

# UTOPIA Y SENTIDO HISTÓRICO EN AMÉRICA LATINA: EL CASO DE ARIEL Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN\*

Gonzalo García\*\*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, ARGENTINA

## RESUMEN

El propósito de este trabajo busca profundizar en la problemática de la utopía en el pensamiento latinoamericano. A partir de los conceptos de utopía e ideología (Ricoeur, 2000), se sostiene el argumento de que en función de esta problemática puede hablarse de una radicalización intrínseca de lo que el mismo pensamiento latinoamericano ha ido ofreciendo como discurso utópico. Dicha radicalización dice relación con la pregunta por la identidad histórica de América Latina y la necesidad de establecer un pensamiento pertinente con ésta. De modo que las perspectivas en cuestión ofrecerían en sus distintas respuestas para volver a pensar el carácter de la utopía. Desde un punto de vista de sentido histórico, se ha propuesto un itinerario en dos momentos: primero, en el *Ariel* de José Enrique Rodó (1900) y luego en la *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel (1977).

**PALABRAS CLAVES:** Pensamiento latinoamericano – utopía – sentido histórico – Ariel –Filosofía de La liberación.

## UTOPIA AND HISTORICAL SENSE IN LATIN AMERICA: THE CASE OF ARIEL AND PHILOSOPHY OF LIBERATION.

The purpose of this paper is to explore the topic of utopia in Latin American thought. Beginning with the concepts of utopia and ideology, (Ricoeur, 2000) the paper argues about an intrinsic radicalization of what the Latin American has been offering as utopian discourse. Such radicalization also concerns the question regarding the

---

\* Artículo recibido el 2 de marzo de 2015 y aceptado el 4 de junio de 2015.

\*\* Antropólogo por la Universidad Austral de Chile y Maestría en Estudios Latinoamericanos del Centro de Estudios Latinoamericanos, (CELA/UNSAM). Entre sus publicaciones destaca el proyecto editorial Observaciones Latinoamericanas, junto a su colega Sergio Caba. Contacto: elektropura@gmail.com

historical identity of Latin America and the requirement to establish a thought in harmony with this identity. Therefore, the various trends of intellectual discourse offer conceptual elements to rethink the notion of utopia in Latin America. From a historical point of view, the paper proposes a short two-stage journey: first, through *Ariel* (Rodó, 1900) and second, through discourse in *Philosophy of Liberation* (Dussel, 1977).

**KEYWORDS:** Latin American thought – utopia – historical sense – Ariel – Philosophy of Liberation.

## 1. INTRODUCCIÓN: UTOPIA Y SENTIDO HISTÓRICO EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Paul Ricoeur (2000) al reflexionar sobre el tema de la utopía nos plantea una pregunta central: ¿cómo nos situamos en la historia para relacionar nuestras expectativas dirigidas hacia el futuro? Quiere decir –parafraseando a Ricoeur–, cómo hemos de encarar la búsqueda de claves en las tradiciones heredadas del pasado para orientar las iniciativas en el presente. En el marco de esta búsqueda, la cita con la historia que nos plantea Rodó en *Ariel* (1963 [1900]) parece sernos clara: la antigüedad clásica comprende los “dos pilares” fundamentales de la tradición cultural de América Latina. De modo que su intento de enraizar el presente latinoamericano está dando cuenta del sentido histórico que el mismo *Ariel* ensaya para combatir “nuestra nordomanía”<sup>1</sup>. Pues resulta evidente que sólo un grupo humano capaz de reflexionar sobre su sentido de estar en la historia puede proyectar la mirada sobre los hombros del pasado, sentir la nostalgia de su ausencia, encontrar en éste alguna clave para seguir adelante; y por lo mismo, dar cuenta con respecto a qué nos habríamos extraviado los latinoamericanos –entorpeciendo el retiro del rey hospitalario hacia su misteriosa habitación<sup>2</sup>.

---

1 No sólo para combatir “nuestra nordomanía”, a la cual hay que ponerle límites, sino sobre todo en respuesta a la interrogante en cuanto al sentido histórico: el lugar de América Latina en la historia. Desde la crítica a la nordomanía –a la fascinación con la experiencia histórica norteamericana– el arielismo normalmente es entendido como una reacción al pensamiento de orientación positivista. En esta lectura, se trata de una reacción identitaria, de acuerdo al sentido de Devés (2000; 2012), que esgrime la necesidad de recuperar los elementos olvidados y/o desconocidos de la propia tradición para repensar el carácter utópico de América Latina en comparación a la experiencia norteamericana de progreso. Lo que queda descubierto en *Ariel* entonces es el argumento de dichos límites. A esto agregaríamos: nuestra nordomanía es un síntoma del olvido y/o desconocimiento de nuestra propia tradición –de su valor intrínseco–, que no es otra cosa que una especie de reservorio del mundo clásico. Además debemos tener presente que la crítica a los Estados Unidos, como modelo de civilización a seguir, se define precisamente por lo que significa en la historia. Dicho en palabras de Rodó: “la encarnación del verbo utilitario” (*Ibid.*, 96).

2 La parábola del *rey hospitalario* ocupa un lugar fundamental en *Ariel*. Alude al “cuidado de la independencia interior” que Rodó entiende como el “genio personal” que cada pueblo

En cambio, “ellos aspirarían a revisar el Génesis para ocupar esa primera página”, dice Rodó (*Ibid.*, 120). Estados Unidos, lejos del carácter de un auténtico pueblo ejemplar, anhela, y anhela convertirse en la punta de lanza de los destinos del mundo occidental. De ahí la advertencia crucial:

“En nombre de los derechos del espíritu, niego al utilitarismo norteamericano ese carácter típico con que quiere imponérsenos como suma y modelo de civilización, no es mi propósito afirmar que la obra realizada por él haya de ser enteramente perdida con relación a los que podríamos llamar los intereses del alma. Sin el brazo que nivela y construye, no tendría paz el que sirve de apoyo a la noble frente que piensa. Sin la conquista de cierto bienestar material, es imposible en las sociedades humanas el reino del espíritu” (*Ibid.*, 121).

Más adelante el argumento continúa y el ensayista uruguayo vuelve a esclarecer la distancia con el Norte: “La historia muestra en definitiva una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal” (*Ibid.*, 122). Estados Unidos sería, al contrario, ejemplo de desequilibrio; pueblo de cíclopes y de espíritu mercenario en su progresiva concesión a la actividad utilitaria. Por ello, el cotejo no podría ser de otro modo que cuidadosamente selectivo; habría que retomar, en último término, sólo lo necesario que “la obra del positivismo norteamericano” podría aportar a la causa de Ariel (*Ibid.*, 123). No obstante, la aspiración de la primera página tiene su pretexto. Los norteamericanos pueden considerarse como la punta de lanza, permanecen, sin embargo, lejos del registro de la antigüedad. En consecuencia, tanto el reproche a nuestra nordomanía, como el hecho de que el modelo del Norte no es un ejemplo digno de desenvolvimiento humano a emular, exigen pensar criterios que permitan iluminar una alternativa a la trayectoria del progreso calibanesco<sup>3</sup>.

---

debe mantener. Además es una metáfora de la problemática de América Latina en el mundo contemporáneo: el desafío de salvar a Ariel frente al inevitable avance de Calibán, ¿cómo abrirse al mundo externo sin extraviar el sello personal? Y para el caso específico de nuestro continente: la síntesis entre cosmopolitismo –por cierto moderno y calibanesco– y tradición. Véase en el primer apartado de *Ariel* (1963).

- 3 Por cierto que Rodó no es el primero en recoger la simbología de los personajes de Shakespeare para un uso de este tipo. Tampoco es cierto que Rodó establece una identificación del tipo: Ariel y Calibán representan la naturaleza intrínseca de las dos Américas; el contraste de lo espiritual frente a lo material. En mayo de 1898, en un discurso pronunciado en Buenos Aires, el escritor franco-argentino Paul Groussac alude a lo “calibanesco” de la agresión norteamericana en el conflicto hispano-estadounidense. Días después, Rubén Darío publica “El triunfo de Calibán”. Para el poeta nicaragüense el uso metafórico del drama shakesperiano simboliza la experiencia de la guerra: el hecho de que la inminente derrota de España, y consecuente avance *yankee* en la región, advierte el triunfo de la civilización

La interpretación del lugar de América Latina en la historia es constitutiva a la cuestión de la utopía en nuestro pensamiento<sup>4</sup>. En efecto, la preocupación por el futuro del continente puede ser rastreada a partir del imaginario mítico-religioso de la conquista<sup>5</sup>. De lo que se trata es de hacerse de una imagen del pasado que permita orientar las iniciativas presentes. Visto así, “la historia –dice Benjamin– es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora»” (2011, 13). Y para añadir nuestra cosecha a esta tesis: del modo que para Rodó la antigua Grecia representa el recuerdo de una época gloriosa cargada de *tiempo-ahora*, en la Filosofía de la Liberación (Dussel, 2011 [1977]) sucede algo similar pero con miras hacia otras fuentes milenarias<sup>6</sup>. La hipótesis de este artículo radica en argumentar que este itinerario presenta una radicalización intrínseca en torno a la relación entre sentido histórico y

---

de esos “enormes niños salvajes enemigos de toda idealidad”. La sugerencia simbólica estaba trazada antes de la publicación de *Ariel*. Pero Rodó, al transformar la isla de Calibán en América, sugerirá una revitalización más cercana al punto de vista de Groussac y en discusión con un ensayo de Renan redactado a modo de continuación de *La tempestad*, titulado *Caliban* (1878). En el discurso de Próspero el símbolo de Calibán no indica una imagen esencial de la cultura norteamericana, sino, entre otras cosas, la corrupción democrática que esta misma representa. Véase sobre este tema en ARDAO, Arturo. “Del mito Ariel al mito Anti-Ariel” en *Nuestra América Latina* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1968); también en JAUREGUI, Carlos. “Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío” en *Revista Iberoamericana* (1998).

- 4 La idea de sentido histórico tiene que ver con saberse históricamente, es decir, tener una idea de cómo un grupo humano ha llegado a cierto punto del presente desde donde interpreta su pasado como constitutivo de lo que es. Consiste en imaginarse este presente dentro del curso de la historia y, asimismo, poder compararlo con otros tiempos u épocas pasadas. Autores como Valcárcel entienden que el sentido histórico en Occidente es una innovación que introduce el Renacimiento en torno a la pretensión de resucitar el mundo clásico y alcanza su formulación filosófica en la obra de Hegel. Cf. VALCARCEL, Amelia. *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2002). Por otra parte, la utopía sería una de las características nodales del pensamiento latinoamericano; una especie de constante histórica en la tradición intelectual. Esquemáticamente podríamos decir que consiste en la operación crítica a una determinada realidad presente que permite proyectar un futuro alternativo. Roig identifica la evolución de la *función utópica de utopías para otros*, relacionadas a la experiencia de la conquista y el imaginario europeo, a *utopías para sí* que corresponden al desarrollo del discurso intelectual latinoamericano. Cf. ROIG, Arturo Andrés. “Etapas y desarrollo del pensamiento utópico sudamericano (1492–1980)” en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Buenos Aires: El andariego, 2008).
- 5 Cf. BRAIDING, David. “Un mundo nuevo” en *Orbe Indiano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).
- 6 Dussel toma el concepto de núcleo ético-mítico de Ricoeur para referirse al fondo cultural de un pueblo. En marco de este concepto emprende su análisis del lugar de América Latina en la historia universal afirmando que “conocemos dos formas superiores que hayan marcado la Historia Universal: las concepciones de la vida Indoeuropea y Semitas, y por ello las elevamos a “categorías” explicatorias de la Historia humana misma”. DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1966), 42.

utopía; en otras palabras, en torno a la identidad histórica de América Latina y cómo ésta define el carácter utópico del continente como alternativa que procura desmarcarse de la trayectoria dominante de la modernidad<sup>7</sup>.

Si bien es evidente que Ariel representa un ensayo precursor en la revalorización de la tradición cultural latinoamericana, no menos importante es el reproche que más de medio siglo después recibe de la pluma de Fernández Retamar (2004). En Calibán, Fernández Retamar hace eco de la sospecha de Benedetti para asumir al esclavo de La Tempestad como “nuestro símbolo”. El cambio del concepto-metáfora (de Ariel a Calibán) para describir lo que el ensayista cubano llama “nuestra situación cultural, nuestra realidad” (*Ibid.*, 26), no sólo presupone la elección de una metáfora “más acertada” que busca superar las limitaciones del imaginario estético arielista<sup>8</sup>. Además, presupone la redefinición del carácter utópico que aquí entendemos como liberación<sup>9</sup>. El punto de inflexión entre ambas perspectivas radica entonces en una suerte de argumento de autenticidad intelectual que consiste, a saber, en la pertinencia del pensamiento ante la propia identidad histórica –ante lo que somos como latinoamericanos– y, con ello, asimismo de su transformación<sup>10</sup>.

---

7 Esta problemática puede definirse como una de las problemáticas centrales del pensamiento latinoamericano, en cuanto a una toma de conciencia de desajuste en la relación América Latina y modernidad. Véase sobre ello en el análisis del pensamiento de Zea en KOZEL, Andrés. “*Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea*” en *Andamios* (2012).

8 Aunque la consideración del aporte de las culturas indígenas ya está presente con fuerza en el pensamiento de Mariátegui. Véase en su obra principal: MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2007). Véase, además, su recepción en la Filosofía de la Liberación en Dussel, quien califica el marxismo de Mariátegui como “una interpretación histórica, económico-política y social, aun cultural, metodológicamente «desde abajo»”, desde las masas indígenas empobrecidas. DUSSEL, Enrique “El marxismo de Carlos Mariátegui como Filosofía de la Revolución” en *Materiales para una política de la liberación* (México, Plaza y Valdés Editores, 2007), 48.

9 Hacemos hincapié en que si bien la filosofía de la liberación es un movimiento intelectual amplio y plural que nace a inicios de la década de los setenta nace como filosofía de la periferia mundial, inseparable de las problemáticas sobre la originalidad/autenticidad del pensamiento latinoamericano, aquí estamos apuntando a una lectura particular centrada en el trabajo de Dussel. Más bien el énfasis está puesto en la impronta del pensamiento semita que entra en juego en las tesis del filósofo argentino. Véase para un balance general el artículo de SOLÍS, N.L. et al. “La filosofía de la liberación”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)* (México: Siglo XXI Editores, 2013).

10 También podríamos decir de legitimación intelectual, en términos de generar un pensamiento adecuado a la propia realidad y sus problemas. La problemática de la autenticidad –siguiendo la tesis de Chávez– en el pensamiento latinoamericano alude a la interrogante sobre en qué medida puede afirmarse que este pensamiento se generó con base a una confrontación con los problemas reales de América Latina, o que, por el contrario, se trataría de una especie de importación de los problemas de “tipo social” y de los contenidos de desarrollo teórico de los países centrales. Tiene que ver entonces con la generación de un pensamiento auténtico/pertinente para con la realidad a la que se refiere. Cf. CHAVEZ, Miguel. *La semántica de la identidad en América Latina como generadora de discursos científicos, literarios y de transformación política* (Bielefeld: Coloquios de investigación, Prof. Dr. Stoll, A., 1983)

En el caso de Ariel la nostalgia de Grecia se hace patente a la hora de retomar del ideal antiguo como criterio para una democracia que permita un porvenir diferente al pernicioso modelo de “igualdad en lo mediocre” (*Ibid.*, 95) que ofrece Estados Unidos. Por otro lado, decir horizonte de liberación es estar dispuesto a una suerte de rebelión que prácticamente viene a sacudir todo; rebelión que se aparta radicalmente de las pretensiones de iluminar utopías con base a criterios del mundo clásico y que sólo tiene lugar – volviendo a la tesis de Benjamin– fuera de la arena en la que manda la clase dominante.

Siguiendo la lectura de Ricoeur, el concepto de utopía da cuenta de un ejercicio ulterior que presume un paso previo antes de proyectar la imaginación de un otro lugar (*topos*). En la medida que la utopía pone en cuestión la realidad existente, la ideología, al contrario, se encarga de preservarla. En virtud de un orden que persiste y, al mismo tiempo, reprime las potencialidades del grupo humano, es que la ideología constituye la antesala de la utopía. Su función responde a la necesidad de toda sociedad de legitimar el ejercicio del poder. Función que coincide con la tesis de Weber (2002) con respecto a la relación entre gobernantes y gobernados<sup>11</sup>. Como tal, la ideología supone que toda reivindicación de autoridad debe resolver el problema de la dominación frente a obedientes; es decir, debe mermar la posibilidad de su contingencia y justificar porqué esta relación es como es (y no de otra manera)<sup>12</sup>.

El ejercicio de recordar donde existe la necesidad de reivindicar legitimidad indica una acepción importante. Visto desde la ideología, el concepto de sentido histórico tiene que ver con lo que busca conservarse en el tiempo. Sobre todo, porque entra en cuestión la persistencia de la autoridad y la sucesión de la clase dominante en el ejercicio del poder. Por ejemplo, Aristóteles (2005), cargando este problema a favor de las elites esclavistas, aseveraba que ciertos seres, desde que nacen, están destinados a mandar, y otros a obedecer. La solución descansa en una ley natural, pues, la superioridad de los mandan es equivalente a la inferioridad de los que obedecen. Así, el problema estaba resuelto en la convivencia griega: en último término se trata

---

11 Cf. WEBER, Max. “Los tres tipos puros de la dominación legítima” en *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

12 Aunque junto con favorecer la relación de obediencia y dominación, la ideología realizaría una función más profunda referida a la integración de social. Ésta tiene lugar cuando la comunidad se imagina como cultura, estableciendo y restableciendo lo que considera esencial de su propia identidad. Se refiere entonces, además, a una función de legitimación cultural en la medida que la ideología, como ejercicio narrativo permanente de memoria colectiva, se encarga de difundir la convicción de que lo considerado fundacional –ciertos acontecimientos, ideas y ceremonias consideradas fundadoras de la propia identidad– es constitutivo de la comunidad tal como es. Ideología presupone, por tanto, repertorio de autodescripciones relativas a un origen común y a una imagen estable y perdurable que una comunidad narra de sí misma en cualquier tipo de articulación de poder.

de una cuestión de estirpe. No obstante, la pregunta inicial de este artículo plantea un segundo momento en el pensamiento latinoamericano; escudriñar en el pasado ciertamente para traer al presente lo que no debemos olvidar, pero también para impulsar el trabajo creador de lo que por ahora no tiene lugar. Mientras el primer momento se encarga de legitimar el ejercicio del poder, el segundo por antonomasia lo pone en cuestión.

En *Ariel* lo que está en juego es la idea de que América Latina, por razón de su tradición cultural, llegaría a ser el lugar para la restauración del mundo clásico. De esta manera Rodó ausculta la dualidad original de constitución que debemos mantener:

“Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas, nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viciados por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles” (Ibíd., 93).

En otras palabras, distingue la síntesis del mundo helénico y Judea y, en ese contexto, el aporte que la moral cristiana tuvo en Roma para vencer el principio de nobleza de estirpe. De ahí, cobra especial relevancia la figura de Pablo en *Ariel*; “el justo por la fe, vivirá” (Romanos 1:17), y no por el sólo hecho de cumplir con la ley. Los *buenos* hombres serán juzgados por su actuación en el mundo, con exclusión de cualquier tipo de discriminación previa. Sin embargo, en el intento de restaurar el ideal antiguo (helénico) Rodó parece olvidar la vocación originaria del cristianismo en cuanto a su compromiso con los pobres, con el indio americano.

En relación a este olvido, Dussel (1966) señala una dualidad más profunda en la constitución histórica de América Latina. Más allá de la antigüedad clásica, más allá de la cultura occidental, la impronta del mundo semita como un pasado cargado de *tiempo-ahora*. Por lo mismo el reproche a Rodó se puede radicalizarse en una tensión antropológica de fondo:

“Ante el *hombre*, se le admitirá existiendo en una estructura material y corporal devaluada (dualismo que concibe ante todo al hombre como espíritu o alma), o como una unidad indivisible. De ello derivará una moral o un *ethos* radicalmente diversa: o la moral dualista (que objetiva en divinidades diversas o en componentes de la estructura del hombre, el bien y el mal); o la moral de la libertad que admite como causa del mal la sola responsabilidad de una conciencia electiva”<sup>13</sup>.

---

13 Dussel, *Ibíd.*, 42.

Una antropología dualista que concibe la negatividad del cuerpo resulta en una ética aristocratizante, del cultivo de las virtudes espirituales (la divinidad) a través de la trascendencia y la contemplación. Aspira – en palabras de Rodó– a “salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento” (1963, 49). Por otro lado, una antropología monista que concibe al hombre como un todo unitario e indivisible funda una ética de la corporalidad viviente que disuelve el dualismo sustancial propio del humanismo helénico. Se trata de una ética cuya prioridad está puesta en el yo-viviente y en las necesidades elementales de la vida humana.

Estas conjeturas remiten nuevamente al debate sobre nuestro símbolo. Mientras siga vigente una realidad de opresión y miseria en nuestro continente, seguirá vigente la necesidad de una utopía de la liberación. Con ello, el hacerse de una imagen del pasado adopta un significado desde la redención. Se recuerda en nombre de un pasado que exige derechos, en nombre de las víctimas de un pueblo empobrecido, en nombre de las generaciones vencidas. Y se recuerda al servicio de su clamor de justicia.

Redención y mesianismo, al igual que en la obra de Benjamin<sup>14</sup>, aparecen como dos instancias fundamentales en la perspectiva de Dussel. Puede citarse, como ejemplo de un estallido de sentido histórico cargado de *tiempo-ahora*, la contemporaneidad entre Moisés y Miguel Hidalgo. Como si el llamado de los hijos de Israel asistiera al futuro del sacerdote novohispano. El presente de Moisés, quien estableció su pacto con Dios para sacar de Egipto a las masas oprimidas por los faraones, guarda un principio análogo con el proyecto subversivo del segundo: la voluntad de las víctimas para transformar el imperio e iniciar su camino de liberación hacia un nuevo e inescrutable destino social. Vale decir, iniciativa de liberación en el momento en que el pueblo oprimido ha consensuado *ipso facto* negar la legitimidad de la clase dominante en el ejercicio del poder y, con ello, a su vez, asumirse actor transformador de la historia<sup>15</sup>.

“Nosotros” –dice Rigoberta Menchú– tomamos la Biblia en función de cómo interpreta nuestro presente de sufrimiento; “Nosotros comparábamos al Moisés de aquellos tiempos como los Moiseses de ahora, que somos nosotros” (2001, 157). Esta apropiación del profeta del Éxodo remite a los acontecimientos fundacionales de los respectivos pueblos en cuestión. “Nosotros”, la comunidad indígena campesina que cargamos con el sufrimiento de nuestro pueblo contra los faraones de ahora, oligarquías terratenientes, militares y mercenarios. El sentido histórico se juega así en

---

14 Cf. SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

15 Pueblo en cuanto “bloque social de los oprimidos”; víctimas, pobres dentro de una relación práctica de dominación, sinónimos en el sentido semita: “El acto constitutivo del pobre en la Biblia no es el no tener bienes, sino el estar dominado por el pecador”. DUSSEL, Enrique. *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas* (México: Kanankil, 2012), 274.



el acto de redención de las víctimas y establece el fundamento irrevocable de la nueva legitimidad política: la fuente del poder descansa en el previo consenso de la comunidad que organiza su autodefensa<sup>16</sup>. De esta manera Hidalgo puede hablar en nombre del poder obediencial como guía y líder del movimiento popular que lo declama capitán general: “estoy legítimamente autorizado por mi nación para los proyectos benéficos, que me han parecido necesarios a su favor”<sup>17</sup>.

Bajo este tipo de iniciativas, el argumento de autenticidad intelectual se traslada al hecho de que una realidad de opresión exige la pertinencia de un pensamiento comprometido con ésta. Tal como Fanon lo expresa: en la lucha por la descolonización, “el colonizado –tras haber intentado perderse en el pueblo, perderse con el pueblo– va por el contrario a sacudir al pueblo. En vez de favorecer el letargo del pueblo se transforma en el que despierta al pueblo” (1963, 109). Y el mismo criterio vale para los intelectuales. “Sacudir al pueblo” apunta a algo muy distinto que al intento de fijar un ideal de cultura –como es el caso de Rodó–, más bien apunta al acto en que la “masa todavía dormida” –para usar una expresión del Che (1965)– pone en cuestión el antiguo orden de opresión e ilumina el camino de su transformación. Precisamente esto de sacudir al pueblo liga la utopía de Hidalgo al registro de los héroes de la liberación<sup>18</sup>. Y también liga el destino de la *praxis* liberadora que hay que desempeñar como inevitablemente subversiva.

---

16 Y no en el autoridad *per se* del Faraón o del Rey. En el sentido que Dussel propone en la primera tesis de política: la corrupción (fetichización) originaria de lo político cuando el actor político –el gobernante o institución– asume su propia voluntad como la fuente del poder ante una comunidad de obedientes que así lo permite. Al contrario, este criterio del poder se legítima como la expresión de la voluntad soberana del pueblo. Cf. DUSSEL, Enrique. “Tesis 1. La corrupción y el campo político. Lo público y lo privado” en *20 tesis de política* (México: Siglo XXI, 2006).

17 Así lo argumenta frente al intendente Riaño en virtud de quién lo ha autorizado legítimamente para tomar la plaza de Guanajuato; continúa: ...“Estos [proyectos] son igualmente útiles y favorables a los americanos, y a los europeos que se han hecho ánimo de residir en estereino, y se reducen a proclamar la independencia y libertad de la nación; de consiguiente yo no veo a los europeos como enemigos, sino solamente como a un obstáculo, que embaraza el buen éxito de nuestra empresa, vuestra señoría se servirá manifestar estas ideas a los europeos, que se han reunido en esa alhóndiga, para que resuelvansi se declaren porenemigos, o convienen en quedar en calidadde prisioneros, recibiendo un trato humano y benigno, como lo están experimentando los quetraemos en nuestra compañía, hasta que se consiga la insinuada libertad e independencia, en cuyo caso entrarán en la clase de ciudadanos, quedando con derecho, a que se les restituyan los bienes de que por ahora, para las urgencias de la nación, nos serviremos”. Con este documento Hidalgo –en el contexto de la aprensión y expulsión de los españoles europeos de Nueva España– advierte al intendente el requisito de la rendición, o de lo contrario, medidas violentas serán tomadas. Cf. Ávila, A. *et al.* “Documentos intimando rendición alintendente Riaño, de Guanajuato” en *Instituto de Investigaciones Históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México (2007).

18 Cf. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO, 2004), 26.

Los humildes, débiles, pobres... hacen parte de la exterioridad interpelante en la Filosofía de la Liberación. El énfasis espacial que introduce esta metáfora tiene consecuencias fundamentales para el posicionamiento de un pensamiento crítico y comprometido con la realidad que denuncia. De manera muy gruesa, la exterioridad es siempre exterioridad de un Otro que se sitúa fuera del orden vigente; que en cierta manera no forma parte del sistema, sino en tanto lo que está "más allá", resistiéndose a su propia instrumentalización. Un esclavo es un instrumento para auxiliar las necesidades de su señor. No es alguien; es algo condicionado dentro de un todo, por ejemplo, un cuerpo para acarrear la leña y encender el fuego de su amo<sup>19</sup>. Pero en el momento que se revela "como alguien, como una libertad que interpela, que provoca" (Dussel, 2011, 77), se constituye como ruptura y principio de negación del sistema que afirma su condición de esclavo<sup>20</sup>. El saber situarse en su lugar, como víctima, representa el fundamento ético de la liberación. Los humildes, débiles y pobres... son los que provocan la justicia y llaman desde adelante. "Para el justo -afirma Dussel- el Otro es la exigencia de un postular un orden utópico; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, distinto, más justo" (*Ibid.*, 82).

El fundamento ético para Rodó es radicalmente distinto y asimismo lo es en predilección del actor privilegiado que llama adelante. Para la construcción utópica que anuncia *Ariel* se piensa en la juventud y en la "juventud de América", a quien Próspero dirige su discurso. En la lírica homérica el perfil de la nobleza humana y del alto concepto de valor está básicamente delineado -a lo que se refiere Rodó citando a Taine. La idea es que el progreso fundamental de Grecia, en comparación a los pueblos coetáneos de la antigüedad, se explica por haber enaltecido un ideal de cultura como principio formativo del hombre -sobre todo, el hombre considerado escultura e idea esencial marcada por la virtud.

En el contexto de la antigüedad, dicho principio formativo se refiere al ideal de perfección inherente a la humanidad griega y al hecho de educar a las jóvenes generaciones en el arte de vivir en la *polis*. El principio de la *paideia* -como ideal regulativo- apunta al cultivo del hombre marcado por la virtud de la belleza (*Kalos*) y lo bueno (*Agathos*) y, al mismo tiempo, al carácter de la educación para alcanzar dicha conciliación. Bien relata la epopeya homérica: quien posee virtud, posee *arete* -"excelencia"-, en cuanto

---

19 En efecto, cuando Próspero habla de su esclavo -en *La Tempestad* de Shakespeare (2005)- le recuerda a su hija el carácter instrumental e imprescindible de su existencia: "Sí, pero no podemos arreglarnos sin él. Enciende nuestro fuego, trae leña y nos presta servicios muy útiles". Por ende, reprende a Calibán enseguida: ¡Tú envenenado esclavo, engendrado por el mismo demonio y tu maldita madre, avanza!" (*Ibid.*, 25-26).

20 Esta idea es tomada principalmente de los trabajos de Emmanuel Lévinas (2002). Sobre su recepción en la filosofía de la liberación, véase en DUSSEL, Enrique "De la fenomenología a la liberación" en *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

valor del *deber ser*, pertenece a la minoría selecta, a quienes van dedicados los grandes pasajes de la historia primitiva de Grecia. Por tanto, quienes pueden acreditar el orgullo de la virtud conquistada por los antepasados, pueden abrazar los atributos de la perfección humana. La conciliación resulta en *kalos kai agathos* –criterio mediante el cual la elite ateniense acreditaba su distinción de clase con base a la identidad de las destrezas guerreras y de las facultades espirituales. En los tiempos en que la *polis* se convierte en el centro por excelencia de la vida griega, la *paideia* realiza el fundamento ético de la ciudad aristocrática: la continuidad de la minoría selecta como fuente del proceso espiritual<sup>21</sup>.

Lo anterior presupone, desde luego, que sólo el–habitante de la *polis* puede aspirar a la imagen anhelada. La existencia racional por medio del cultivo de las virtudes espirituales pertenece exclusivamente al griego que participa de la existencia orgánica de la ciudad –lo cual por supuesto no incluye a los esclavos, ni a las mujeres, sino a los hombres que conservan cierto sello de origen, que han sido correctamente educados de acuerdo a la imagen ideal del hombre tal cual como debe ser y que participan de los asuntos públicos. La idea de que la correcta dirección del hombre es un patrimonio inherente al orden de la vida en la *polis* determina que lo que está “más allá” queda definido como incorrecto, como falso. Y son los bárbaros quienes habitan dicha exterioridad; pueblos balbuceantes del *logos* griego que no poseen. En consecuencia, seres marginales cuya humanidad en entredicho está destinada a la obediencia y al lugar de los instrumentos<sup>22</sup>. Es la clásica figura de la civilización imponiéndose a la barbarie que vuelve a recordar al viejo Aristóteles: unos han nacido para mandar y otros para obedecer<sup>23</sup>. Y los que han nacido para mandar habrían conquistado la superioridad legítima para hacerlo.

Con respecto a las fuentes de la barbarie americana Rodó, asumiendo el discurso de Próspero, termina optando por la omisión. Su compromiso con el ideal clásico no considera los aportes de las culturas indígenas y

21 Puesto que la dignidad del *arete* ha sido alcanzada dando cuenta y conservando las virtudes de nobleza. En palabras de Werner Jäger: “Aquí aprehendemos la fundamental significación de la primitiva ética aristocrática para la formación del hombre griego. El pensamiento griego sobre el hombre y su *arete* se revela, de pronto, como en la unidad de su desarrollo histórico. A pesar de todos los cambios y enriquecimientos que experimenta en el curso de los siglos siguientes, mantiene siempre la forma que ha recibido de la antigua ética aristocrática. En este concepto de la *arete* se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos” (2001, 30). Para más detalle véase: JÄGER, Werner. “Nobleza y areté” en *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de cultura económica, 2001).

22 “Bárbaro será, también, sinónimo de salvaje, inculto, esto es, no cultivado de conformidad con el que parece el modo de ser del hombre mismo por excelencia, el griego”. ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie* (Barcelona: Anthropos, 1988), 23.

23 Más allá de las fronteras de la helenidad, bárbaros como potencia instrumental; humanidad en entredicho a la altura de los animales domésticos. Cf. ARISTÓTELES. “De la esclavitud” en *Política* (Madrid: Proyecto de filosofía en español, 2005)

afrodescendientes en la tradición latinoamericana. Por otro lado, para dicho ideal la utilidad material no tiene un papel fundamental –en calidad de su relación con el cuerpo, más bien es indiferente. Por eso, en cuanto al triunfo “a favor de los milagros materiales” (1963, 95) que realiza el Norte, éstos –dice Rodó– no podrían aspirar a otro decoro que el de una iniciativa tosca y enorme frente a la “serena y luminosa alegría de la antigüedad” (*Ibid.*, 63). No por casualidad el discurso de Próspero concede especial atención a la idea de la unidad fundamental de la naturaleza humana –véase el segundo apartado de Ariel– y su peligro de corrupción –precisamente presente en la nostalgia de la concepción de la vida y educación ateniense frente al espíritu de mutilación y especialización que predomina en el progreso moderno–; y cierra su discurso destacando la incompatibilidad de la experiencia norteamericana a la hora de armonizar los “bienes positivos” con las virtudes del espíritu.

En tanto productora de lo posible, el valor de la utopía no radica en la capacidad de determinar lo imaginado como alternativa real y concreta, sino en clarificar los criterios de las iniciativas que bosquejan el horizonte del futuro. De manera abreviada: se trata de los criterios transformadores que permitirán construir un orden social que a la larga sería alternativo<sup>24</sup>. Visto así, las dos perspectivas que hemos reseñado toman una distancia crucial.

El caso de Ariel versa sobre una especie de anamnesis civilizatoria que hunde las raíces de nuestra identidad histórica en la antigüedad clásica. Ahí donde el hombre habría dejado su impronta conquistando “el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad” (1963, 26). Esto explica la simpatía de Rodó con el pensamiento francés de la Ilustración; con lo que califica como “cierto grupo de pensadores que han intentado sellar la reconciliación definitiva de las conquistas del siglo con la renovación de muchas viejas devociones humanas” (*Ibid.*, 72). A partir de Renan y Bourget, Rodó acusa lo pernicioso del modelo norteamericano que pretendemos imitar: una sociedad carente de un alto concepto de cultura está condenada a la privanza de la mediocridad.

Conforme al discurso de la liberación se trata de “tomar a cargo” el sufrimiento de las víctimas como criterio de una nueva formación social más justa. El sentido histórico se realiza como discurso crítico de la barbarie y conduce, desde su lugar, a hacerse de una imagen del pasado

---

24 “Pensad en ella a lo menos –dice Rodó en relación a la posibilidad utópica de América Latina–; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada, cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en la luz sobre lo austero de los muros sombríos. No seréis sus fundadores, quizá; seréis los precursores que inmediatamente la precedan. En las sanciones glorificadoras del futuro, hay también palmas para el recuerdo de los precursores” (1963, 133).

que busca recuperar la historia –ciertamente olvidada– de las generaciones vencidas. O formulado a la manera de Benjamin: es el lugar donde se ponen los intelectuales, Moiseses y héroes de la liberación. Porque articular históricamente este pasado no significa aquí “conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (2011, 7). Instante en que el Mesías ofrece su vida en nombre de la impostergable liberación de su pueblo. Por eso una utopía de la liberación es doblemente subversiva. Fue el discurso y la *praxis* lo que llevó a Hidalgo a su decapitación, acusado de revelar al pueblo mexicano contra el Imperio español.

## 2. HORIZONTE DE UNA JERARQUÍA IMPERATIVA

La resonancia presente de Grecia trasciende la búsqueda de la *kalos kai agathos*. En un nivel más profundo la admiración de los antiguos griegos –en lo que respecta a la extraordinaria belleza de las creaciones culturales y el desarrollo de la idea del bien que lograron los antiguos griegos– remite a la posibilidad de volver a fijar un ideal de (alta) cultura, sin el cual difícilmente puede llegar a entenderse la iniciativa utópica que defiende Ariel<sup>25</sup>. Al pensar en una democracia que permita establecer un orden jerárquico –aristocrático, encabezado por la minoría selecta–, y que no esté determinado por la idea de nobleza de estirpe, Rodó propone la trascendencia que ha de resultar de la síntesis de los dos pilares: “El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado, en una fórmula inmortal. La democracia, entonces, habrá triunfado definitivamente” (1963, 93).

A la larga, “el porvenir sintetizará”, la utopía de la unidad futura se remonta al recuerdo de la unidad originaria. Y en efecto, si una alternativa posible a la trayectoria calibanesca puede iluminarse desde su prolongación, ésta clarifica los criterios a partir de la misma fuente de origen. Siempre en función de lo que significaría recuperar la tradición cultural latinoamericana, el porvenir continental se contrasta frente a los vicios de las sociedades donde triunfa Calibán. Al contrario, Ariel habla de la posibilidad de una América Latina regenerada bajo el ideal democrático de una alta cultura. Rodó lo expresa de la siguiente manera: “a medida que la humanidad avance, se concebirá más claramente la ley moral como una estética de la conducta” (*Ibíd.*, 61). Lo que ello propone es un estándar de progreso “profundo” mediante el cual la sociedad latinoamericana desarrollaría “superiores maneras de pensar y sentir”, y donde la estética jugaría un rol

---

25 Véase un breve recorrido sobre la evolución del concepto de cultura en CUCHE, Denys. “Génesis social de la palabra y de la idea de cultura” en *La noción de cultura en las ciencias sociales* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004).

esencial al momento de establecer las diferencias sociales<sup>26</sup>. En esta medida, el progreso real de una civilización equivaldría al desarrollo de la percepción estética. Dado que ésta lograría un encargo sobre las demás esferas de la vida humana. Y en ello debe apoyarse el necesario “sentido del orden” y la legitimidad de la jerarquía social; en el hecho de que las verdaderas superioridades humanas atañen a una minoría culta de elegidos. A la larga, como dos paralelas que se unen en el infinito, el porvenir sintetizará la unidad de la estética y la ética. Luego vendrá el momento en que Ariel tome revancha de Calibán.

Sin embargo, la garantía de lo afirmativo de la democracia –establecer un orden social sobre la base de un elemento aristocrático– debe tomar cierta distancia del ideal clásico de la *kalos kai agathos*. Rodó sugiere una democracia racionalmente concebida: establecido el ideal de cultura queda, al mismo tiempo, establecido el criterio de la legítima superioridad de los mejores. Pero, además, es necesario aclarar que la consagración de dicha minoría, como minoría dominante, no es cuestión de privilegios de clase o nobleza de estirpe. Los que destacan sobre la masa popular no se legitiman a condición de una autoridad previa, sino en la forma de una aristocracia secular y dinámica<sup>27</sup>.

El desafío se plantea entonces en conciliar una especie de *paideia* con el principio de igualdad entre los hombres, sin que lo segundo termine por secuestrar la pretensión de lo primero. Debemos insistir: la respuesta supone que la consideración estética y desinteresada de la vida, junto a la élite que la custodia, constituye un criterio de legitimación que no está sujeto a la imposición de las antiguas jerarquías. De modo que la iniciativa democrática recoge del otro pilar la clave sentimental: “nuestra concepción cristiana de la vida nos enseña que las superioridades morales, que son un motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes, y que todo espíritu superior se debe a los demás en igual proporción que los excede en capacidad de realizar el bien” (Rodó, 1963, 90). Se trata, claro está, de conciliar el revolucionario principio cristiano de la igualdad entre los hombres.

Esta segunda aclaración señala el rol de la educación en una sociedad que debe salvaguardar la igualdad democrática únicamente en tanto punto

---

26 Porque se entiende que la percepción de lo bello es expresión de la parte que Ariel representa en la naturaleza humana; las virtudes que en el mundo helénico se atribuían a las almas selectas que pueden ser objeto de perfección.

27 Cabe la importante aclaración de Alonso en relación a la interrogante central que se le plantea a Rodó: ¿cómo salvaguardar la igualdad democrática sin perder la referencia de una élite dirigente?, ¿de qué forma conciliar la igualdad y la libertad sin caer en el despotismo de las mayorías? A esta pregunta Rodó responde pensando la democracia “a condición de que haya logrado conciliar su pasión igualitaria con el reconocimiento de nuevas y legítimas jerarquías”. ALONSO, Diego. “José Enrique Rodó: una retórica para la democracia” en *Revista canadiense de estudios hispánicos* (2001).

de partida para la formación de élites. En ese contexto, los medios de la educación –considerada como la estimulación armónica de la naturaleza y el despliegue de las superioridades humanas– irán estableciendo las legítimas diferencias sociales y, en consecuencia, justificarán la selección social. Para todos, igualdad y equidad en el punto partida, luego, para pocos, desigualdad que aventajará a los más esclarecidos –puesto que no todos alcanzarían el mismo grado de perfeccionamiento espiritual<sup>28</sup>. En último término, la utopía vuelve a la escultura de la *polis* y Rodó piensa en una “*aristarquía* de la moralidad y la cultura” como ley natural, fundamento para una jerarquía imperativa y condición *sine qua non* del verdadero progreso social. Únicamente así sería posible pensar la figura de la autoridad como el gobierno de los “más aptos y mejores”; de la minoría ejemplar de quienes están preparados para mandar.

### 3. HORIZONTE DE LIBERACIÓN

Para la filosofía de la liberación el punto de partida está dado por la “epifanía del oprimido, del pobre, del otro” (Dussel, 2011, 44). Siempre de un Otro que se encuentra en situación de exclusión material –en términos de necesidades elementales (del cuerpo y la vida humana) de supervivencia que no están resueltas– y discursiva –el hecho de no poder participar en la toma de decisiones públicas que lo involucran como miembro de la *polis*. Este Otro establece el criterio por excelencia para bosquejar un orden utópico, tanto para ubicarse críticamente desde el “diagnóstico de la patología del Estado” como para proponer su alternativa<sup>29</sup>. Ubicarse quiere decir tomar conciencia ética de las víctimas que un sistema genera y de esta manera iluminar la esperanza de un “otro mundo posible”. Exterioridad entonces como fundamento subversivo que va más allá del orden que el sistema afirma como presunción de justicia y bondad.

La existencia presente de las víctimas también forma parte de un pasado de exterioridad que permanece olvidado bajo los grandes pasajes de

28 Dice Rodó: “Ninguna distinción más fácil de confundirse y anularse en el espíritu del pueblo que la que enseña que la igualdad democrática puede significar una igual *posibilidad*, pero nunca una igual *realidad*, de influencia y de prestigio, entre los miembros de una sociedad organizada. En todos ellos hay un derecho idéntico para aspirar a las superioridades morales que deben dar razón y fundamento a las superioridades efectivas; pero sólo a los que han alcanzado realmente la posesión de las primeras, debe ser concedido el premio de las últimas (...) Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente *providencial* de la cultura” (1963, 87–88).

29 Este método de un “saber ponerse” en el lugar de las víctimas Dussel lo rescata de las tesis del filósofo judeo-alemán Hermann Cohen, y dice relación al saber juzgar/evaluar críticamente un sistema social a partir de las víctimas que este sistema produce.

la historia oficial. Pero este olvido no es casual. Leemos de Benjamin (2011, 9) que la tradición de los oprimidos exige un concepto de la historia que le corresponda. Y es así como el ángel de la historia realiza la contorsión de sus alas para resistir el huracán del progreso que lo empuja hacia el futuro. Un pasado hecho ruinas precisamente es recuperado como redención de las víctimas. Es el instante en que Hidalgo declama la rebelión dando voz al pueblo mexicano, y lo hace citando una historia insoportable para la clase dominante<sup>30</sup>.

De acuerdo con las implicancias de la categoría de exterioridad, la filosofía de la liberación se distancia de la posición de *Ariel*. La justificación del peligroso “momento de nuestra emancipación” –al que alude Hidalgo– debe considerarse en el contexto de la lucha a favor del pasado oprimido. Al contrario de una ética aristocrática, la liberación se piensa desde una ética de la *basár* semita, que igualmente, sólo es posible fuera del humanismo helénico<sup>31</sup>. Sin embargo, el que Rodó apunte el horizonte de una ética aristocrática sólo deja ver la punta del iceberg. Desde el punto de vista de la liberación lo primero es la solidaridad con el inaceptable sufrimiento del Otro. No hay, como supone el dualismo antropológico, un alma superior que en el curso de su correcta estimulación/educación irá prefigurando la selección de los mejores. El testimonio del hambre, por ejemplo, constituye por sí una evidencia de lo injusto del sistema. Y por lo mismo es fundamento para subvertir radicalmente su orden.

Tal punto de inflexión abre una distancia radical con la propuesta de Rodó y sustituye la experiencia ontológica por una ética de la corporalidad viviente<sup>32</sup>. Las consecuencias de este punto de partida filosófico son

---

30 Así lo declama en la famosa arenga de Dolores: “Compatriotas: No existe ya para nosotros ni el Rey ni los tributos. Esta gabela vergonzosa que sólo conviene a los esclavos, la hemos sobrellevado hace tres siglos como signo de la tiranía y servidumbre; terrible mancha que sabremos lavar con nuestros esfuerzos. Llegó el momento de nuestra emancipación; ha sonado la hora de nuestra libertad; y si conocéis su gran valor, me ayudaréis a defenderla de los tiranos. Pocas horas me faltan para que me veáis marchar a la cabeza de los hombres que se precian de ser libres. Os invito a cumplir con este deber. De suerte que sin Patria ni libertad estaremos siempre a mucha distancia de la verdadera felicidad. Preciso ha sido dar el paso que ya sabéis, y comenzar por algo ha sido necesario. La causa es santa y Dios la protegerá. Los negocios se atropellan y no tendré, por lo mismo, la satisfacción de hablar más tiempo ante vosotros. ¡Viva, pues, la Virgen de Guadalupe! ¡Viva la América, por la cual vamos a combatir!”. Cf. “Discurso de Miguel Hidalgo al Pueblo de Dolores para dar inicio a la independencia de México”, en *500 años de México en documentos*. [Consultado en línea: 17 de enero del 2015]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/index.shtml>

31 Cf. DUSSEL, Enrique. “Corporalidad unitaria” en *Humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969).

32 Es interesante notar como Lévinas plantea esta discusión en el plano de la tendencia de la filosofía occidental a reducir lo Otro en lo Mismo –que es la razón, el *logos*. Argumenta Lévinas: “Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega,



fundamentales, pues, acudir al llamado de los oprimidos es reconocer su derecho a la vida y a la vida en comunidad. Por ello –aunque parezca insistente–, vale subrayar que aproximarse al Otro es siempre un ir más allá del mundo familiar, sin distinciones u estatus sociales –legítimos o no. En otras palabras, la responsabilidad por “dar de comer al hambriento” (Mateo 25: 35) es siempre anterior a cualquier formación histórico-social<sup>33</sup>. Y es de suponerse: acaso la protesta va a implicar la agonía del orden vigente por un nuevo orden en que los pobres puedan habitar en la justicia.

Este carácter destructivo –pero igualmente fecundo– da cuenta de la pretensión ética de fondo para la perspectiva liberacionista. En el instante del peligro está afrontándose la muerte en nombre de las iniciativas en cuestión. Cuando Hidalgo pronuncia a su pueblo “¡Sin Patria y libertad!” convierte la pretensión ética en una utopía vista en la doble acepción expuesta. Por un lado, en lo que respecta a ambas perspectivas, utopía como atribución de realidad en términos de un proyecto que anuncia *otro lugar*. Por otro, utopía en el sentido de la causa mediante la cual, de ser necesario, se ofrece la vida. Por ello, la utopía no puede ser otra cosa que una ilegalidad subversiva contra el sistema u orden social y legal vigente. Cuando el héroe de la liberación abre el surco, dando paso a un movimiento desbordante, puede pensarse en una iniciativa de liberación en ciernes<sup>34</sup>. Puede pensarse en la creación de un nuevo Estado a partir de las clases populares que han tomando el poder. O mejor dicho: a partir del pueblo que se afirma a sí mismo como poder instituyente del nuevo Estado<sup>35</sup>.

---

se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender al ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz” (2002, 67).

- 33 “Anterior al mundo está el pueblo –dice Dussel–; anterior al ser está la realidad del otro; anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es; responsabilidad que tiene el que procrea personas nuevas (los padres) o sistemas nuevos (los héroes y maestros liberadores) (...) Es anterioridad metafísica del orden nuevo o realmente futuro. Es anterioridad a la apertura ontológica del mundo, por cuanto la hace posible; es su *a priori* real. Responsable por el hijo indefenso es la madre, como el maestro es responsable de su discípulo, el gobernante por su pueblo” (2011, 47).
- 34 Autores sostienen la tesis del “populismo desbordante” de Hidalgo. El movimiento encabezado por el cura describe un movimiento orgánico popular, a diferencia de las iniciativas independentistas en Hispanoamérica dirigidas mayormente criollos ilustrados. Cf. IBARRA, Francisco. “Libertad y tradición: el juicio inquisitorial y la causa militar contra Miguel Hidalgo” en Francisco Ibarra (coord.). *Juicios y Causas Procesales en la Independencia Mexicana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010).
- 35 En esta acepción poder significa voluntad de vida consensuada y de manera posible que ejerce la comunidad. Por lo mismo, el poder no es algo que se tome, sino una potencia –*potentia*, según la tesis de Dussel– latente cuya fuente primera y última de legitimidad descansa en el consenso de la comunidad. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Hidalgo cuando afirma su autorización como servidor legítimo de su pueblo, en cuanto dicha delegación comprende un poder obediencial estrechamente articulado a la voluntad general, exigencias y reivindicaciones de la comunidad representada. La diferencia

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El esbozo que hemos planteado hasta aquí nos permite sostener que los intentos por pensar el carácter utópico de la sociedad latinoamericana versan sobre un denominador común: la preocupación por nuestro sentido histórico, lo cual a su vez comprende siempre una crítica de la experiencia dominante modernidad. En *Ariel* la crítica apunta a la trayectoria calibesca de la civilización cuyo vicio esencial radica en haber corrompido la herencia del mundo clásico. Para la filosofía de la liberación el contraste es planteado como crítica al capitalismo, eurocentrismo y colonialismo de la modernidad; un centro de poder mundial (Estados Unidos y sus interdependencias) y la periferia oprimida que guarda un auténtico carácter de exterioridad. Tendríamos entonces que hablar de una problemática en el pensamiento latinoamericano que se ha ido radicalizando en sus planteamientos en ambos momentos. Por un lado, en cuanto a los fundamentos de nuestra *identidad histórica*. Por otro, en cuanto al carácter que la *utopía* debe tomar de acuerdo a la idea que tenemos de nosotros mismos.

(1) *Recuperar el influjo de la antigüedad clásica para hallar claves de orientación*. Esto supone que nuestro lugar en la historia habría comenzado en la síntesis originaria del mundo grecolatino y, por ende, la identidad de la humanidad señalada en *Ariel* está fundada por la unidad de origen. Suponer esta unidad –que para Rodó sitúa América Latina en la civilización occidental– conlleva la necesidad de precisar a qué se refiere el *sentido* de estar en la historia como latinoamericanos –en los términos que Toynbee (1967, 38–51) atribuye al concepto de civilización y que Jaeger (2001, 12) define como la comunidad de un destino de pueblos estrechamente unidos. Para Rodó, precisamente, la nostalgia de este pasado responde al problemático cambio de época signado por el triunfo del progreso utilitario. Problemático, ante todo, porque en el intento de alcanzar el nivel de desarrollo del Norte, América Latina incurre en la traición de su propia tradición cultural; “Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo” (1963, 74).

Queda dicho entonces con respecto a qué nos habríamos extraviado los latinoamericanos; con respecto a la luz del viejo y glorioso mundo clásico. “Un paso adelante” (*Ibíd.*, 74), dice Rodó, y lo mejor de la civilización humana dio ayer prueba de su existencia en el momento en que la moral cristiana se helenizó en la convivencia romana. El paso se da entonces como anamnesis civilizatoria y se bosqueja en un horizonte utópico. A partir de ahí, cuando la humanidad vuelve a despertar de un periodo de letargo, otro

---

esencial entre mandar obedeciendo o mandar mandando; entre el ejercicio delegado del poder o el ejercicio del poder como dominación “legítima” frente a obedientes. Véase esto detalladamente en las tesis 2, 3, 4 y 5 en DUSSEL, Enrique (2006).

paso, y el camino se va iluminando y oscureciendo al mismo tiempo. Se trata de un camino, pues, de progreso<sup>36</sup>.

El *sentido* histórico del arielismo se encarrila entonces sobre una continuidad histórica extraviada que urge recuperar a partir de la restauración del ideal clásico. Camino de progreso en ese sentido, es decir, de prolongación de la fuente de origen. No es casual el recorrido de *Ariel* desde la antigua Grecia, Roma, el Renacimiento y la Ilustración francesa. Enfatiza la continuidad que tiende a persistir bajo una misma luz. La condición periférica de América Latina –de desajuste con la experiencia dominante de la modernidad– no es otra cosa que una oportunidad para tomar conciencia de esta luz y, con ello, restituir la orientación desmoronada en el centro calibanesco.

(2) *Nuestra hipótesis es que una posición crítica radical con esta postura viene del lado de la filosofía de la liberación puesta en este doble recorrido sobre qué–del–pasado en relación a–qué–tipo de iniciativa utópica.* El discurso de la liberación no sólo radicaliza el sentido histórico del pasado hurgando en una génesis histórico-cultural prehistórica en relación a la antigüedad clásica, sino además al carácter utópico atribuido a la sociedad latinoamericana. Esto lleva de por sí una determinación aguda del actor convocado –de la juventud al pueblo oprimido– y asimismo de los criterios éticos en cuestión: el cultivo de un alto sentido estético como fundamento de una realización democrática superior, al consenso crítico de los oprimidos que pone en cuestión la continuidad de la clase dominante.

El sentido histórico de la liberación se describe, al contrario, como vigencia mesiánica en el tiempo presente e indeterminado en que acontece. Como instante del peligro en el contexto de la *kairós* –en clara oposición al tiempo homogéneo y vacío de *cronos*– cuando la causa pendiente de los oprimidos cobra vigencia. Y se entiende como vigencia mesiánica puesto que asume una deuda con un pasado de opresión y miseria que exige derechos<sup>37</sup>. De este modo, el reproche a Rodó acentúa su falta de

36 Siguiendo la lectura de Zea, podríamos decir que el esfuerzo de Rodó es resituar América Latina en la ruta creadora de Occidente. “Más que enfrentarse, oponerse a Europa o la cultura occidental, lo que se quiere, lo que se busca, es el reconocimiento de ésta” (1957, 11). La pregunta por la identidad histórica latinoamericana debía responder entonces al desafío de reintegrarse activamente en la recreación de la cultura occidental. Cf. ZEA, Leopoldo. “La historia en la conciencia americana” en *América en la historia* (México: Fondo de cultura económica, 1957)

37 Esto lo explica muy bien Bolívar Echeverría estudiando la figura del Ángel de la historia de Benjamin en su objeción al espíritu progresista del materialismo histórico de la Segunda Internacional. El ángel simboliza la resistencia mesiánica a interpretar la historia –enraizada en las ruinas de los vencidos, de las víctimas, de los olvidados– como redención en un “tiempo–ahora” (*Jetztzeit*) que rompe con el *continuum* del progreso redimiendo un pasado de exterioridad que exige derechos y “otro orden” en cual el pobre pueda habitar en la justicia. Así el Mesías es quien reconstruye la historia desde los vencidos y puede interperlar en su nombre la injusticia del orden vigente. Siguiendo la tesis de la “potencia mesiánica” en

autenticidad con respecto a lo que Fernández Retamar busca designar con la idea de nuestras “verdaderas raíces” (2004, 37):

“La cultura gestada por el pueblo mestizo, esos descendientes de indios, de negros y de europeos que supieron capitanear Bolívar y Artigas; la cultura de las clases explotadas, la pequeña burguesía radical de José Martí, el campesinado pobre de Emiliano Zapata, la clase obrera de Luis Emilio Recabarren y Jesús Menéndez; la cultura de «las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados» de que habla la Segunda Declaración de La Habana (1962), «de los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras de América Latina», la cultura de ese *pueblo* que ahora integra «una familia de doscientos millones de hermanos» y «ha dicho: ¡Basta!, y ha echado a andar»” (Fernández Retamar, 2004, p. 41).

El cambio del símbolo explica la adopción de diferentes horizontes utópicos en función de la idea de nuestra identidad. Por eso el llamado a asumir el símbolo de *Caliban* manifiesta una voluntad de impulsar la pertinencia de un pensamiento acorde a la lectura identitaria, *i. e.*, el compromiso con el pueblo oprimido que se fundamenta en Dussel (2011) a partir de una ética que exige ir más allá del marco de la cultura occidental.

##### 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALONSO, Diego. “José Enrique Rodó: una retórica para la democracia” en *Revista canadiense de estudios hispánicos* (2001).

ARDAO, Arturo. “Del mito Ariel al mito Anti-Ariel” en *Nuestra América Latina* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1968).

ARISTÓTELES. *Política* (Madrid 1873: según la edición de Patricio de Azcárate, Proyecto de filosofía en español, 2005) [Consultado en línea: 17 de enero del 2015]. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03021.htm>

---

Benjamin, dice Bolívar Echeverría que “se trata de una capacidad que se encuentra en todo acto humano y que, aunque puede ser “débil”, nunca deja de ser efectiva; una capacidad que tiene el presente de asumir el compromiso, la “cita” que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él; de darle vigencia presente a ese pasado alcanzado así, él mismo, una vigencia “vengadora” en él” (2005, 32).

- ÁVILA, Alfredo; GUEDEA, Virginia; IBARRA, Ana Carolina. "Documentos intimando rendición alintendente Riaño, de Guanajuato" en *Instituto de Investigaciones Históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México (2007).
- BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia* (Buenos Aires: Agebe, 2011).
- BRADING, David. *Orbe Indiano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).
- CUCHE, Denys. "Génesis social de la palabra y de la idea de cultura" en *La noción de cultura en las ciencias sociales* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004).
- CHAVEZ, Miguel. *La semántica de la identidad en América Latina como generadora de discursos científicos, literarios y de transformación política* (Bielefeld: Coloquios de investigación, Prof. Dr. Stoll, A., 1983).
- DEVÉS, Eduardo. *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900–1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernidad y la identidad* (Santiago de Chile: Biblios, 2000).
- \_\_\_\_\_. *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global* (Santiago de Chile: IDEA-USACH, 2012).
- DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1966).
- \_\_\_\_\_. *Humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969).
- \_\_\_\_\_. *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Eudeba, 1975).
- \_\_\_\_\_. *20 tesis de política* (México: Siglo XXI, 2006).
- \_\_\_\_\_. *Materiales para una política de la liberación* (México, Plaza y Valdés Editores, 2007).
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011).

- ECHEVERRÍA, Bolívar. *“El ángel de la historia y el materialismo histórico”* en Echeverría, B. (comp.). *La mirada del ángel. En torno a la tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (México: Era, 2005).
- FANON, Frantz. *Los Condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963).
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO, 2004).
- GUEVARA, Ernesto “Che”. *El socialismo y el hombre en Cuba*, en Archivo Che Guevara, Marxism Internet Archive, 1965. [Consultado en línea: 23 de marzo del 2015]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/index.shtml>
- HIDALGO, Miguel. “Discurso de Miguel Hidalgo al Pueblo de Dolores para dar inicio a la independencia de México”, en *500 años de México en documentos*. [Consultado en línea: 17 de enero del 2015]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/index.shtml>
- IBARRA, Francisco. “Libertad y tradición: el juicio inquisitorial y la causa militar contra Miguel Hidalgo” en Francisco Ibarra (coord.). *Juicios y Causas Procesales en la Independencia Mexicana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010).
- JÄGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de cultura económica, 2001).
- JAUREGUI, Carlos. “Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío” en *Revista Iberoamericana* (1998).
- KOZEL, Andrés. “Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea” en *Andamios* (2012).
- LÉVINAS, Emanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca/España: Ediciones Sígueme, 2002).
- MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2007).

- MENCHÚ, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú. Y así me nació la conciencia* (México: Siglo XXI, 2007).
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).
- RODÓ, José Enrique. *Ariel* (México: Colección Austral, 1963).
- ROIG, Arturo Andrés. "Etapas y desarrollo del pensamiento utópico sudamericano (1492–1980)" en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Buenos Aires: El andariego, 2008).
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- SOLÍS N.L., ZÚÑIGA, J., GALINFO M.S. & GONZALEZ MELCHOR M. A. "La filosofía de la liberación", en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300–2000)* (México: Siglo XXI Editores, 2013).
- TOYNBEE, Arnold. *La Civilización puesta a prueba* (Buenos Aires: Emecé, 1967).
- VALCARCEL, Amelia. *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2002).
- WEBER, Max. *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).
- ZEA, Leopoldo. *América en la historia* (México: Fondo de cultura económica, 1957).
- \_\_\_\_\_. *Discurso desde la marginación y la barbarie* (Barcelona: Anthropos, 1988).