

# LA UTOPIA: DESDE EL “BUEN SALVAJE” AL OTRO

UTOPIA: FROM THE “GOOD SAVAGE” TO THE OTHER

UTOPIA: A PARTIR DO “BON SELVAGEM” PARA O OUTRO



**Daniel Carlos Berisso\***  
beridani@gmail.com

## REVISTA PEDAGÓGICA

Revista do Programa de Pós-graduação em Educação da Unochapecó | ISSN 1984-1566

Universidade Comunitária da Região de Chapecó | Chapecó-SC, Brasil

Como referenciar este artigo: BERISSO, D. C. La utopía: desde el “Buen Salvaje” al otro.

Revista Pedagógica, Chapecó, v. 19, n. 40, p. 86-99, jan./abr. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.22196/rp.v19i40.3743>



**RESUMO:** Este artigo discute a relação entre utopia, conquista e pedagogia. É parte da distinção entre “utopia” e “função utópica”. A primeira é subjetiva e só realizável em comunidades isoladas. A segunda é intersubjetiva e princípio de toda a transformação histórica. Considera-se que a conquista foi um projeto que tinha tendências destrutivas e utópicas modo comunidades isoladas. E argumenta-se que a função utópica pode ser verificada em autores como S. Rodríguez e P. Freire, em linha com a teoria que desde os anos setenta desenvolveu E. Dussel em sua Ética e sua Pedagogia.

**Palavras-chave:** Utopia. função utópica. Conquista. Ética. Pedagogia.

**ABSTRACT:** In this article the relationship between utopia, conquest and pedagogy is developed. It starts from the distinction between “utopia” and “utopian function”. The first is subjective and only achievable in isolated communities. The second is inter-subjective and principle of all historical transformation. It is considered that the Conquest was a project in which lived destructive and utopian tendencies in the way of isolated communities. And it is argued that authors such as S. Rodríguez and P. Freire can verify the presence of what

has been analyzed as a “utopian function”, in keeping with the theory developed since the 1970s by E. Dussel in his Ethics and His Pedagogical.

**Keywords:** Utopia. Utopian Function. Conquest. Ethics. Pedagogy.

**RESUMEN:** En este artículo se desarrolla la relación entre utopía, conquista y pedagogía. Se parte de la distinción entre “utopía” y “función utópica”. La primera es subjetiva y sólo realizable en comunidades aisladas. La segunda, intersubjetiva y principio de toda transformación histórica. Se considera que la Conquista fue un proyecto en el que convivieron tendencias destructivas y utópicas al modo de las comunidades aisladas. Y se argumenta que se puede verificar en autores como S. Rodríguez y P. Freire la presencia de lo que se ha analizado como “función utópica”, a tono con la teoría que desde los años setenta viene desarrollando E. Dussel en su Ética y su Pedagogía.

**Palabras clave:** Utopía. Función Utopía. Conquista. Ética. Pedagogía.



\* Doctor en Filosofía (UBA), Profesor Auxiliar Regular de la Cátedra de Filosofía de la Educación de la UBA y de la Cátedra de Ética de la misma Universidad. Investigador del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesor Asociado de Fundamentos de Filosofía y Ética en UCES. Titular de Filosofía de la Educación en UCES. Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Palermo. Profesor de Ética y Deontología Profesional en institutos terciarios. Docente Titular de la Maestría en Educación de la Universidad de Quilmes. Autor de dos libros y de numerosos artículos en libros y revistas especializadas en Ética, Filosofía y Derechos Humanos.

## 1. RASTROS Y ROSTROS DE LA UTOPIA

Toda realidad puede describirse o examinarse ya sea a través de un análisis estructural, de un desarrollo histórico o de ambas cosas a la vez. Ahora bien, el caso de la utopía es que parece estar más allá de las versiones históricas en que ella pueda verificarse y, también, que se concibe como acontecer cuya realidad trasciende toda estructura. Refiere a un *plus* que habita por fuera de historias y estructuras, algo cuya “naturaleza” no es elemento de ningún orden lógico ni de ningún relato empírico. Esta imposibilidad de determinación de la utopía puede observarse nítidamente tanto en filosofía como en educación y – por lo tanto – tiene en la Filosofía de la Educación una de sus zonas de mayor potencial crítico e investigativo. Empiécese por destacar que “utopía” de *outopós*, esto es, “sin lugar”, puede ser, y ha cumplido tradicionalmente con esa condición, la representación contrafáctica de un mundo ideal pergeñada en la imaginación de un sujeto solitario. Ese sujeto puede ser un filósofo, un político o un educador, pero también ha habido arquitectos e industriales que intentaron diseños de ciudades o máquinas perfectas. La subjetividad en cuestión puede ir de lo individual a lo colectivo. Los colectivos utópicos son proyectos subjetivos en la medida en que su utopía adhiere a la mística del “soñador” monológico acerca del devenir del mundo. La mentalidad de dicho “soñador utópico” se opone por lo tanto al *statu quo*, embarcada en un plan que reviste el carácter de empresa totalmente quimérica o irrealizable a gran escala. De todos modos, dicha “irrealizabilidad” no deja de ser el atributo de un relato surgido del monólogo de un sujeto monádico. De ahí que un pedagogo utópico al modo tradicional pueda construir experiencias escolares aisladas, tal como lo ha efectuado Alexander Neill (1883-1976) en su institución modelo, *Summerhill*, en base al ideal anarquista de una humanidad plenamente libre.

### 1.1 De utopías y conquistas

Toda conquista del *otro* puede ser destructora bajo la forma de la violencia y la implantación del mundo del colono sobre la tierra del colonizado, pero también puede ser la proyección utópica de un sujeto a partir del desarrollo planificado dentro. De este modo, se comporta como utopía en la medida en que el invasor idealice al invadido, viendo en él el prototipo de ese “nuevo hombre” monológicamente pergeñado. A dicho ser, que pasaría a funcionar como la materia prima de una pedagogía que le es ajena, habrá que aislarlo y modelarlo, como al Emilio de Rousseau, para cumplir con éxito la realización de aquellos anhelos incumplidos en el imaginario invasor. Con esta descripción ya se podría iniciar una historia de la relación entre Conquista, pedagogía y utopía. Y se podría hablar de

utopías, en plural, para dar cuenta de los distintos procesos de producción de ideales de humanidad impuestos por las prácticas pedagógicas coloniales. No obstante, hay otra forma posible de concebir la utopía ya aludida en el comienzo de este ensayo. Ésta ya no se circunscribe al no-lugar como producto o representación de la mente de un soñador subjetivo *para* otro pero *sin* el otro. Se trata de un modelo alteritario de utopía, como relación de un sujeto abierto a la interpelación de otro sujeto irreductible a su mundo. Si la forma clásica del relato utópico es asociable al mito de Pigmalión, quien a través de los dioses buscaba dar vida a una estatua muda, enamorado de su propia invención; esta nueva interpretación de la utopía es coproductiva de mundo y requiere de la irrupción de la palabra de un *alter* extraño. Más que de una utopía como pieza separada del flujo histórico se trata de una “función utópica” (HINKELAMMERT, 1984; RICOEUR, 1994), en tanto aspecto constitutivo de la existencia histórica misma. Fiel a la esencia ética y poética de la humanidad – y por lo tanto reacia a toda objetividad petrificante –, la función utópica es un ideal transformador en el cual la crítica se presenta ante el mundo objetivo en base a la construcción ético-política de alternativas sociales y epistémicas entre sujetos. Esta última opción, según se afirma en este artículo y reconociendo su inspiración en las Éticas de E. Lévinas y B. Spinoza, puede observarse en las obras filosóficas y pedagógicas de P. Freire (1971, 2002, 2008, 2010), S. Rodríguez y E. Dussel (1973, 1975, 1977, 2002, 2007, 2008). Más allá de la historización necesaria que toda producción humana requiere para su mejor comprensión, y de la manera inconsciente en que ciertos ideales se realizan en las obras de inesperados actores, puede hallarse en el pensamiento y en la militancia de los citados autores la apelación a una ética de la alteridad y la potencia que renueva sustancialmente el sentido del factor utópico.

## 1.2 El lugar histórico del no-lugar

El intento de historiar la utopía *en* nuestras latitudes y el de plantear una perspectiva ético-utópica *desde* América no son hechos que se contradigan, como puede insinuar la usual tentación de contraponer historicismo y eticismo. La crónica de la utopía en América puede arrancar de la consideración de aquellos sueños e imágenes idílicas europeas proyectadas sobre nuestro territorio, transferencia que exhibe la doble faceta de lo paradisíaco y lo ominoso; de la excitación festiva ante “la otredad” como extensión geográfica de virtudes edénicas y la fobia muchas veces despertada ante sus nativos, visualizados como la encarnación misma de lo inhumano o lo “monstruoso”. Sin embargo, no habría que analizar el hecho de la Conquista como una mera traslación de imaginarios utópicos desde un mundo viejo a uno nuevo sin destacar el efecto que ese impacto produjo en la configuración de la utopía

como “género filosófico”, fundamentalmente, debido al ensanchamiento intelectual que motivó el inédito encuentro de culturas. Una de las principales obras europeas que recoge el estímulo representado por el Descubrimiento es *Utopía* de Tomás Moro. Esta obra se caracteriza por exhibir la estructura literaria de la novela combinada con el ensayo filosófico-político en torno a la delimitación de una sociedad perfecta o ideal. Transcurre en una isla que, en honor de su nombre no tiene lugar, aunque queda sugerido que el “*tópos*” de dicho “no lugar” se sitúa en América. El hecho de que “Utopía” sea una isla, expresa una coincidencia de los planteos narrativos de Moro con la tendencia hacia los “experimentos racionales” propios de la ciencia experimental moderna. En este caso se trata de separar al hombre de su contextualidad para comprenderlo a la luz de formas “puras”, no distorsivas, en el desarrollo de su carácter. Pero si para todo este nuevo credo experimental debió considerarse una naturaleza pasiva, neutra o buena, en el sentido de lo mansamente otorgado a la disposición expansiva del hombre occidental, el utopismo del siglo XVI configurado en torno a la Conquista se aferró al mito de la “naturalidad” de lo “todavía no desvirtuado por la cultura”, para proyectar sobre ese elemento virginal el contenido de sus más preciadas aspiraciones. De ahí el valor utópico de la supuesta orfandad cultural del hombre de estas tierras; la “novedad” de América como oportunidad para plasmar los sueños edificantes de Europa en la amorfa realidad del “buen salvaje”, imagen que Moro ha recuperado de textos de viajeros europeos por el territorio americano (BONILLA, 2004, p. 6).

Fernando Aínsa asocia el desarrollo del pensamiento utópico en América con una tendencia que está relacionada con el imaginario de los viajes y con el carácter “emigrante” que habita en el fondo de todo hombre. De esto deriva la importancia de la geografía en el pensamiento utópico y sobre todo la distancia impuesta entre el mundo de origen y esa tierra idealizada y futura, anticipada en la sociedad presente como una suerte de “Tierra Prometida” (AÍNSA, 1999, p. 45). Según Aínsa (1999, p. 45) toda emigración *in terram utopicam* se proyecta como “terapia de la lejanía” en base a la esperanza de hallar el *novum* latente en ese “otro lugar”. En sintonía con la advertencia de “dos caras” de la utopía, Aínsa también señala esa tendencia a la fuga, la deserción o la evasión, tal como se apuntó más arriba, en línea con los experimentos mentales y observacionales del racionalismo y el empirismo modernos. Según Bonilla, la influencia de los movimientos mesiánicos y milenaristas, o la revisión de textos paganos y cristianos que caracterizó el complejo de influencias europeas en América, no hubiera dado lugar a la utopía sin el aporte fundamental de una concepción de la razón en tanto *lumen naturale* capaz de transparentar la naturaleza humana y gobernar la empresa del expansivo dominio del mundo “no humano” (BONILLA, 2004, p. 9). Más allá de las derivaciones

utilitaristas y colonialistas de esta racionalidad moderna, puede observarse que también comportó una faceta libertaria que contribuyó a la emancipación de tradiciones basadas en la ciega obediencia a la autoridad. La búsqueda del fundamento racional de la naturaleza humana fue también el cultivo de propuestas críticas y liberadoras. De este potencial de autonomía deriva una segunda tendencia utópica -fundamental para el desarrollo de la Filosofía de la Liberación- que Aínsa denomina “de reconstrucción”. De acuerdo con esta modalidad puede percibirse esa función socialmente operativa de la utopía, en tanto quehacer político transformador que promueve un modelo alternativo de sociedad (AÍNSA, 1999, p. 46).

El viaje utópico de la Conquista ha proyectado sobre la alteridad del nativo americano una gama de fantasías que van de lo “maravilloso” a lo “monstruoso”. Estos matices se explican en dos modalidades básicas de posicionarse ante el Nuevo Mundo como “espacio del anhelo”. Por un lado la percepción del otro como “estorbo” que con su presencia empaña la belleza paradisíaca atribuida a la Tierra Prometida. Esto último condujo, o bien a la fobia y su consecuente ansia exterminadora, o bien al esfuerzo de convertir al nativo al sistema del colonizador como modo más integral de “reducción de su alteridad” (AÍNSA, 1999, p. 103). Tanto Bonilla como Aínsa, en correspondencia con M. Zambrano, destacan el papel de la conjunción de la nostalgia ante el paraíso perdido y la esperanza de reencontrarlo en aquellos descubrimientos y encubrimientos que resultaron de los experimentos utópicos sobre el “buen salvaje”.

La visualización del nativo como espacio de proyección de los propios deseos define que la “bondad” del “buen salvaje” debe corresponderse con la categoría de la “pasividad”. Hay también en las utopías derivadas de la Conquista un expreso malestar contra el desarrollo de la cultura europea, plasmado en la convicción de que los sueños más excelsos de Europa no podrían realizarse sino en América, dados el desgaste y la corrupción de la sociedad europea de la época.

En el marco del desarrollo de la utopía en el período hispánico de nuestra América puede señalarse la labor del humanismo cristiano como sujeto utópico a través de sacerdotes misioneros, fundamentalmente, franciscanos y jesuitas. También se destaca la utopía propiamente indígena de Guamán Poma de Ayala quien en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* elabora una verdadera enciclopedia andina con una crítica del presente colonial y una reformulación de contenidos utópicos en consonancia con las líneas trazadas por Tomás Moro (BONILLA, 2004, p. 185).

La iniciativa de aquellos sectores provenientes de la Iglesia adopta la forma que Roig (2008, 2011) denomina de “misiones aisladas”. Ésta se nutre de elementos tales como las nociones de “aislamiento” y de “reducción”, el sentido milenarista y mesiánico del cristianismo primitivo, la teoría del “buen salvaje” y el descontento ante la decadencia de

la civilización europea, que se suponía un impedimento para la realización de ideales humanistas dentro de los márgenes del viejo continente. Los primeros franciscanos en América estaban convencidos de la “buena naturaleza” de los indígenas al hallarlos “desnudos y puros”, no corrompidos como los españoles; sin embargo, lejos de “escuchar” al indígena como “sujeto” capaz de cultura, buscaron modelarlo – cual si fuera un objeto – de acuerdo con un programa basado en sus esperanzas escatológicas (BONILLA, 2004, p. 184).

Las misiones aisladas, ciertamente enfrentadas a la ideología mercantilista de la empresa conquistadora, pese a su tendencia a la evasión y al aislamiento, inauguran una dialéctica humanista en el interior del proceso colonizador. Constituyen las utopías más tempranas de nuestro continente, utopías “campesinas”, que serán luego desplazadas por utopías “ciudadanas” en el marco del proceso emancipador y organizador de nuestras naciones. La obra de Vasco de Quiroga<sup>1</sup> en Michoacán (México), en pleno siglo XVI, constituye un ejemplo relevante de estos experimentos utópicos. Este obispo se ocupó de crear organizaciones comunitarias denominadas “hospitales”, inspiradas en principios moreanos, tales como la comunidad de bienes, el rechazo del lujo y de los oficios destinados a fomentarlo y una magistratura familiar y electiva. El proyecto evangelizador, en este caso, era considerado inviable en el contexto que planteaban las políticas de la Corona; se debía, por lo tanto y en función de esa finalidad, separar indígenas y misioneros en comunidades para extraerlos del sometimiento a los regímenes de trabajo impuestos por la administración colonial (ROIG, 2008, p. 227).

Resulta fecundo ponderar estos modelos del mundo colonial sobre la base de la categoría de “víctima”, tan determinante en el nivel crítico de la ética de Dussel. En el marco del ideal humanista y cristiano que constituía el espíritu de las comunidades aisladas, los indios eran reconocidos como “víctimas” de la Corona. Este planteo se basaba en una consideración crítica del poder terrenal, asociada a la idealización positiva del hombre natural, bajo el imaginario del “buen salvaje”. De este modo, se pretendía reivindicar el espíritu de la supuesta “Edad de Oro” del hombre americano, salvándolo del sometimiento en que lo hundía la fiereza de una decadente “Edad de Hierro” europea. Nótese que estas “misiones aisladas”, a las que Roig hegelianamente clasifica como “utopías para otros”, son pensadas desde un “otro” portador de una identidad tan europea como la más violenta y opresora, sólo que encuadrada en un paternalismo de raíz religiosa y pedagógica. Los indios eran como la “blanda cera” que permitía “modelarlos” e ir construyendo en base a ella una “ciudad ideal”. De buscarse el aspecto *evasivo* de semejantes utopías éste se encontrará por el lado de su aislamiento, que les asignaba un carácter tanto *espacial* (el lugar del “no-lugar”) como excepcional; condición impuesta por la

<sup>1</sup> Debe destacarse que Vasco de Quiroga en su *Información de Derecho* (1535) al Consejo de Indias sobre las juntas eclesiásticas de 1532, manifiesta gran reverencia por la *Utopía* de Moro, de la cual extrae una guía para la redacción de ordenanzas y la organización de los Estados, y la estima inspirada por el Espíritu Santo (BONILLA, 2003, p. 184).



Corona para autorizar tales experimentos (ROIG, 2008, p. 231). Por ejemplo, en 1542 se autorizó al célebre padre Bartolomé de las Casas, a quien se designó como “obispo de Chiapas”, a llevar adelante uno de estos proyectos poblacionales en La Veracruz, actual Guatemala. De las Casas fue un sacerdote educado en la tradición paulina y a él debemos una obra que, trascendiendo las limitaciones de todo experimentalismo, logró influir positivamente en la transformación del sistema de explotación de la fuerza de trabajo del indio.

Tanto las utopías aisladas, llevadas a cabo por las misiones jesuíticas en diversas regiones de América, como las que emprendieron sacerdotes de la orden franciscana, en particular en México, todas ellas reprodujeron la versión del “buen salvaje”, asociada a concepciones de tipo milenarista. En muchos casos se acudía a las profecías de Joaquín de Fiore, quien hablaba del advenimiento de un “Reino del Espíritu Santo”, para abonar las expectativas de su cumplimiento en la consideración de los indígenas como “seres de estirpe angélica”.

Como puede observarse, son abundantes en América las huellas de utopías clásicas y renacentistas en torno a la puesta en práctica de la teoría del “buen salvaje” o utopía “para otro”. A las ya apuntadas influencias de Moro o De Fiore, debe sumársele la de Platón leído por los humanistas de la época. En la obra del sacerdote jesuita José Manuel Peramás: *De administratione guaranítica comparate ad Republicam Platonis commentarius* (1793) –escrita en el momento de la expulsión de los jesuitas de los Dominios de la Corona española –, se evidencia un uso de conceptos extraídos de *La República* y otros diálogos de Platón, en su descripción de la constitución de las reducciones jesuíticas del Paraguay. Allí la misión aislada expresa la “no contaminación” de los indígenas reducidos, en contraste con los vicios de los hombres del Viejo Mundo. Los indígenas, debido a la pureza de su constitución que los eleva por encima del hombre europeo, se asemejan al sujeto elegido para ser transportado desde el “reino de las sombras” al “reino de la luz”. Sin embargo, el sujeto de esa elevación no es el indio mismo, sino el sacerdote jesuita que halla en la reducción la posible constatación de principios platónicos en la organización de la vida de los guaraníes (BONILLA, 2004, p. 185). Según Roig (2008, p. 231), estas expresiones utópicas, ya avanzado el siglo XVIII y con los jesuitas en el “exilio”, instalan el germen de las primeras utopías “para sí” surgidas en el ámbito de la población criolla.

En el uso de este concepto “para sí” se delata la presencia de la categoría “ilustración”, definida por Kant como “mayoría de edad”. Se vislumbra un pronunciado pasaje, que va del ser “materia” del paternalismo de un “otro” a la asunción de una perspectiva liberadora, interesada en moldear *desde sí* el propio destino. Puede hablarse, por lo tanto, de un verdadero “giro copernicano” que logra derribar el dominio ejercido en el plano intelectual por la

teoría del “buen salvaje”. La supuesta “bondad” del estado natural pasa a asociarse más a la bondad de las cosas, confrontada con el valor intrínseco del hombre en tanto artífice del orden social. Se produce el pasaje de la pasividad a la actividad, o de la heteronomía a la autonomía.

En el impulso histórico a esta forma moderna y revolucionaria de utopismo, como apunta Roig, convergen hechos fundamentales: las Guerras de Independencia de los EEUU (1775-1783), la insurrección de Túpac-Amaru (1780-1781), la Revolución Francesa (1789) y la revolución e independencia de Haití (1791-1804) (ROIG, 2008, p. 238). Las utopías “para sí”, en tanto utopías, conservan algo de la visión idílica del hombre americano que caracterizó a las “misiones aisladas”, pero en este caso proyectada desde un activismo militante basado en la idealización de lo nuestro frente al enemigo externo. El desarrollo de estas representaciones en el discurso liberal de la época abarca una etapa de emergencia y otra de consolidación (ROIG, 2008, p. 244). En general, la relación ideología-utopía exhibe un campo en el que rivalizan dos tendencias divergentes: el “aislacionismo” y el “aperturismo”. La primera de éstas se manifestó en la consideración utópica del continente americano, tempranamente, a través de la idílica reivindicación del “buen salvaje” por parte de las misiones; y luego, en la revalorización de lo propio frente a lo europeo – típico de las utopías “para sí” – que alcanza dimensión literaria en gran parte de la ensayística latinoamericana de mediados del siglo XIX (S. Rodríguez, F. Bilbao, J. M. Torres Caicedo). El “aperturismo” reflejó el ideal a menudo antiutópico de la integración al *status quo*, en este caso, al sistema mundial capitalista; integración que inexorablemente asumió el destino ideológico del enmascaramiento del conflicto interno. Básicamente, se trató de una “toma de distancia” con las masas campesinas, cuyo “americanismo”, convertido en sinónimo de “barbarie” (Sarmiento), buscó extirparse mediante políticas educativas y de promoción de corrientes inmigratorias europeas (Alberdi)<sup>2</sup>.

Los personajes que destaca Roig como figuras salientes de la etapa “para sí” o “de las Guerras de la Independencia” son los venezolanos Francisco Miranda (1752-1816) y Simón Rodríguez (1769-1854). El sentido utópico en el que descansa la obra de dichas figuras parte de una experiencia histórica que abrió el camino de lo que luego se consolidará como “línea bolivariana”. Se trata del proyecto – liberal desde lo político – defendido por los representantes criollos en las Cortes de Cádiz (1812), de terminar con la relación imperial entre España y sus colonias de ultramar, constituyendo una única “Nación española” integrada “por regiones de iguales derechos, sin diferencias entre las de la Península y las americanas” (ROIG, 2008, p. 239). Este programa igualitario de “Nación Española” fue el antecedente de lo que luego pasó a ser el programa de unidad continental sostenido en el entorno ideológico

<sup>2</sup> La publicación del *Facundo* (Sarmiento, 1845) y de *Bases y puntos de partida para la Constitución de la República Argentina* (Alberdi, 1852), constituyen referencias emblemáticas de la tendencia “aperturista”.



3 Conviene distinguir este latinoamericanismo, apoyado en el antecedente de la Liga Anfictiónica Bolivariana (1824), de esa ideología denominada “panamericanismo” surgida en 1823 a partir de la propuesta del presidente norteamericano James Monroe que propugnaba “América para los americanos”. Según Roig, el panamericanismo no es otra cosa que la “unidad” ideológica propuesta *por y para* el “fuerte”, con mera *apariciencia* de integración horizontal y democrática (ROIG, 2008, p. 42). Aquí el conflicto entre fuertes y débiles es ocultado bajo el manto ideológico de la unidad. Algo parecido sucede con la idea supuestamente universalista de “globalización”.

4 Se trata del Encuentro de Filosofía de Morelia, México, en 1975 que constituyó el escenario de la presentación internacional del colectivo de Filosofía de la Liberación surgido en 1971 en la Argentina. Hay que subrayar la importancia de la Declaración de Morelia, en tanto expresión documental de la supeditación del concepto de “clase” -emblemático de la tradición marxista- al papel protagónico de la categoría “pueblo”, instancia determinante para la comprensión de las luchas inter o intra nacionales desde la óptica de la Filosofía de la Liberación. Este Coloquio contó con la presencia de figuras tales como A. Roig, A. Ardao, L. Zea, R. Krauze y el propio Dussel, entre otros prestigiosos intelectuales argentinos.

de Simón Bolívar. La propuesta de una nación americana, o “Gran Colombia”, condensó la memoria de las revueltas indígenas contra la Corona en el marco de una apuesta hacia el futuro, capaz de congregar símbolos autóctonos y modelar un sentido de comunidad no disociado de sus raíces. Esta línea trasciende el límite de las guerras de la independencia y se incorpora a los ideales de la organización continental como uno de los ejes principales de la función utópica. El motivo del desarrollo “hacia adentro”, es decir, a partir de recursos propios y de la inventiva local que se expresa claramente en la propuesta de Simón Rodríguez “o inventamos o erramos”, es un antecedente nada soslayable de la Filosofía de la Liberación<sup>3</sup>.

## 2. EL PASO METODOLÓGICO HACIA LA ALTERIDAD Y LA POTENCIA (DEL OTRO)

El recorrido histórico realizado invita a retomar una discusión abierta dentro del pensamiento latinoamericano que H. Cerutti Guldberg, entre otros, describe como desencuentro entre posiciones “historicistas” y “eticistas”. La discusión cobra un valor fundamental en este caso, ya que el propio E. Dussel es citado como figura emblemática de lo que Cerutti denomina “auto-imagen eticista de la ética de la liberación” (CERUTTI GULDBERG, 2006, p. 77). Según esta imagen, se presenta a Dussel, junto con pensadores como O. Ardiles o J. C. Scannone, defendiendo la tesis de una supuesta “originalidad” o “novedad” absoluta de su filosofía. Es decir, se concibe la ética dusseliana como el pretencioso intento de dicho autor de empezar a filosofar a partir de un “punto cero”. Atribución semejante podría quedar justificada por textos tales como la exposición del Coloquio de Morelia (1975)<sup>4</sup>, donde Dussel se expide como representante de una “generación” llamada a desarrollar una crítica que supere la ontología de las tradiciones precedentes. La impugnación a la que es sometido todo tiempo pasado en nombre de un presente superador desata la crítica de aquellos autores más comprometidos con la trabajosa trama histórica. En esta línea, el citado Roig parte del rechazo de todo avance que de manera “consciente o inconsciente” pretenda estar hablando desde “un partir de cero”, lo cual exige, dicho en palabras de Roig: “[...] una mirada histórica de lo nuestro que parta de la afirmación de una historicidad, aun cuando para plantearse este tema se corran los riesgos de una ontología” (ROIG, 2008, p. 127).

Sin embargo, más allá de los estilos y las formulaciones de Dussel, que parecen otorgarle a su filosofía un carácter “decisivo y autosuficiente” (CERUTTI GULDBERG, 2006, p. 382) frente a las ciencias sociales y la historia, debe considerarse en su justa medida ese “paso metódico esencial” (DUSSEL, 1973, p. 156) al que Dussel refiere ya en la primera versión de su ética. Se trata de advertir que dicho “paso”, que no es otra cosa que la apertura a la

dimensión “trans-ontológica” – vía Lévinas –, tal vez sea el elemento filosófico clave para darle “voz” a la historia, sin que el historicismo termine derivando en eclecticismo o relativismo. Más que de una experiencia inédita, se trata de un “paso” capaz de traducir, en palabras y con herramientas filosóficas, el ímpetu de una dirección histórica, que, si bien algo informe y dispersa, está básicamente preocupada por la escucha de la palabra del “otro” oprimido.

Puede considerarse que la percepción trans-ontológica del *otro* está presente en la constitución de toda empresa utópica más allá de la consideración histórica de los distintos lugares discursivos desde donde la utopía haya sido enunciada. Ambas direcciones, la historiográfica y la ética, se ensamblan y complementan, dado que no hay verdadero reconocimiento del *otro* si se desestima la historia; pero si la historia se plantea por sí misma, sin un basamento ético que otorgue sentido liberador al acto de “historiar”, puede caerse en un enciclopedismo incapaz de evaluar con parámetros firmes la línea divisoria entre lo “evasivo” y lo “constructivo”; o entre un *nosotros* “narcisista” y un *nosotros* abierto a una alteridad siempre irreductible. El mismo Roig lee también la historia destacando, a su modo, una alteridad constitutiva que sirve como guía para postular la utopía más allá de los hechos históricos y para reconstruir la subjetividad como antagónica a toda eticidad del poder.

Propongo que en el marco estrictamente utópico-educativo podría trazarse una línea – tal como hace la historiadora Adriana Puiggrós (2005, p. 104) – que, articulando las propuestas pedagógicas de autores como Simón Rodríguez y Paulo Freire, sirva para salir de la utopía como “experimento” en dirección hacia una utopía alteritaria, concebida como escucha y participación de la “experiencia popular”. Nótese, por contraste, que en la “mayoría de edad” y el “para sí” de los movimientos liberales revolucionarios se impuso la tendencia a un “sí mismo”, concebido como “autonomía de la razón” y que derivó en “orden y progreso”. El predominio de dichas tendencias en la etapa de la “organización continental” de la República Argentina se muestra en la centralidad adquirida por el europeísmo de un Sarmiento, acorde al aperturismo que caracterizó la última etapa de la obra de Juan Bautista Alberdi. Puede afirmarse que tanto estas formas aperturistas de incorporación al orden mundial, como los nuevos experimentos utópicos que, ya en pleno siglo XX y de la mano de la inmigración europea, dieron lugar a utopías libertarias, tales como las “colonias socialistas” (GOMES TOVAR; GUTIÉRREZ; VÁZQUEZ 1991), comparten un supuesto que los arroja a la infructuosa dialéctica de la integración meramente instrumental frente a una resistencia tan esclarecida como aislada<sup>5</sup>. De este modo, reproducen el modelo del “para sí” desde una lógica de principios que deben implantarse en el espíritu del hombre americano como si éste fuera algo

5 Con la posibilidad siempre latente de recaída en el engaño o el aislamiento por parte de la ideología o la utopía, respectivamente, no se trata de sostener una equiparación del valor de ambas. Podría argumentarse que el aislamiento suele ser “mejor” que el engaño, o hasta puede decirse que es el lado bueno de la deformación. Pero el hecho de ser “mejor” o “bueno” no quita su clara posibilidad de ser entendido también como “funcional” al sistema hegemónico.

6 En una obra más reciente, con fuerte presencia de lo histórico sobre lo estructural, Dussel señala cierta “tradicción” que sirve de respaldo a su filosofía y con ello combate la tendencia a que se la conciba bajo el calificativo de autosuficiente o abstracta. Entre los antecedentes mencionados destaca a José Martí (1853-1859) y su visualización del inicio de la lucha contra el “coloso del norte”, el “imperio americano”, proceso al que denominará la “segunda independencia”. También rescata, como autor que puede incluirse en una tradición común a la de Martí, a José Carlos Mariátegui (1895-1930). Considérese que estos autores, el primero vinculado con el contexto ideológico del liberalismo político, el otro decididamente marxista, ambos combatieron esa percepción de lo americano como *tabula rasa* y, en consecuencia, fueron también acusados de “populistas”. Según Dussel la izquierda “racionalista y dogmática” desprecia el imaginario popular puesto que no lo “sabe leer”. Digamos que aquí “saber” tiene una connotación de “responsabilidad ética” y, levinasianamente hablando, “trans-ontológica”. Dussel inscribe en esa tradición de “escucha” a personalidades y movimientos tales como Fidel Castro, los sandinistas, Rigoberta Menchú etc. (DUSSEL, 2007, p. 486).

así como una *tabula rasa*. En cambio, el discurso que parte de la interpelación y el decir del “otro” – de eso se trata el “paso metodológico fundamental” de la filosofía dusseliana – tendrá la ventaja de contribuir tanto a una crítica de la ideología como a una “crítica de la razón utópica” (HINKELAMMERT, 1984); sobre todo porque su consideración de la utopía se asociará al hallazgo de la *praxisdialógica*, por fuera de la obstinación idealista de instalar un “mundo ideal” en el mundo real<sup>6</sup>.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

El itinerario de la utopía en América a través de la conquista describe articulaciones claves entre filosofía y educación. Según E. Dussel (2008) la modernidad no fue un proceso evolutivo que se dio al interior del continente europeo, sino que fue el resultado de la proyección ultramarina de Europa. Por lo tanto, no puede ser reducida a un novedoso proyecto de conocimiento y producción, sino que significó, por sobre todas las cosas, un proceso de apropiación del trabajo del indio y de imposición de la cultura europea por sobre las culturas autóctonas. Esto último enfatiza el hecho de que la modernidad deba entenderse como un proyecto de dominio simbólico y, como tal, pedagógico. La citada Puiggrós (2005, p. 102), en la misma línea que Dussel, afirma que el principio fundacional de la educación latinoamericana, fue el Requerimiento (siglo XVI), documento que a modo de ultimátum se le leía a los indios, en latín, para que reconocieran la autoridad de la Iglesia Católica so pena de que se libre en contra de ellos lo que la Corona consideraba “guerra justa” (*iustum bellum*). Sin embargo, no toda pedagogía impositiva lo es para formar seres obedientes a un orden dado. Hay una forma de “exigir” en educación que implica exigir en función de las expectativas depositadas en un otro idealizado. De este modo, el otro en cuestión es aquel de quien se espera un devenir superador del orden terrenal existente, lo cual lleva a educarlo de manera aislada para que el hábitat exterior no contamine su bondad esencial. Esta forma utópica de pedagogía – del “buen salvaje” – fue la de las misiones aisladas, que luego tuvo su forma experimental moderna en el *Emilio* de J. J. Rousseau. La salida del esquema paternalista del humanismo cristiano remite a la forma ilustrada de “autonomía” como proyecto de pensar desde nosotros mismos por parte de las élites criollas de las guerras de la independencia. Sin embargo ese “para sí” que menciona Roig no tuvo en cuenta la interpelación de formas simbólicas y políticas resistentes, es decir, de aquellas voces telúricas y alternativas silenciadas que interpelaban más allá y en contra del “orden y progreso” impuestos por las dirigencias locales.

El “paso metodológico” de Dussel que tiene como punto de partida la ética de la alteridad de Lévinas, – y en posteriores trabajos incorpora la idea spinoziana de “potentia” (DUSSEL, 2007) – puede verificarse en

la labor pedagógica de maestros como S. Rodríguez y P. Freire. Con ellos entra en vigor una nueva forma de utopía pedagógica que coincide con lo que más arriba se ha denominado “función utópica”, por fuera de aquellos ideales paternalistas de los soñadores monologantes. En coincidencia con estudios recientes desarrollados sobre la obra de S. Rodríguez puede verificarse que su proyecto popular se desarrolla en la experiencia de la escuela que funda en Chuquisaca, sobre la base de la consideración del otro como “igual” en el proceso de construcción colectiva de conocimiento (DURÁN, 2011, 2014; KOHAN, 2013). La obra de Freire (1971, 2002, 2008, 2010), es conocida por su rescate del otro como coproductor de saber en un proceso dialógico. Éste último ha sido caracterizado por Dussel (2002) como “anti-Rousseau” (p. 411-430), en relación a su negativa a realizar la experiencia pedagógica como experimento disociado de la cultura y los saberes previos de alumnas y alumnos. El potencial utópico de las direcciones abiertas por Rodríguez y Freire, se aleja del concepto de utopía como representación de un mundo irrealizable o como experimento aislado pergeñado en la mente de un actor subjetivo. En ambos autores la utopía puede asociarse a un no-lugar sinérgico y colectivo que representa una forma interactiva de concebir la cultura y la participación popular.

## REFERENCIAS

AÍNSA, Fernando. **La reconstrucción de la utopía**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.

BONILLA, A. “Filosofía y utopía en América Latina/ Philosophy and Utopia in Latin America”. In: LOBOSCO, Marcelo R. (Comp.). **La resignificación de la ética, la ciudadanía y los derechos humanos en el siglo XXI**. Buenos Aires, EUDEBA, 2003. p. 177-190/409-422.

BONILLA, A. A *Utopía* de Tomás Moro y el Descubrimiento de América. **Nuestra Historia**, Volumen XXXI, n. 51, p. 5-34, 2004a.

BONILLA, A. Leopoldo Marechal o la imposibilidad de la utopía de la Patria. **Universidad Verdad**, n. 34, Cuenca, p. 93-142, 2004b.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. **Filosofía de la Liberación latinoamericana**. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

DURÁN, Maximiliano. Simón Rodríguez: Verdad y Originalidad en su proyecto de educación popular. In: ARPINI, A. y otros (Compil.) **Filosofía y Educación en Nuestra América, Políticas, escuelas, infancias**: Universidad Nacional de Cuyo, 2011. p. 179-191.

DURÁN, Maximiliano. **"El concepto de 'educación popular' en el pensamiento de Simón Rodríguez. Un abordaje filosófico y político"**. 2014. Tesis (Doctorado) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014.

DUSSEL, Enrique. **Para una ética de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, Enrique. La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. **Revista de Filosofía Latinoamericana**, v. I, n. 2, p. 217-234, 1975.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía Ética Latinoamericana, De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación**. México: Editorial Edicol, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, Madrid: Trotta, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación, historia mundial y crítica**. Madrid: Trotta, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2008.

FREIRE, Paulo. **Concientización**. Buenos Aires: Búsqueda-Celadec, 1971.

FREIRE, Paulo. **Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la Pedagogía del oprimido**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

FREIRE, Paulo. **Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa**. Buenos Aires: siglo XXI, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogía del oprimido**. Madrid: Siglo XXI, 2010.

GOMES TOVAR, Luis; GUTIÉRREZ, Ramon; VÁZQUEZ, Silvia A. **Utopías libertarias americanas**. Madrid: Ediciones Tuero, 1991.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica de la razón utópica**. San José de Costa Rica: DEI, 1984.

HINKELAMMERT, Franz. **El nihilismo al desnudo**. Los tiempos de la globalización. Santiago de Chile: LOM, 2001.

KANT, Immanuel. **¿Qué es la Ilustración?** En Filosofía de la Historia. México: FCE, 1978.

KOHAN, Walter. **El maestro inventor: Simón Rodríguez**. Buenos Aires: Migno y Dávila, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito**, Salamanca: Sígueme, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nosotros**. Ensayos para pensar en otro. Valencia: Pre-Textos, 2001.

PUIGGRÓS, Adriana. **De Simón Rodríguez a Paulo Freire, Educación para la integración iberoamericana**. Bogotá: Editorial Convenio Andrés Bello, 2005.

RICOEUR, Paul. **Ideología y utopía**. Barcelona: Gedisa, 1994.

ROIG, Arturo. **Rostro y filosofía de nuestra América**. Buenos Aires: Una Ventana, 2011.

ROIG, Arturo. **El pensamiento latinoamericano y su aventura**. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

**Recibido em:** 15/03/2017  
**Aprovado em:** 22/03/2017