ni utilizarse como coartadas. Y, sin embargo, se mantienen, se transportan mutuamente, una se refugia en la otra, a veces de forma clandestina. Se intercambian, se alimentan, se trasponen... Lo que llamamos la vida tiene que ver con varias esperanzas, “se dice de forma múltiple”: instancias rivales en el buen sentido. Y, tal vez, haga falta un malentendido fecundo, una equivocación, para que una crea que hace la otra, y *recíprocamente*.

Hace falta una conversión no radical, y que pueda compartirse, comunicarse. Una conversión leve, mínima, al alcance de “la existencia no auténtica”, bajo la amenaza de lo peor; semejante a lo que fue la no-violencia; una conversión que empiece atribuyéndoles un poco del coeficiente *no* a unas cuantas cosas intolerables: cierto cambio. Proponer frenos, limitaciones, retroversiones, conservaciones..., de resistencia... Pero ¿cómo resistir ante lo irresistible?

## **XII. Como una península. Sodoma y Jerusalén: la otra política**

*Alain David*

“¡Ah!, querido, en cuanto a mí, sepa que vivo en lo abstracto, todo esto no me interesa más que desde un punto de vista trascendental”.

Quisiera intentar, con las observaciones que siguen, tomar en serio esta declaración (evidentemente, nada sería en su formulación) de un personaje de Proust, el barón de Charlus, con la finalidad de legitimar la idea de que alrededor del tema del “homosexualismo” y del antisemitismo se articula una problemática que saca a relucir la relación de la sociedad con lo que para ella es lo imposible, en cuanto se refiere a con qué se constituye lo humano, dentro del amplio ámbito de lo que no se deja pensar como un horizonte, o incluso como un mundo.

Tomar en serio lo expresado por Charlus quiere decir, especialmente, regresar a una definición seria y estricta de la palabra trascendental. Recordemos la definición kantiana: “Llamo trascendental no a todo conocimiento *a priori* sino sólo a aquel por el cual sabemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas y cómo lo son o son posibles exclusivamente *a priori* (trascendental significa la posibilidad o uso del conocimiento *a priori*)”. Más allá de esta definición se proyecta toda la dificultad de la revolución copernicana, la de desplazar la cuestión del conocimiento del mundo hacia el sujeto, de ubicarlo en el centro, sin llegar a convertirlo, a su vez, en una modalidad del mundo. Ahí mismo se abre, con el uso kantiano de la palabra trascendental, un programa de pensamiento: el de decir lo que puede significar un sujeto que no debe ser planteado como una cosa. Pero también, para Kant, como para sus sucesores, el riesgo

---

**Traducción:** Emilio Hernández Valdés y Sophie Andioc.

de sólo contar con una palabra únicamente programática, pues trascendental en sí misma no hace más que señalar la intención de decir que el sujeto no es un objeto, diciendo que lo dice, pero sin conseguir decir algo más que el solo hecho de querer decir.

Volvamos a Proust. Primero recordemos el texto. Sometido a las preguntas de Brichot, erudito profesor de la Sorbona, Charlus desarrolla una teoría extravagante: “Usted mismo, Brichot, que sería capaz de meter sus manos en la candela como garantía de la virtud de tal o más cual hombre que acude aquí y que para quien están al tanto es más conocido que la ruda, debería creer, como todo el mundo hace, lo que se dice acerca de la virtud de ese hombre destacado, en quien se encarnan esos gustos para el vulgo, cuando en realidad no podría apostarse ni un centavo a que es de la acera de enfrente. Y digo un centavo porque si subimos la parada a 25 pesos, veríamos reducirse a cero el número de santicos. Normalmente, la tasa de santos, si usted encuentra algo de santidad en ellos, se eleva por regla general a entre tres y cuatro de cada diez”. La demostración prosigue, loca e implacable, pedante y cómica, para dejar que se abra paso una conclusión: la universalidad del homosexualismo. Universalidad singular, que no descansa sobre características objetivables, invisible para quienes, como Brichot, sólo son eruditos en lo referente a las cosas perceptibles (“querido, usted es tan ignorante como un burro”). Tres de cada diez que no lo son, explica Charlus; siete de cada diez que lo son; pero, finalmente, si se quiere, si se observa bien, si se apuesta lo suficiente, todos lo son.

¿Cómo entender esta estadística demente? En verdad puede cargarse únicamente a la cuenta del personaje de Charlus, de su necesidad de generalizar lo que a él concierne en primer lugar. Pero Proust quiere decir, por la insistencia y la recurrencia del tema, ciertamente otra cosa. ¿Es necesario invocar su propia condición de homosexual? Eso equivaldría a identificarlo con su personaje, a aceptar la idea de que éste es su portavoz, lo que, dada la distancia que se aprecia constantemente en el texto, no puede sostenerse. Distancia, por otra parte, que se aprecia en muchos sentidos: no sólo porque Charlus es un personaje cómico en quien es imposible reconocer un alegato en favor de una minoría oprimida por una sociedad intolerante, sino porque, como principio, no existe ningún vínculo directo entre la novela y los acontecimientos de la vida del autor. Por consiguiente, es preciso concluir que, de manera enigmática, el homosexualismo es declarado en efecto universal. Aunque sólo concierne a algunos, sin embargo es válido, según criterios imposibles de percibir para el hombre común, para la humanidad en su conjunto.

¿Cuáles son esos criterios?; ¿de acuerdo con qué lógica puede afirmarse esto? Retomando las palabras de Charlus se hablará de una lógica trascendental. Al conocimiento empírico común, o a la ciencia de Brichot, se opone el punto de vista trascendental de Charlus. Este punto de vista, que arranca al sujeto de su pertenencia mundana, es el de la obra. La obra

en su conjunto al sacar al sujeto de sus múltiples pertenencias, lo traslada a lo que Proust a veces designa como “un poco de tiempo en estado puro”, al cumplir así con la finalidad de *En busca del tiempo perdido*, y, si se quiere, el programa de pensamiento que se había esbozado en la obra de Kant. Pero —de esto se trata ahora y sigue siendo enigmático— este programa se cumple a partir del motivo, omnipresente y obsesionante, del homosexualismo. No sólo es necesario explicar hasta dónde Charlus habla desde un “punto de vista trascendental”, sino cómo el hecho de hablar trascendentalmente es, de acuerdo con la coherencia especial de la obra, hablar del homosexualismo.

Deleuze explica el homosexualismo en *En busca...* como la expresión de una fragmentación esencial: esta fragmentación adopta, primero, la forma de una separación. Proust, al retomar una frase de Vigny, “los dos sexos morirán cada uno por su lado”, quiere expresar la mentira esencial que yace en el fondo de toda relación humana, en ese punto preciso en que las relaciones humanas reivindican más la verdad: la relación amorosa. Que ésta haya podido utilizarse desde Platón como una metáfora de la filosofía —el amor como el amor a la sabiduría y sabiduría del amor— sitúa al amor en la prolongación del *logos*, como su sentido mismo. La separación, cuya perspectiva la ofrece el homosexualismo, como separación de los sexos, en la modalidad griega, sólo es una manifestación de una división sistemática que afecta todo lo que el *logos* ensambla. Por ello, el homosexualismo no provoca el repliegue de un sexo en él mismo, sino esa infinita fragmentación que hace que ningún término pueda identificarse con él mismo —como también expresa Deleuze, “un homosexualismo local y no específico en el cual el hombre busca tanto lo que hay de hombre en la mujer y la mujer lo que hay de mujer en el hombre, y esto en la contigüidad compartimentada de los dos sexos como objetos parciales”. Admitamos el análisis de Deleuze: remite a una anterioridad que *En busca...* no cesa de señalar. Anterioridad de los cuerpos individuales a su plenitud orgánica —el mito del andrógino aquí se lee al revés, evocando el ejemplo de la botánica—, anterioridad de las partes sobre el todo, anterioridad que es necesario pensar ontológicamente e, incluso, si esto es posible, que es necesario pensar como una anterioridad en relación con la ontología. El homosexualismo es, si se quiere, la expresión consumada de la mentira, en la búsqueda de la verdad que pretende alcanzar el narrador. Pero esta mentira no es, por demás, otra cosa que la contrapartida de una mentira más inmediata; la mentira de la misma verdad. Lo que el narrador descubre, al despertarse, al inicio de su relato, media hora después de haberse hundido en un primer sueño, es la realidad de la división, de la desaparición, cuyo propio movimiento hace que sólo exista para desaparecer a su vez, dejando la ilusión de su continuidad. Ésta, en todas sus modalidades, ignora esa verdad cuya revelación define la obra: “la verdad sólo empezará en el momento en que el escritor tome dos objetos distintos, plantee su relación análoga en el mundo del arte con aquella que

es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos necesarios de un hermoso estilo o también, así como en la vida, cuando al relacionar una cualidad común a dos sensaciones, desprenda su esencia común reuniéndolas a una y otra para sustraerlas a las contingencias del tiempo en una metáfora”. ¿Qué es un objeto cuando el arte se lo apropia y no la ciencia? Precisamente ya no es el objeto, sino su análogo, lo que subsiste cuando se ha extraído lo que entregaba el objeto a la ley causal y a la ciencia: la forma. Liberado de su forma, el objeto ya no forma parte del presente, aquí y ahora. Es temporalidad, “un poco de tiempo en estado puro”. “*Zeitobjekt*”. Y es análogo en el “mundo del arte”: no sólo análogo al mundo de la ciencia, análogo a..., sino simplemente análogo, de forma absoluta, analogía propiamente; es decir —traspaso de las apariencias—, parecido. Tal es, en su ilogicidad última, la verdad. La mentira, al revés, son por ejemplo los individuos, hombres y mujeres, replegados sobre el mundo, el presente, amarrados por la sujeción de sus vidas, que ellos entienden como bio-logía. El punto de vista trascendental en el que se sitúa Charlus es aquel que vincula antecedentes. Ello significa que la verdad no es mundana.

La verdad no es mundana: esta proposición corresponde al mismo tiempo a una fenomenología material y a una política distinta. Referidos a la fenomenología material, cuya empresa más gigantesca la constituye esta última, ahí están los lineamientos de esta otra política emprendida por *En busca...*, a partir del motivo del homosexualismo: “Esos descendientes de los sodomitas, tan numerosos que puede aplicárseles aquel otro versículo del Génesis: ‘Si alguien puede contar el polvo de la tierra, también podrá contar la posteridad’. Se han establecido en toda la tierra, han hallado acceso a todas las profesiones y entran con tal facilidad en los círculos más cerrados que, cuando algún sodomita no es admitido en ellos, las bolas negras son en su mayor parte de sodomitas, pero que tienen el cuidado de incriminar la sodomía, como que heredaron la mentira que permitió a sus antepasados abandonar la ciudad maldita. Es posible que algún día vuelvan a ella. Es cierto que forman en todos los países una colonia oriental, culta, musical, malediciente, que posee cualidades encantadoras e insoportables defectos. Se les verá de una manera más profunda en el curso de las páginas que han de seguir a éstas; pero hemos querido provisionalmente prevenir el error funesto, que consistiría, como se ha alentado un movimiento sionista, en crear un movimiento sodomista y reconstruir Sodoma. Porque, no bien llegasen, los sodomitas abandonarían la ciudad por no parecer son de allí, tomarían mujer, mantendrían queridas en otras ciudades, donde encontrarían, por lo demás, todas las distracciones adecuadas. Sólo irían a Sodoma los días de suprema necesidad, cuando su ciudad estuviera vacía, en esas épocas en que el hambre hace salir al lobo del bosque; es decir, que todo ocurriría, en fin de cuentas, como en Londres, en Berlín, en Roma, en Petrogrado o en París”.

He aquí la traducción política, insólita, del homosexualismo trascendental: la imputación universal del homosexualismo confiere a la urbe una significación singular que hace que las ciudades occidentales en su conjunto no sean simplemente griegas, que la política en tanto organización de la polis allí se vea asociada con un “como” —“todo ocurriría en fin de cuentas, como en Londres, en Berlín...” —, un como cuya clave se equipara en una comparación con el sionismo. Las grandes ciudades del mundo son lo mismo, en comparación con Sodoma, que lo que son, en otro sentido, en comparación con Jerusalén. Esta explicación, sin embargo, no elucida esto por sí sola, pues a su vez se vale de la analogía para mostrar la posición de Sodoma: Sodoma es “como” Jerusalén. ¿Pero cómo es Jerusalén?

Con motivo de un coloquio consagrado a Jerusalén (“Jerusalén, la única y la universal”), Lévinas presentó una lección talmúdica sobre Jerusalén, lección extrañamente en consonancia con el texto de Proust (y retomada en *Au-delà du verset* [Más allá del versículo]). Exponemos a continuación un breve resumen de su argumento: Supongamos que ocurre un homicidio accidental, por ejemplo, un leñador a quien se le escapa la maza de su hacha y mata a alguien involuntariamente. Resultaría injusto considerarlo culpable de asesinato. Mas, tampoco sería justo estimar que nada sucedió. La familia, los amigos de la víctima, lo que resulta comprensible, podrán reclamar venganza por el deseo de hacer pagar el precio de la sangre derramada. La ley sólo sustraerá indirectamente al leñador de quienes lo persiguen. Se idearán, por consiguiente, ciudades especiales, ciudades refugios, donde los asesinos accidentales podrán esconderse e intentar escapar a las persecuciones de los “vengadores de la sangre”. El texto talmúdico —y el comentario de Lévinas— se extienden entonces largamente en consideraciones acerca de las características de estas ciudades, y en torno a las condiciones de vida que éstas permiten. De ello pueden extraerse finalmente dos conclusiones: los asesinos accidentales, que no son culpables, no son, sin embargo, gente que se deba frecuentar; es decir, no son del todo inocentes. O, incluso, su inocencia no está carente de culpabilidad. Por demás, ciudades refugios son, si se quiere, todas las ciudades del mundo: “las ciudades donde nos quedamos, y la protección que, legítimamente, por causa de nuestra inocencia subjetiva, hallamos en nuestra sociedad liberal (...) en contra de tantas amenazas desmedidas, contra tantas fuerzas enardecidas, ¿no será de hecho la protección de una inocencia a medias o de una culpabilidad a medias, que es inocencia, pero de todas formas también es culpabilidad? ¿Todo eso no convierte a nuestras ciudades en ciudades refugios o en ciudades de exiliados? Y la civilización, nuestra brillante y humanista civilización greco-romana, nuestra sabia civilización, al mismo tiempo que es una defensa necesaria contra la barbarie de la sangre enardecida y contra peligrosos estados de ánimo, contra las amenazas del desorden, ¿no es esta civilización un tanto hipócrita, demasiado insensible ante la cólera irracional de quien quiere vengarse con

sangre, e incapaz de restablecer el equilibrio? Pudiera preguntarse si la espiritualidad que se expresa en nuestra forma de vivir, en nuestras rectas intenciones, en la manera en que enfrentamos la realidad, está siempre despierta” (*Au-delà du verset*, p. 57). Si las ciudades comunes y corrientes son ciudades refugios, donde la inocencia se tiñe de culpabilidad o, peor, donde la culpabilidad se disimula tras una reivindicación de la inocencia —de forma que la inocencia quizá sólo resulte el disimulo de la culpabilidad—; si la civilización, con sus valores que en principio se oponen, amparan y protegen de la barbarie, es de todas formas un poco (y a veces muy) bárbara, ¿dónde está y qué significa Jerusalén? La respuesta de la lección talmúdica es ésta: Jerusalén no es, en el sentido habitual —o sea, finalmente en el sentido griego de la polis—, una ciudad, sino el estudio de la Tora. La estancia verdadera, el verdadero regreso, desde las ciudades de la diáspora, el exilio entre las naciones, en Jerusalén, el verdadero sionismo, que no pertenece, por tanto, a ningún sitio mundano, significa el estudio de la Ley. No se volverá a levantar Jerusalén, se estudiará; es decir, se irá, mediante el pensamiento, hacia ese Oriente, cercano y lejano, más interior que la intimidad y, sin embargo, radicalmente exterior, de una exterioridad que es la de la trascendencia, exterioridad en relación con el mundo mismo. No se volverá a levantar Jerusalén, la utopía sionista; aquí, en cada lugar, aparta el lugar de su mundanidad. Como tampoco se volverá a levantar Sodoma, porque están presentes los sodomitas en todos los confines de la tierra, y porque sólo regresan a Sodoma “en esas noches sin luna, cuando el hambre hace salir al lobo del bosque”.

¿Pero, por eso puede identificarse a Sodoma con Jerusalén? Dicho de otra forma, ¿qué significa regresar a Sodoma? ¿Ese regreso tendrá el mismo sentido que el regreso a Jerusalén? Las noches sin luna, cuando el universal homosexualismo se revela, serían noches esenciales, más negras que cualquier otra noche del mundo, porque llevarían en sí la desaparición del mundo, la subversión de todas las formas. ¿Existen tales noches?: nada es menos cierto, de manera que el homosexual, como el judío, continúa frecuentando los sitios de la tierra, y sólo ellos, soñando con Sodoma o con Sión, presintiendo a una u otra en todos los registros de su habitat. Judío y homosexual, es igual que decir no judío y heterosexual, eso poco importa. Aunque no esté allí, aunque nunca vaya allí, es de allí. De allí se es. El ser o el no ser se duplica con esta certidumbre paradójica y previa de que se es de allí, incluso cuando no es cierto. Es como si, con los nombres de Sión y Sodoma, se vinculara una necesidad más antigua y más fuerte que la alternativa a la cual nos condena la muerte.

Comprobémoslo en el caso del judaísmo. Es decir, comprobemos que el judaísmo no se propone como una característica que podría poseerse o no. Al interrogarse acerca de las relaciones entre Bloom y Stephen, en *Ulises*, Joyce escribe: “Pensaba que él pensaba, que era judío, mientras que él sabía que sabía que él sabía que no lo era”. Dicho de otra manera: Bloom pensaba

que Stephen pensaba que Bloom era judío, mientras que Bloom sabía que Stephen sabía que Bloom sabía que Stephen no era judío. Traduzcamos: el judaísmo de Bloom no es un rasgo mundano, y como tal no puede ser sabido sino solamente presentido. O, incluso, no puede haber con respecto a él ni siquiera un presentimiento, sino un presentimiento de presentimiento, menos y más, sin embargo, que una ignorancia. Por el contrario lo que se sabe, es el no judaísmo: es sabido por Bloom, y —universalidad del saber— eso que Bloom sabe, todos, y, por tanto, Stephen en particular, lo saben, y ellos saben que lo saben. Dicho de otra manera, sólo el no judaísmo es predicable, el judaísmo no es un predicado. Diciéndolo a la manera de Kant, no designa una posición, sino una no posición absoluta, una suspensión, una radical *epokhé*, anterioridad en relación con la *Setzung*, que conviene para un sujeto, también designado en su anterioridad. Proust hace desempeñar al homosexualismo la misma función. A partir del presentimiento, en la modalidad del presentimiento —del cual Husserl podía decir, en su Conferencia de Viena, que “es en todos los órdenes de descubrimiento el detector afectivo, *der Gefühlsmäßige Wegweiser*”— la autosuficiente política griega descubre su insuficiencia, y como el suplemento de su subjetividad, una autoafección que no deriva del paso dialéctico por el objeto. Detrás de todo trabajo de lo negativo, ella es de allí, virtualmente, y por todas partes esto puede sospecharse. No conveniencia de la esencia, no conveniencia esencial, que es la inconveniencia por excelencia (judeizar quiere decir sodomizar) más inconveniente que la muerte misma, porque al interrumpir la continuidad del orden formal, la muerte al menos no acarrea que se mantenga un sentido, indiferente a la desaparición. Subvirtiendo las formas que toma en sentido inverso, el extraño adverbio allí, que en fin de cuentas no es más que un locativo, introduce en el ser la incidencia de una significación residual que no le debe nada al ser.

¿Cómo calificar este locativo, el lugar anterior al mundo, o si se quiere, ese sionismo trascendental del barón de Charlus? La experiencia afectiva, la *Grundstimmung* que revela y constituye este lugar, no es la angustia sino la experiencia de la traición, traición por el hecho de la subversión de las formas, señalada regularmente tanto por la lectura antisemita del judaísmo como por la del homosexualismo. Pero, de otra forma, traición de la utopía —de Jerusalén—, pero Jerusalén en fin de cuentas no es otra que Jerusalén traicionada, y Jerusalén traicionada ya es Sodoma. Nadie mejor que Péguy, refiriéndose al caso Dreyfus, supo desplegar, con Kant y la República en el horizonte, ese patetismo de la traición.

El caso Dreyfus —el Caso— es, en primer lugar, un torbellino fantástico y fantasmático, la obsesión por el caso, la obsesión por la traición, transformada de manera fantástica por Péguy en afirmación de la República. Se luchó por Dreyfus, y luego, dice Péguy, se perdió, tanto entre los amigos como entre los enemigos, el sentido de aquello por lo que se luchaba. En 1910, lo que queda, después del Caso, de antidreyfusianismo lo sostienen

los dreyfusianos. El antidreyfusianismo de 1910 lo constituyen los opositores y los partidarios de Dreyfus. Es Hervé, es Jaurès y es Halévy. E, incluso, Dreyfus. Todo el mundo. Todo el mundo traicionó, olvidó, con un olvido esencial, lo que fue el Caso. De manera que el antidreyfusianismo verdadero y actualizado ya no es el de los iluminados de Fort Chabrol, sino el de este olvido. Pero, si todo el mundo traicionó, ¿ello no significa que nadie traicionó? ¿No es Péguy un obsesivo y un loco? Puede ser. Pero su obsesión se articula en torno a una oposición decisiva: la de la mística y la de la política. ¿Qué quieren decir estas palabras?

La mística, es la mística del Caso. La política, la imperante en 1910, universal, como son universales en la obra de Kant ciertos imperativos hipotéticos, los imperativos de la felicidad y de la prudencia, que cada quien plantea. Cada quien los plantea, porque cada quien, frente a la muerte, frente al otro, reivindica un plazo imposible. El universal imperativo de la política apunta así hacia el plazo —en esto, una política es siempre una política del momento, pues la política expresa el *connatus essendi*, la tendencia de los seres a empeñarse en su ser. Universalidad, cuasi universalidad de la política y de los imperativos de la prudencia, y en esto, para Péguy, se halla la ineluctabilidad de la traición.

Hablemos de la mística. Sería menester seguir aquí, para lo que no dispongo de tiempo, las extraordinarias páginas de *Victor-Marie, conde Hugo*, en que Péguy remite a Halévy, Fouillé, el partido de los intelectuales, el cual con un trasfondo kantiano, de política kantiana, traicionó; a la singularidad de lo que ellos, tanto unos como otros, en su reivindicación de la universalidad, traicionaron. Esta singularidad, lo dice el texto, al evocar una serie de máscaras y de seudónimos, es el sello de lo que allí no está, la ley que, en términos de Kant —pero el mismo Kant traicionó su pensamiento—, se traslada ausentándose: en el alemán que cita Péguy “*sich zur Allgemeinen Gesetzgebun Schicken*”. Un traslado: esto podría atribuírse a Derrida. Como si la ley se mantuviera a distancia y sólo pudiera ser traicionada al pasar del reparto a lo repartido, al presente y a la política. Sin embargo, está también el Caso; es decir, no sólo la traición, sino su patetismo. Con ella, Francia estará muy ocupada; ¿en qué estará ocupada? En nada, si no en ella misma y en el antisemitismo. Entonces, éste hace su aparición, lo que comprenden Péguy y Bernard Lazare, en toda la magnitud de su significación: no se trata de una patología social dirigida contra una minoría, sino una reivindicación ontológica que intenta acabar con el presente sustrayéndolo de su judaísmo. El otro nombre del patetismo de la traición que hace justicia al anterior es entonces el de la profecía —vieja palabra que Péguy redescubre en esa ocasión, acerca de ese motivo del judaísmo y al mismo tiempo que lee a Bernard Lazare—. El profeta profetiza, al vituperar la traición de la mística, su consecuencia en la política.

Quizás haya llegado ya el momento de concluir. Lo que Péguy comprendió, al profetizar a su vez sobre el Caso, fue la República. Comprendió

que la República no era la política, sino la mística, que ella significaba la relación con una distancia esencial. (“Franceses, un esfuerzo más para ser republicanos, dice, en otros términos, en un texto célebre, el marqués de Sade”: este esfuerzo también señala una distancia esencial, cualesquiera que sean los medios movilizados entonces para pensarla.) Pero nada de esta profecía hubiera sido audible sin la relación con el tumulto de la traición, con la subversión de las formas, según lo cual Proust, orientado también por el patetismo del Caso, permitió pensar lo trascendental. En fin de cuentas, el designio —y el diseño— de un lugar mayor que el mundo. Al tratar de ser republicano, al enjuiciar las ciudades refugios —es decir, también del liberalismo—, he buscado, con bastante torpeza, la forma de recorrer los contornos, de reconocer allí algo: lo que separa la sinuosidad del relato y el vigor de la polémica, las artimañas de la traición y la rectitud sin concesiones de la profecía; en la vacilación entre la ausencia y el horizonte, me pareció que se perfilaba un territorio todavía mal separado del mundo. Como una península.



## XIII. La filosofía en la encrucijada\*

**ROGER LESGARDS:** La filosofía francesa, y espero que todos los filósofos franceses que están aquí sean de la misma opinión, no existe. Lo mejor sería que cada uno de los aquí presentes hable del sector de la filosofía que conoce más. Pienso que como nadie tiene realmente una exposición preparada, lo mejor sería responder a las preguntas que nos puedan hacer. El más joven —y el más sacrificado— va a comenzar a hablar sobre la fenomenología.

**ALAIN DAVID:** Excúsenme, por favor, porque estoy improvisando. A veces me pregunto si la filosofía francesa no es otra cosa que la filosofía hecha por los franceses. Me gustaría responder que sí. Pienso que sí, pero también que de todos modos esta mañana no voy a poder llegar a una conclusión objetiva o concreta. Diría que es un problema que ha estado con nosotros tanto explícita como implícitamente en los días precedentes, por lo menos en lo referente a la cuestión de la cubanidad. Para mí, uno de los problemas más importantes ha sido evitar que la cubanidad se convierta en un exotismo, y me gustó muchísimo lo que dijo Eduardo ayer cuando hablaba de la cubanidad como pasión. Y en ese mismo sentido quisiera decir algo de la filosofía francesa, especialmente en lo referente a la fenomenología. Hace algunos años apareció un libro que en realidad no era más que un panfleto, de alguien que se llama Dominic Géricault, titulado *La vuelta teológica de la fenomenología francesa*. Ya he dicho que este libro no es

---

\* Mesa redonda de miembros del Collège International de Philosophie de París y profesores invitados de la Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz de la Universidad de La Habana.

más que un panfleto, y, por tanto, un libro; es violento e injusto; es la ley de este género, el género del panfleto. En este libro se pone en la picota a Emmanuel Lévinas, Michel Henri, Jean-Luc Marion, y en algún que otro momento a Jean-Luc Chrétien. El tema de la acusación es el siguiente: todos estos pensadores se han vinculado a una expresión de Heidegger, la referente a la “fenomenología de lo no-aparente”. Según Géricault, ellos han interpretado la fenomenología a partir de esta expresión de lo no-aparente, y a partir de ahí se dedicaron a la teología. No intentaré poner en duda o en tela de juicio esta definición, pero me gustaría retomarla en lo que tiene de injusto para mostrar, como pueden imaginar, que no se trata de una vuelta teológica, sino de una vuelta francesa a la fenomenología alemana, poniendo como horizonte de esta presentación la necesidad de constituir fenomenológicamente el término francés. Para ser muy breve, porque no quisiera monopolizar el discurso, partiré de una observación que una vez me hizo Lévinas a propósito de Derrida. En esa conversación, me preguntó: ¿Qué quiere Derrida en realidad? Y él mismo respondió a su pregunta: Derrida lo que quiere es la reducción. ¿Qué quiero decir con el término de reducción, al retomar esta pregunta? Que el problema sobre el cual se centra, a mi juicio, la fenomenología a la francesa es la determinación de lo trascendental. ¿Qué quiere decir trascendental? A partir de Kant, y traté de explicarlo en mi conferencia, trascendental es un adjetivo calificativo extraordinario, desde el momento en que no califica un objeto sino lo que de él dice el sujeto; simplemente él dice que lo dice, y la dificultad es ver si en realidad se comprende que él lo dice. Por tanto, el problema está expuesto en este horizonte como el problema de la reducción. Y prácticamente no se deja de exponer: en decenas de miles de páginas lo único que se hace es hablar de la reducción y en verdad no llega a tener éxito con él. Una frase conocida de Husserl que aporta estos signos: “la fenomenología como ciencia rigurosa es un sueño que no se sueña ya”, lo que expresa este sentimiento de fracaso. Ya el sueño ha sido llevado hasta sus máximas consecuencias. En esta perspectiva que se inscriben personalidades como Lévinas, como Derrida, como Michel Henri e, incluso, alguien que no es especialmente filósofo, pero que marcó profundamente el entorno de la fenomenología francesa: Maurice Blanchot. No quisiera ser demasiado preciso, porque resultaría caricaturesco. Digamos algunas frases como indicio: en el caso de Lévinas, el problema de lo trascendental es entendido como la relación con el otro; en Michel Henri, la misma cuestión de lo trascendental se ve como la apertura, que no lo es hacia el mundo sino la presencia en-sí, que Michel Henri denomina vida; en el caso de Blanchot y en el de Derrida, lo que está en juego es la escritura. Quisiera detenerme aquí, aunque desde luego podrían citarse otros casos también, pero quisiera que la discusión se dedicara a algo que fuera menos caricaturesco, para evitar correr el riesgo de discutir sobre intervenciones que por su brevedad serían a la vez falsas y mal entendidas.

**MICHEL DEGUY:** Yo realmente lo que soy es profesor de literatura, y no de filosofía. Al contrario de lo que dijo Roger Lesgards al inicio, pienso que hay un estilo francés de filosofar o de la filosofía, probablemente porque la pregunta que me interesa más es lo que algunos filósofos franceses dicen de la literatura. Me parece necesario decir nombres. Aprovecho para dar algunos ejemplos: la deconstrucción de Jacques Derrida tiene una importancia capital en la literatura, como el caso de Mallarmé con la diseminación. También menciono como ejemplo a Jean-Luc Nancy, una de las personas de quien me resulta muy placentero hablar, ha publicado recientemente un estudio sobre Flaubert. Otro filósofo muy importante es Jacques Rancière, quien ha publicado hace poco un libro sobre Mallarmé. Podría continuar multiplicando los ejemplos. Este asunto de la versión francesa de la filosofía, de la ontología es realmente muy discutible, pero para hacerme comprender diré que si hay una versión alemana de la metafísica, en lo fundamental kantiana, en el caso francés hay una versión cartesiana de la filosofía. Digamos someramente que para Descartes y los cartesianos la imaginación tiene un papel negativo, mientras, por el contrario, para los alemanes, y eso proviene de Kant, la imaginación desempeña un papel central y positivo. Les doy este ejemplo para mostrarles por qué creo que hay una versión francesa, y también una alemana, de la filosofía, aunque no son las únicas. De modo tal que si se quisiera hacer un cuadro más o menos completo, habría que separar las corrientes de los filósofos. Doy y cito ejemplos: hay una influencia de Heidegger, que a veces se califica de continental. Se ha hecho —o se dice a veces que se ha hecho— continental, y hay otra corriente anglosajona analítica, de la cual voy a citar algunos nombres; por ejemplo, “el” filósofo del Collège de France se llama en la actualidad Jacques Bouverès, y ha introducido masivamente en Francia el pensamiento y la obra de Wittgenstein. Vemos un ejemplo de lo que yo llamaba hace un instante las corrientes. Si se fueran a citar los artículos críticos habría que mencionar a Jean-Luc Nancy, quien es derrideano, mientras por otra parte está Jean Descombes, quien es analítico y pertenece a la otra tendencia. Habría que citar otros nombres, y pienso que mis amigos van a hacerlo. Creo que alguien como Alain Badiou, un filósofo del Colegio Internacional de Filosofía, es una personalidad filosófica de primer plano. Voy a detenerme aquí. Podría continuar, pero habría que citar nombres y obras que quizá vistas desde el exterior tendrían en común un estilo francés de hacer la filosofía, sea cual fuere la diferencia entre filósofos tan importantes como Badiou, Rancière y otros que he mencionado. Habría que citar muchos otros nombres, hay tres o cuatro nombres muy importantes, por ejemplo, el de Paul Ricoeur, uno de los grandes filósofos franceses desde el punto de vista de la notoriedad, y también podría considerarse que está vinculado al problema de la fenomenología francesa. Me detengo aquí y digo que lo que haría falta es un gran mapa con las corrientes y los nombres.

**MARCEL HÉNAFF:** Lo que acaba de decir Michel me interesa muchísimo, porque desde hace ocho años estoy en Estados Unidos y en el extranjero aprendí a qué se le llama “filosofía francesa”. Con esta experiencia y esta certeza podría decir que cuando las filosofías de un país se aclimatan en otros, hay dos filtros de traducción: el primero es muy general, es el filtro cultural —o sea, las tradiciones de pensamiento de un país—, pero el segundo filtro, más bien el académico universitario, tiene una función táctica y condiciona las carreras. Uno descubre en Estados Unidos que la filosofía que llaman francesa se resume esencialmente en tres o cuatro nombres: Derrida, el más divulgado; Lyotard, Foucault, Ricoeur, conocido pero por otras razones; Gilles Deleuze se empieza a traducir en estos momentos, y Michel Serrès está en el mismo caso. El segundo problema es que estos filósofos no han sido leídos en absoluto en los departamentos de filosofía, sino sólo en los departamentos de literatura y en lo que se llama en Estados Unidos *Humanities*, Humanidades, y lo que se hace con Derrida, Foucault y Lyotard —al menos lo que se hace en Estados Unidos— es una filosofía de la sospecha. Ésta es una fórmula empleada por Ricoeur a propósito de los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Esta forma de traducir en conjunto a Derrida, Foucault y los otros se llama en general deconstrucción (lo que habría horrorizado a Foucault). Esta especie de amalgama a mí también me pone muy nervioso, porque evidentemente lo que hace falta en este modo de hacer filosofía es lo que nuestro amigo Alain llama el plano trascendental, y creo —ésta es mi impresión, y pienso que los colegas aquí presentes, quiero decir los colegas franceses, tienen la misma opinión— que en esta filosofía, que los anglosajones llaman continental, lo que falta es este plano trascendental; es decir, comprender que los enunciados filosóficos no pueden reducirse a enunciados ideológicos. Creo que la llegada de Deleuze al “mercado americano” es algo difícil de situar en esta deconstrucción a la americana, porque Deleuze, de manera constante en toda su obra, niega el pensamiento de la sospecha, y lo que Deleuze llama el plan trascendental o de la idea —no en el plano hegeliano, sino más bien en el plano kantiano o nietzscheano—, responde a su intención de hacer análisis afirmativos. He aquí de forma muy rápida la situación y creo que ver y comprender cómo el conjunto de la filosofía francesa ha pasado a otro continente, permite observar mejor, por una especie de efecto caricaturesco, algo que podría ser invisible y debería quedar implícito en estas filosofías. Es el problema de toda traducción cultural, y me parece muy interesante ver con nuestros amigos cubanos, si como espero este diálogo continúa, cuál sería la traducción cubana de la filosofía francesa.

**ALAIN DAVID:** Todos los filósofos citados, posiblemente menos Ricoeur, no tienen una escritura, no sólo literaria, sino una escritura de ellos mismos, propia. Y entre todas estas personas que tienen una escritura está Michel Deguy, como ustedes pudieron constatar ayer.

**MARCEL HÉNAFF:** Solamente una frase: en la filosofía analítica se piensa que mientras peor se escribe más cerca se está de la verdad.

**ALEXIS JARDINES:** Yo quería decir dos palabras acerca de la recepción del pensamiento francés aquí. Creo que nosotros no estábamos muy alejados de lo que ellos han planteado aquí; es decir, Francia es una ambigüedad para nosotros, por lo menos en mi caso personal, porque se percibe como uno de los centros fundamentales de producción de filosofía. La filosofía francesa es la más fuerte, junto con la alemana, y al mismo tiempo es una diversidad de corrientes, algo indescriptible, detrás de lo cual uno no percibe la filosofía, sino un caos de ideas y tendencias. Quiero decir que las opiniones dadas reafirman lo que nosotros habíamos percibido. Es una cosa muy ambigua que tiene una fuerza increíble y que encuentra eco tanto en Estados Unidos como en América Latina, y al mismo tiempo resulta muy difícil establecer una línea de pensamiento, porque allí todo está mezclado con otras influencias. También nos llegó la idea que Marcel decía de Estados Unidos, de la filosofía de la sospecha; es decir, también teníamos esa visión de que se enfocaba así el asunto allí gracias a profesores que vinieron de otros países. A mí tampoco me convence la idea de la filosofía de la sospecha; no me convence del todo porque está muy ligada al problema ideológico; muy cercana de eso y, por otra parte, tampoco uno queda satisfecho con, digamos, el culto que se le ha hecho al lenguaje en la filosofía francesa. Es prácticamente inventar su discurso propio, como decía Marcel, y mientras más inentendible resulte más efectivo será. Eso es una manera de mirarlo; pero creo que hay otra también, porque es un hecho la metaforización del lenguaje, y me parece que, por lo menos, estoy tratando de iniciar una línea interpretativa positiva de este fenómeno que de alguna manera le llamamos metaforización del lenguaje.

**EDUARDO TORRES-CUEVAS:** Creo que ha sido muy importante la visión de Marcel porque no sólo es un fenómeno norteamericano, sino que desde otro prisma también es un fenómeno latinoamericano. Se trata de que la lectura de la filosofía se hace a través de una cultura propia, no sólo es lo que nos llega de ella, sino lo que queremos de ella. Los académicos le exigen a partir de sus supuestos teóricos vinculados a la evolución académica; fuera de la academia se le exigen respuestas para una realidad inmediata, aun cuando se trate de la trascendencia. Hay un condicionamiento cultural, material y espiritual; hay una sensibilidad diferente, que permite revalorar los mismos tópicos, pero haciendo una lectura diferente, ahí he tratado de instaurar el concepto de filosofía electiva para las primeras etapas de la filosofía latinoamericana, y digo electiva y no ecléctica, porque se trata de la libertad de tomar y remodelar lo que es necesario, casi siempre para cubrir los espacios vacíos. Y creo que de eso hable sin escudos, de nuestros pensamientos, pero sobre todo de sus canales de producción y reproducción, de creación y asimilación de lo que tiene de universal y de singular.

**DIDIER VAUDÈNE:** Hace un instante Marcel habló de la filosofía francesa vista desde Estados Unidos, y yo quisiera hablar de un sector de la filosofía visto desde Francia, como si fuera un extranjero en Francia estudiando filosofía. Voy a ser provocador. Particularmente, conozco una forma transversal de considerar las cosas, en la cual la filosofía no tiene el lugar más importante. Desde este punto de vista también están las ciencias que no son parte de la filosofía, y en ese caso se encuentra el psicoanálisis. El psicoanálisis desempeña un papel importante, no por razones estrictamente clínicas, sino por ser, desde mi punto de vista, el único campo que ha sido presupuesto desde sus inicios a la suposición de un saber que implica lo desconocido, y esta posición es al mismo tiempo contraria a la ciencia y a la filosofía, que siempre ha tratado de llevar una voluntad hacia la luz. Esto marca otra línea de corrientes, como decía Michel Deguy, en la cual los acuerdos van a ser totalmente diferentes. La filosofía desempeña un papel importante, pero la filosofía es aquí cuestionable; posiblemente sea una forma de reinterrogar a la filosofía desde la filosofía como tal. Pero permite hacer una especie de palanca, que es ante todo salir de la filosofía para de manera eventual volver a ella. Esto designa una línea general de problemáticas que también encontramos en los aspectos jurídicos, al igual que en los aspectos científicos, referida a los problemas del fundamento de la legitimidad. De hecho, contiene un discurso, y no se trata específicamente de un problema filosófico, histórico, científico o de otro tipo. En la tradición de codificación de los países latinos se plantea, por ejemplo, el problema de lo universal, pero en esta perspectiva lo universal no resulta contrario a lo singular. Lo universal determina un vínculo, si existe, y lo singular es intención respecto de lo universal, pero no lo contrario. Hemos seguido un buen número de discusiones que al menos en un círculo restringido reinterrogan a la filosofía para eventualmente sacudir sus puntos de partida. Es todo.

**EDUARDO TORRES-CUEVAS:** Quisiera hacerle una pregunta a Didier Vaudène, que es en realidad pedirle una aclaración, aprovechando que estamos grabando. Desearíamos volver a oír los argumentos presentados en su intervención respecto de dos conceptos muy empleados: el de paradigma y el de modelo.

**DIDIER VAUDÈNE:** En esta perspectiva, no tenemos un punto de vista fragmentado del discurso, pero seguimos la idea de que mientras más se generaliza menos cosas pueden decirse. De hecho, un discurso absolutamente general no dice estrictamente nada. Sobre la pregunta del modelo no niego el interés de que las ciencias tengan un modelo, pero es una forma de borrar todas las conjeturas, las hipótesis, las creencias, las ideologías necesarias para que una ciencia pueda ser aplicable. El olvido de las conjeturas puede hacer pensar que la ciencia marcha por sí misma, y a la inversa:

si queremos reconstituir las conjeturas, hay que tener a mano conceptos específicamente hechos para eso, capaces de poner en evidencia los puntos frágiles de las teorías, y resulta que son los mismos que no tiene la filosofía. Si quisiéramos volver a pensar la ciencia hoy habría que pensar la filosofía también, porque no puede moverse un extremo sin que se mueva el otro. Respecto del paradigma, no discuto el interés de esta noción, simplemente ha sido tan utilizada, tanto desde el punto de vista general como particular, que ya la palabra no tiene sentido, y termina por indicar una noción que no tiene mucha importancia, y, por tanto, no podría emplearla técnicamente. Además, la palabra paradigma pertenece al vocabulario platónico, lo que da la medida de la dificultad, al aplicar un término tan antiguo, tomado fuera de su historia en el caso de las disciplinas científicas, lo que excluye todo tipo de consideración metafísica. Si no me equivoco, el paradigma en el sentido de Platón, designa las ideas a partir de las cuales han sido hechos los modelos que permiten hacer las cosas.

**PATRICE VERMEREN:** Si quisiéramos caracterizar la filosofía francesa de forma general, y no la filosofía “a la francesa”, diría ante todo que es una filosofía *enseñada* desde hace 200 años, pues la filosofía en Francia se hace por profesores de filosofía. Una característica francesa es que todos los estudiantes pasan por una clase terminal del liceo, y esto lleva, por supuesto, una enseñanza filosófica. Por tanto, existe una forma de enseñar esta disciplina, como asignatura a enseñar. El segundo caso, me parece, es el de la relación con la ciencia; o sea, nunca la ciencia se reduce a la ciencia como tal, y la tercera idea es respecto de la política. Al menos desde mi punto de vista, la filosofía en Francia se abroga el derecho de hablar en el momento de la política. No es el caso de la filosofía en Alemania. Segundo punto, para ser más contemporáneo, si hago una caricatura de los debates de la década anterior con una visión casi norteamericana, tendríamos que hablar de lo que llamamos la corriente moderna y posmoderna. El modernismo va hacia las categorías universales de la razón y de la unidad del consenso; por el contrario, el posmodernismo pone en juego categorías como la diferencia, el juego, la vida, la vida del deseo y la fuente del conocimiento. Si vamos a la concepción de la historia, lo moderno conserva un *telos*, un fin; por el contrario, en los posmodernos, está la idea de una separación sin final, sin objetivo. Para los modernos, lo importante es la ética, el problema de los derechos del hombre, y en el caso de los posmodernos lo importante es la estética. En cuanto a la concepción del hombre, lo moderno pone como fundamento el humanismo no metafísico, y en el caso posmoderno desarrolla el fin del sujeto, la diseminación. En cuanto a la concepción del saber, lo moderno conserva la idea del conocimiento como emancipación, y para los posmodernos no hay emancipación. Los modernos acusan a sus adversarios de irracionalismo e individualismo, y los posmodernos acusan a los modernos de defender una razón totalitaria. En el caso de la concep-

ción de la modernidad, para los modernos hay que reconstruir un paradigma explicativo y para los posmodernos, los paradigmas explicativos están agotados.

Lo que para mí resulta importante a la hora de caracterizar la situación actual es el problema de cómo se desplazan las interrogantes. Las personas como Nancy, de quien hablaba hace poco Michel Deguy, dicen que lo imposible del mundo actualmente es la comunidad. Se trata de la idea según la cual no es posible hoy plantear un paradigma político en nombre de la verdad y, por tanto, trata de organizar la migración de la filosofía en el poema. Por otra parte, los filósofos que voy a mencionar niegan la aceptación de un orden necesario político que se mantuviese en los límites de lo posible. Es el caso del modelo neoliberal, que se ha confiado finalmente a expertos sin ninguna referencia a un ideal de emancipación posible. La pregunta queda planteada de este modo: ¿en qué condiciones podríamos volver hoy a plantear la cuestión de la emancipación? Me parece que, en lo esencial, la reflexión se sitúa en lo que yo llamaría una desconexión de la filosofía y lo político. Nancy nos proponía un retiro de la política, lo que no quiere para nada decir que no sean capaces de comprometerse políticamente. Badiou dice que el modelo tradicional es la producción de una imagen en nombre de la verdad, en nombre de la filosofía, de un modelo que debe aplicarse en lo real, y que aplicándose en lo real sólo podría producir la supresión del otro, porque si hacemos la política en nombre de la verdad de modo forzoso lo que se adhiere a este modelo político está en el error y debe eliminarse. Es lo que escribe sobre la figura de Stalin. Se propone un modelo que tendría como objetivo realizarse en lo real, de modo que pudiera ordenar, mandar a la política real; es decir, se trata de una figura en la que la igualdad no estaría ya en el fin sino presupuesta desde el inicio. Eso explica esa igualdad que puede manifestarse con la práctica real. Como decía hace unos instantes Michel Deguy, el otro filósofo que reflexiona respecto de esto es Jacques Rancière.

Rancière reflexiona sobre el concepto de democracia e intenta mostrar cómo, de algún modo, la democracia ha sido conductora de una forma de exclusión y desigualdad. Ya entre los griegos, la palabra *demos* resulta ambigua, porque junto al *demos* está el *oikós*, i.e., quienes no son capaces de participar en la vida de la ciudad, lo que se aleja del ágora. Rancière elabora una teoría de lo impar y examina la lógica de la democracia a la luz de números y cuentas impares, sin par. Luego, sobre el problema de la igualdad hay tres posiciones posibles: hacer de la igualdad un fin en sí misma, expulsándola más allá del campo político, porque el campo político está constituido por la desigualdad constituida. Esto se describe en una obra reciente que evoca la figura de un pedagogo muy poco pedagógico de principios del siglo XIX que quería provocar la emancipación universal sobre la base de la igualdad de todos, la única diferencia sería la capacidad de atención. La idea es que nunca se enseña nada a alguien y que cada quien

tiene que aprender por sí mismo. Es la supresión del maestro que explica, la posición del saber como productora de una desigualdad: si todos los seres tienen la misma inteligencia no habría más necesidad de un maestro. La explicación es el nombre dado a la ficción “desigualdad”. Explico a alguien algo porque de lo contrario no lo entendería. Por tanto, soy más inteligente que él y merece un lugar diferente al mío. Ésta es la posición que critica Rancière. Luego, la comunidad de los iguales puede ser actual, pero con dos condiciones: no tiene objetivo a alcanzar, sino es una posición implícita en la premisa y debe cuestionarse sin cesar. La segunda condición sería que la comunidad no podría tomar consistencia bajo la forma de constitución social, y está siempre esperando el acto de su verificación. Por ende, podríamos emancipar a todos los individuos que quisiéramos, pero no a la sociedad. Si la igualdad es la ley de una comunidad, y la sociedad pertenece a la desigualdad, la comunidad de los iguales se convertiría en la comunidad de los desiguales, pero tampoco podría existir una sin la otra. Por tanto, hay que escoger entre ser hombres iguales en una sociedad desigual o ser hombres desiguales en una sociedad “igual”; i.e., una sociedad que transforma la igualdad en su contrario.

La tercera persona de quien quisiera hablar es de Geneviève Fraisse. Trabaja sobre la desigualdad de los sexos e intenta demostrar en qué medida cierta forma de acceder a lo universal —en particular, durante la Revolución Francesa— produjo, precisamente por esta relación genérica con el hombre, una forma de desigualdad en la relación entre los dos sexos.

La cuarta persona de quien quisiera hablar es de Miguel Abansour. Miguel Abansour intenta pensar la utopía y ha trabajado muchísimo sobre el problema de las ideas utópicas, con el propósito de disociar todas estas formas de utopía y distinguir un nuevo espíritu utópico. Él también separaba la filosofía de la política, y tampoco podría concebir el fantasma de la ejecución de la utopía como algo real. En suma, quisiera decir que en Francia se cuestiona actualmente el problema de la emancipación y de la igualdad, que no es más que una especie de autocritica o reevaluación de la posición de la filosofía y del ejercicio mismo de la filosofía. Es todo.

**ROGER LESGARDS:** Quisiera decir que cuando hablábamos de Miguel Abansour, en el caso de la utopía, lo hicimos tanto más porque fue presidente de la Asamblea del Colegio Internacional de Filosofía, pero su estado de salud actual no le permite hacer largos viajes. Por eso es una pena que no haya podido estar aquí. Diré simplemente, a título personal, que si hubiéramos presentado ante ustedes la filosofía en Francia en los últimos 20 o 25 años, lo que no es mucho tiempo, la relación con el pensamiento marxista habría estado muy presente, al menos eso me parece, mientras hoy, al citar a Badiou y Rancière creo que está presente, pero al menos en nuestras exposiciones, no hemos mencionado el pensamiento marxista.

**EDUARDO TORRES-CUEVAS:** Es una ausencia, pero creo que por su magnitud debe ser objeto de una mesa redonda en nuestro próximo encuentro.

**MARCEL HÉNAFF:** Tampoco se mencionó el nombre del ilustre Lacan cuando se habló del psicoanálisis; por tanto, aún tenemos el espectro de Marx.

**MARÍA DEL PILAR DÍAZ:** Mi visión quizá no esté muy de acuerdo con la de mis compañeros, lo cual es absolutamente normal en filosofía. Creo que si algo caracteriza la reflexión que se hace en Cuba *desde* la filosofía es la vieja idea de que la filosofía sirve para todo. Si algo nos ha dejado 20 años de enseñanza obligatoria de la filosofía marxista en los niveles de enseñanza media y universitaria, es la increíble creencia de que la filosofía sirve para resolver cualquier problema. Por eso me gustaría distinguir entre la recepción que tienen las corrientes filosóficas contemporáneas en el medio académico y en el medio no académico. En el medio académico incluso puede encontrarse una división, y me siento muy feliz de haberlos escuchado a todos esta mañana, porque hay gente que todavía cree que la filosofía francesa es sólo una, y todavía toman a un autor por su último libro, sin interrogarse acerca de qué hizo antes y cuál es su trayectoria cultural. Del otro lado existe la posición que se interroga acerca de la posición intelectual de ese hacedor de filosofía, pero si hay algo común en las dos corrientes es la aplicación. Como aquí en Cuba las cosas pasan muy rápido, y se reciben muy rápido —es raro teniendo en cuenta el bloqueo, pero es verdad; se reciben muy rápido—, si algo es común a estas dos corrientes es el intento de aplicación. Y es que el problema real aquí, tal como yo lo veo, desde luego, es que cada una de estas corrientes busca legitimar su posición o su tema de investigación de acuerdo con la última corriente filosófica que ha surgido. Voy a poner un ejemplo con Derrida. Derrida se ha investigado muchísimo menos —y aquí en este país se ha investigado mucho— en el campo de la literatura que en el campo de la filosofía, y, sin embargo, la gente de literatura usa a Derrida como un canon de interpretación hermenéutica, cosa que no sé como es posible. Derrida ha sido algo así como el gran gurú de la posmodernidad, y todo el mundo se interroga acerca de lo último que dijo tratando de aplicarlo —y aquí viene la cubanidad— a la interpretación general o personal acerca de la realidad y la posición de esa persona o corriente en la realidad, lo cual, teniendo en cuenta lo que hace Derrida, es un poco difícil. Veamos el caso de Lacan. Lacan es una de las lecturas más difíciles que uno pueda hacer, y, sin embargo, no sólo existe este respetable círculo de jóvenes lacanianos, sino que, por ejemplo, alguien me envió el otro día a una muchacha que se dedica a la publicidad y que quería justificar con Lacan un video que tenía que hacer. Es decir, tenía por encargo hacer un video sobre un tema comercial y alguien le dijo que en Lacan encontraría la idea para hacerlo. Para resumir lo que intento transmitir:

en Cuba las cosas se reciben muy rápido, como en todas partes a veces constituyen una moda, pero a diferencia de algunos lugares —pienso, por ejemplo, en Estados Unidos, a lo que Marcel se refería— el resultado no es sólo una investigación académica ni la transmisión académica de ese conocimiento, sino, en lo que concierne a la academia, un replanteamiento de temas de investigación. Esto, por supuesto, tiene un peligro, y el peligro reside en que se quiere hacer decir al filósofo lo que nunca dijo. Pero, por otra parte, obliga a la comunidad intelectual a estar continuamente repensando sus propias premisas de partida. Para terminar mi idea, que ya es demasiado larga, yo creo que lo que caracteriza a la reflexión filosófica o desde la filosofía en Cuba es el intento de interpretación, el intento de apropiarse de cualquier corriente para reinterpretar la realidad o la visión especial de la realidad que cierto grupo de personas que reflexiona tiene de la realidad. Podría poner el ejemplo de Bourdieu, pero ya he hablado demasiado. Ésa es mi visión.

**JORGE LUIS ACANDA:** Bueno, tanto los colegas cubanos como los franceses hablamos a título individual. Si vamos a hablar de qué ocurre con la filosofía en Cuba, tenemos que partir de un conjunto de elementos fundamentales. Primero, la academia cubana es muy lenta y muy conservadora. Segundo, la academia no es homogénea, porque si vamos a hablar de la filosofía en Cuba no es sólo lo que se hace en La Habana, y sobre eso voy a volver después. Lo tercero es algo a lo que Pilar se refirió: el efecto del bloqueo, que hace que muchas cosas lleguen muy rápido, pero el problema está en la difusión de lo que llega, en cómo se difunde. A lo mejor se conoce en un sector muy específico, donde además lo que se conoce es a lo mejor el libro de ese autor que llegó y no otros libros, lo que lleva a que se difunda una visión de un autor fragmentada y limitada. Cuarta cuestión: la tradición cultural de cómo se reciben las producciones teóricas europeas, la posición muchas veces de diletantismo, pero además de colonialismo cultural con respecto a lo que se recibe, y sobre todo de Francia, que siempre ha sido una metrópoli cultural muy fuerte para Cuba, antes o después del bloqueo. Porque aquí hemos tenido muchas modas: la moda Sartre, la moda Althusser, después hemos tenido las modas del posmodernismo, de la posmodernidad. Y, por eso, la academia tiene la ventaja de su mayor peso en las discusiones, porque muchas veces la recepción de estas corrientes que no han encontrado un nicho en la academia se pierden en la discusión con la academia por el diletantismo de sus portadores. Y eso explica en buena medida lo complejo de la recepción de todas estas filosofías posmodernistas. Es muy difícil encontrar una recepción realmente balanceada y desapasionada de los autores posmodernistas franceses, porque también en la academia hay diletantes. Un ejemplo de lo complejo que es cómo se reciben las teorías es el mismo ejemplo del psicoanálisis y de Lacan, y no puede obviarse el papel que los argentinos han desempeñado en Cuba en la recep-

ción del psicoanálisis y de Lacan. Aquí se conocía bien el psicoanálisis antes del año 59. Cierta tendencia marxista dogmática casi lo aplastó en Cuba en la década del 70; luego renace el interés por el psicoanálisis y encuentra un espacio en la academia a fines de la década del 80. Se empieza a hacer toda una serie de talleres y congresos internacionales en Cuba sobre el psicoanálisis, empiezan a llegar muchos argentinos psicoanalistas; un grupo de argentinos que eran de la línea de un psicoanálisis que había llevado a la Argentina Marie Lange, y que tiene una línea de pensamiento más cercana a la escuela alemana, y que viven casi todos en el exilio, y los argentinos, muchos de ellos residentes en Argentina, son quienes traen a Lacan. Si la línea de Lacan tiene cierta influencia hoy día en Cuba se debe, en buena medida, a la lentitud de la academia y a que el grupo más joven que se vinculó con el pensamiento de Lacan encontró otros canales alternativos de apoyo. Luego ésta es una historia compleja. Que la academia no es homogénea lo demuestra que no es la misma la filosofía que se hace en un lugar de Cuba que la que se hace en otro, lo cual es además una característica de muchos países, no sólo de Cuba, y que tiene que ver con otro elemento que hay que tener en cuenta: la diversidad de formación de quienes trabajan la filosofía en Cuba. Hay muchos colegas que se formaron en la Unión Soviética, y que tampoco coinciden en sus puntos de vista, pero que explica, por ejemplo, la influencia que tiene en Cuba alguien de quien no hemos hablado aquí, que es un gran ausente: Ilienkov, que tiene fuerza en determinados círculos. Hay una minoría que se formó en la República Democrática Alemana, y que, por supuesto, tiene la posibilidad de leer alemán, que no tienen los otros y, por tanto, tiene acceso a cierta información.

Un último elemento que quiero señalar: toda corriente filosófica que llega a Cuba se recepciona a partir de la necesidad que se siente de llenar un espacio vacío. Eso explica la gran importancia que tuvo y que aún tiene la filosofía de la posmodernidad. Muchos extranjeros vienen y se sorprenden de que todavía aquí se estén discutiendo las propuestas de Lyotard del año 79, pero hay que entender qué se está buscando con esas propuestas. Ahora, si vamos a hablar también de la filosofía tampoco puede olvidarse la visión que de la filosofía en Cuba se tiene *desde fuera* de la filosofía, porque ella determina el campo social, el espacio social que se le deja a la filosofía, el encargo social que se le da a la filosofía, qué visión tienen otros científicos sociales que no son filósofos de la filosofía; por ejemplo, los historiadores. Creo que hay varias generaciones de historiadores que no tienen una visión clara de qué pueden recibir de la filosofía y qué pueden aportar a la filosofía, que no tienen una visión clara de lo que significa la filosofía en la formación del historiador, y eso es importante, porque crea un espacio en el que los filósofos se mueven. Todos esos elementos deben tenerse en cuenta a la hora de analizar lo que está ocurriendo en Cuba.

**JOAQUÍN SANTANA:** Seré muy breve, solamente quiero para aclarar algunas cosas. Me alegro que esté Torres-Cuevas aquí y que haya salido el tema de la relación historia-filosofía. Lo que quiero decir es que Torres es un historiador que está en un campo intermedio; o sea, muchas veces creo que los historiadores a veces piensan que lo que él hace no es propiamente historia y que se acerca mucho más a los filósofos. Pienso que en Cuba predomina una visión muy positivista de la filosofía y también de la historia, y eso nos lleva a que cuando hablamos de filosofía —y creo que hay que ponerle un apellido, la filosofía que aquí se enseña es la filosofía marxista—, hay una visión demasiado pragmática de ella, y esto ha llevado al mismo descrédito o deterioro que otros sectores tienen de la filosofía, y que, por tanto se lanzan muchas veces a la búsqueda de otras filosofías para tratar de hacer lo mismo: sustituir al marxismo por otra, pero con las mismas funciones; es decir, algo que les sirva para la práctica. Desde luego, el marxismo en Cuba no constituye una corriente, creo que hay lecturas muy diferentes, por suerte. Por lo menos pueden determinarse de tres a cuatro posiciones dentro de ella. Por último, quería referirme a la recepción del pensamiento francés y al problema del colonialismo cultural. Muchas veces, esta recepción no se hace de manera directa, llega a través de segundos o terceros. Muchas veces, la visión de la filosofía francesa no es sino la visión que tienen los norteamericanos o los argentinos de la filosofía francesa, también de los alemanes. Es todo.

**EDUARDO TORRES-CUEVAS:** Una breve idea. También creo que no pueden taparse los problemas de la inquietud actual en Cuba, punto en el cual llegamos a un conjunto de problemas que son universales, que son sensibilidades comunes con problemáticas planteadas en otra parte. Por ende, pienso que uno de los problemas más fértiles de esta etapa, al margen de corrientes, puntos de vista y de posiciones, es el interés por una apertura en busca de estos puntos también comunes que son universales. Quizá, dicho en otros términos, dejar la idea e irnos a buscar otras amplitudes. Es la constatación de los espacios vacíos, como decía Acanda, pero éstos hoy son el resultado de un largo proceso de certidumbres y de búsquedas. Hace 40 años no se debatía tan amplia ni tan profundamente acerca de los espacios que necesitamos llenar.

**ROGER LESGARDS:** Es el último momento en que vamos a estar todos juntos y, por tanto, quisiera decirlo de una forma libre pero también muy solemne: nos hemos sentido muy felices de estar en su compañía y a su vez nos hemos llevado muchísimo conocimiento. Quisiéramos darles algunos libros, revistas, pero quisiéramos que no tuvieran la visión de un solo autor por un solo libro. El segundo punto, y una de las cosas más inmediatas, es la publicación de las actas en una edición que sea bilingüe.