

UTOPIA Y HUMANISMO EN EL PENSAMIENTO LATINO AMERICANO: EUGENIO MARÍA DE HOSTOS Y AUGUSTO SALAZAR BONDY

ADRIANA ARPINI
(UNCuyo - CONICET)

RESUMEN

Nos proponemos analizar la producción discursiva de dos pensadores separados epocalmente, el puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839 - 1903) y el peruano Augusto Salazar Bondy (1925 - 1974), en cuyos escritos se puede advertir un singular vínculo entre utopía y humanismo. El análisis de los mismos aporta a la caracterización de estos conceptos y provee herramientas teóricas para reflexionar acerca de las contradicciones de nuestro propio tiempo.

PALABRAS CLAVE: discurso utópico, americanismo, humanismo.

ABSTRACT

The article analyzes the works of the Puerto Rican thinker Eugenio María de Hostos (1839 - 1903) and the Peruvian one Augusto Salazar Bondy (1925-1974). It puts forward the idea that it is possible to recognize a singular link between utopia and humanism in both thinkers. The analysis contributes to the characterization of these concepts and aims at providing theoretical support for a reflection on the contradictions of our times.

KEYWORDS: Utopist Discourse, Americanism, Humanism.

Introducción

Cuando se han caminado algunos trechos por los intrincados senderos de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, es posible advertir que en momentos particularmente tensos de la vida subcontinental emergen recurrentemente significantes y estructuras de pensamiento, así como nexos entre los mismos, los cuales se expresan en discursos que buscan, por una parte, describir y comprender la conflictividad socio-histórica de un determinado presente, y por otra parte, proyectar y señalar posibles cursos de

acción. Tal es el caso de significantes como “barbarie”, “civilización”, “dependencia”, “liberación”, “humanidad”, entre otros, los cuales funcionan como categorías que dan cuenta de una realidad compleja y de cursos de acción y de proyectos en pos de superar y/o modificar esa realidad. De manera semejante funcionan ciertas estructuras discursivas en las que predomina la función utópica o proyectiva, estrechamente vinculada a concepciones antropológicas, éticas y políticas.

Nos proponemos analizar la producción discursiva de dos pensadores separados epocalmente, el puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839 - 1903) y el peruano Augusto Salazar Bondy (1925 - 1974), en cuyos escritos se puede advertir un singular vínculo entre utopía y humanismo. El análisis de los mismos aporta a la caracterización de estos conceptos y provee herramientas teóricas para reflexionar acerca de las contradicciones de nuestro propio tiempo. Procedemos en primer lugar a caracterizar qué entendemos por discurso utópico (1). Pasamos luego al análisis de algunos textos relevantes de los autores mencionados, a fin de revisar, por una parte, la interconexión entre las categorías de civilización, integración y humanidad en el utopismo hostosiano (2), y por otra parte, la relación entre humanismo emergente y utopía en Augusto Salazar Bondy (3).

1. El discurso utópico y sus funciones

Es bien conocido el significado etimológico del término utopía (*u-topos* = sin lugar), que originariamente hace referencia al espacio pero que es susceptible de desplazamientos, de modo que lo que hoy carece de lugar, puede tenerlo en el futuro, o bien, lo que ahora no es, puede llegar a ser. Con lo cual se acentúan las marcas semánticas de la existencia y la temporalidad en el significativo utopía. Los múltiples significados que se le atribuyen son el origen de valoraciones encontradas respecto de la utopía. Con frecuencia se la considera como una imagen de futuro más o menos realizable o absolutamente irrealizable; o como conciencia crítica del presente y tensión hacia el cambio; también como proyecto o modelo mental de una sociedad diferente; o incluso como ficción literaria. Estas caracterizaciones de la utopía atienden al contenido de la construcción utópica y, aun cuando se le reconoce cierto valor como

recurso emocional movilizador de la acción, se le reprocha su inconsistencia científica y su incongruencia racional. Así, los juicios en los cuales un proyecto socio-político se califica de utópico, en sentido peyorativo, tienen como base el criterio de verificabilidad objetiva de los contenidos de la construcción utópica.

En las décadas postreras del siglo XX se anunció el “fin de las utopías”, en consonancia con la “crisis de los relatos” y el “fin de la historia”, tematizados dentro de cierta línea del pensamiento postmoderno.¹ En ese contexto se sostuvo que “el siglo XXI nace sin una de las mayores hipotecas que ha pesado sobre el hombre desde que merece el calificativo de humano: el espejismo de que era posible construir el Estado perfecto, la 'Ciudad de Dios', la Utopía en la Tierra”.² Según esto tendríamos, paradójicamente, que admitir que la etimología del 'lugar que no existe' se ha encontrado finalmente con su destino semántico –como dice Fernando Aínsa– pues “'no hay lugar' para planteos utópicos en un mundo en que todo modelo se ha vuelto sospechoso de totalitarismo”.³ Mas, en todo caso, de lo que se trata, es de la crisis de un cierto tipo de construcción utópica, aquélla que tiene que ver con la postulación de un orden político ideal; del mismo modo que, en su momento, se puso en tela de juicio la idea de un orden divino.

Por otra parte, cabe señalar que existe más de un modo de pensar el pretendido fin de la utopía. Desde la óptica de una consideración abiertamente antiutópica, que atiende más al contenido que a la función, se afirma que estamos ante el fin de las utopías porque sus contenidos son irrealizables. Obviamente se trata de un juicio basado en criterios de eficacia y verificabilidad empírica que muy poco tiene que ver con el juicio práctico, del cual encontramos ya un ejemplo en Kant, cuando afirma categóricamente que el obrar humano está regulado por la idea de Humanidad como

¹ Cfr. LYOTARD, J-F.: *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1987 y FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992.

² CARRASCAL, J.M.: *Adiós a la utopía. Ya es siglo XXI*. Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

³ En contraste con los autores que anuncian el final de las utopías, recupera Aínsa la función utópica para la Historia de América Latina y señala los momentos en su desarrollo desde el descubrimiento hasta nuestros días. (AÍNSA, F., *Necesidad de la utopía*. En: RODRÍGUEZ LAPUENTE, M. y CERUTTI GULDBERG, H. (compiladores). *Arturo Roig. Filósofo e historiador de las ideas*. México, Universidad de Guadalajara, 1989 (p. 15 a 33).

fin.⁴ Desde otro ángulo, Marcuse ha señalado, también, el fin de la utopía en la medida en que ya no es posible pensar el futuro como continuación de las posibilidades existentes. En las sociedades altamente desarrolladas, la racionalidad técnico-científica parece haber agotado las posibilidades de imaginar lo imposible. Según esto, lo que en última instancia se ha agotado es el camino que va de la utopía a la ciencia. Surge, entonces la necesidad de tomar la dirección opuesta, de la ciencia a la utopía. Las posibilidades futuras sólo pueden ser imaginadas a partir de “formas que muestran la ruptura, no la continuidad con la historia anterior, la negación y no la posición, la diferencia y no el progreso”. Ello permitiría liberar una dimensión humana oprimida, que dentro de la concepción marcuseana consiste en la activación de la “dimensión biológica de la existencia humana”. El aporte de Marcuse resulta enriquecedor, pues el hecho de imaginar necesidades humanas cualitativamente nuevas, implica considerar que esas necesidades tienen carácter histórico; esto es, que están históricamente determinadas en el marco de los códigos vigentes para cada situación epocal. Pero justamente porque son históricas, son, también, susceptibles de transformación. Lo nuevo surge, entonces, como negación de estos códigos –sean éstos científicos, legales o, en fin, culturales en sentido amplio–, lo cual conlleva una ruptura en la totalidad objetiva vigente y una apertura a “lo otro posible”.

Frente a posiciones pretendidamente realistas, que califican de utópicas, en sentido peyorativo, a las posibilidades que irrumpen como novedad en la historia, se puede rescatar una función dialéctica positiva del discurso utópico, que consiste en su fuerza de oposición, de negación respecto de lo histórico-social existente.

Una oposición –al decir de Marcuse– libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente.⁵

Así pues, es posible recuperar un sentido positivo de la utopía como imagen de alteridad articulada sobre la contingencia del presente y

⁴ Cfr. KANT, I.: *Crítica de la Razón práctica*. Traducción de R. Armengol. Buenos Aires, Losada, 1961.

⁵ MARCUSE, H.: *El final de la utopía*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1987.

la apertura hacia lo otro posible. Si en nombre del realismo se abandona la búsqueda de lo posible en lo imposible relativo del presente, lo que en definitiva se arriesga es la pérdida del presente mismo, pues no existe un presente absoluto, como no existen dimensiones temporales absolutas. Cada tiempo vivido está condicionado por el pasado tanto como por el futuro. La vida misma de todos los días no es posible sino en función de la constante valoración y reelaboración del pasado en vistas del porvenir. Y nada hay que impida imaginar un mañana distinto, consumación de aquella idea de Humanidad, desde la cual revalorar aspectos del presente y del pasado.

La utopía como imagen de alteridad no es otra cosa que la conceptualización simbólica de lo imposible asumida en el discurso. Ello implica reconocer la inevitable mediación del lenguaje en los procesos de comunicación.⁶ Ahora bien, la comunicación no se presenta de hecho en el estado de pureza que muestra en los esquemas con que se la representa. Entre los muchos elementos que le prestan ambigüedad y opacidad, cabe señalar el de la situación en que se recibe la comunicación, es decir “el contexto extrasemiótico que determina la elección de un código con preferencia a otro” en el momento de la decodificación. En otras palabras, el significado no puede individualizarse sino por medio del contexto y con el auxilio de la circunstancia de comunicación. Además el mensaje está siempre afectado de cierta indeterminación o “apertura”, que lo convierte en fuente de información posible. Las condiciones extrasemióticas que orientan la decodificación hacen referencia en forma no excluyente al universo de razonamiento, a una ideología, a una circunstancia de comunicación. La selección del código interpretativo va a depender de las valoraciones sociales, es decir de

⁶ Cualquiera sea la forma que adopte –oral, escrita, gestual– el lenguaje es el medio en el que se realiza la comunicación entre los hombres. La Semiótica y la Teoría de la Comunicación pueden aportar elementos instrumentalmente valiosos para el análisis del discurso utópico. Desde el punto de vista semiótico todas las formas de comunicación funcionan como emisión de mensajes basados en códigos. Se ha definido al código como “un sistema de símbolos que por convención previa está destinado a representar y transmitir la información desde la fuente al punto de destino”. (MILLER, G., *Language and Communication*, New York, Basic Books, 1951, citado por: ECO, U., *La estructura ausente*. Barcelona, Lumen, 1968: p. 11). Para las consideraciones sobre semiótica hemos seguido especialmente a Eco en la obra citada y también: *Tratado de Semiótica general*.

la toma de posición axiológica de los sujetos que intervienen en la comunicación. Dicha selección remite en definitiva al sujeto, a las formas en que se afirma –o se niega– posicionándose socialmente frente al mensaje y a la comunicación misma. Desde una tal toma de posición, los sujetos pueden intervenir en la comunicación emitiendo mensajes que, aún cuando respeten las reglas del código, lo pongan en duda y enriquezcan sus posibilidades. Ejemplos de esto son los mensajes estéticos; lo es también –a nuestro juicio– el mensaje utópico, en la medida en que usando el código, de hecho lo cuestiona y aún lo viola, favoreciendo la creatividad en la mediación del lenguaje.⁷

En síntesis, toda producción simbólica hunde sus raíces en la realidad cotidiana, vivida por sujetos históricos concretos, que son portadores y creadores de símbolos. El discurso utópico, como una forma de producción simbólica, cumple funciones directamente relacionadas con los modos en que los sujetos sociales asumen su propia historicidad. Una de esas funciones, características del

⁷ Al hacer estas afirmaciones tomamos en consideración que junto al código denotativo básico se construyen subcódigos connotativos, opcionales, de modo que tanto el emisor como el destinatario cuentan, en el patrimonio de su saber, con un código base y una serie de subcódigos. El mensaje comunicado tendrá éste o aquel sentido en función de valoraciones y selecciones del correspondiente código, condicionadas por circunstancias extrasemióticas. La significación es, pues, un proceso cultural en el que los signos constituyen fuerzas sociales. O sea que el valor semiótico del significante depende menos de su adecuación a la realidad (la verdad es un problema de la lógica, no de la semiótica), que de su valor en cuanto unidad cultural. La connotación es el conjunto de unidades culturales disponibles que el significante puede evocar en el destinatario, dando lugar a un proceso de *semiosis ilimitado*. Así pues, el código, en cuanto convención social y condición de posibilidad de la comunicación, no es único ni estable. La multiplicidad de códigos y subcódigos que se cruzan en una cultura hace que un mensaje pueda ser decodificado desde distintos puntos de vista y recurriendo a distintos sistemas y convenciones. Por lo tanto, el mensaje se presenta como una “forma vacía”, un significante –podríamos decir– cuyo sentido, función y grado de información cambia, por una parte, en virtud de las circunstancias que condicionan la selección de códigos y subcódigos; y por otra parte, en virtud del sistema semántico global y/o los aspectos parciales de ese sistema que configuran una interpretación del mundo, esto es una ideología, la cual puede incluso condicionar la estructura misma del código. El mensaje contiene, entonces, una cierta cantidad de información física, pero también contiene información semiótica, no cuantificable, explicada por la serie de significados que puede generar. Ambas pueden ser definidas como un estado de desorden respecto de un orden sucesivo; como situación ambigua respecto de una desambiguación ulterior; como posibilidad de selecciones alternativas, que han de producirse en relación con un sistema de selecciones efectuadas. (Cfr. ECO, U.: *Tratado de Semiótica general*. Barcelona, Lumen, 1977.)

mensaje utópico, es la que podríamos llamar *función de ruptura-apertura* respecto de lo históricamente dado. Desde esta perspectiva es posible superar las visiones que –priorizando el análisis del contenido utópico– aducen la irrealidad e irracionalidad de la propuesta utópica, restándole, consecuentemente, todo valor cognoscitivo. Desde nuestro punto de vista, es factible un abordaje del discurso utópico que, sin restar importancia a los contenidos, atienda también a sus formas y funciones específicas. En este sentido, debemos aclarar que apelamos a la semiótica, a la teoría del discurso y de la comunicación, en tanto nos interesa rescatar la utopía con intención epistemológica, para el análisis de los escritos –escritura como producción– de nuestros pensadores, especialmente Eugenio María de Hostos y Augusto Salazar Bondy. Aclaración pertinente, pues aun cuando pareciera que la narración utópica –la utopía como género literario– habría sido escasamente practicada por nuestros escritores, la utopía como función aflora en el universo de los discursos en distintos momentos de la Historia de las Ideas Latinoamericanas⁸ en estrecha vinculación con la idea de humanidad.

Caracterizamos, pues, la utopía como una forma de producción simbólica del discurso, inserta en una determinada situación socio-histórica, respecto de la cual cumple la función básica de ruptura-apertura, en la medida en que trabaja sobre el presente, en constante tensión hacia el futuro, explorando y anticipando dialécticamente lo “otro” posible, y presionado sobre los límites de lo imposible relativo de cada época. Tal función puede ser desbrozada distinguiendo, según la propuesta de Arturo Roig, las siguientes funciones del discurso utópico: la función crítico-reguladora, la función liberadora del determinismo legal y la de anticipación del futuro. La función “crítico-reguladora” arraiga en la conflictividad de la vida social cotidianamente experimentada por

⁸ Suele afirmarse que el utopismo como género literario ha sido escasamente practicado en América Latina. A nuestro juicio esa afirmación no está suficientemente probada. Una investigación en este sentido es necesaria aunque excedería ampliamente los límites de nuestro trabajo. Por otra parte, la consideración epistemológica de la utopía constituye una línea de investigación de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, abierta en la última década, que cuenta ya con importantes trabajos: AINSA, F., 1989a; 1989b; 1990; 1992; 1992/1998; 1999; 2004; BIAGINI, H., 2000; CERUTTI GULDBERG, H., 1989, 2 volúmenes; 1989; 1991; 1996; 2003; DE ANDRADE, O., 1978; HINKELAMMERT, F., 1984; PARDO, I. J., 1983; RAMA, C., 1977; ROIG, A. A., 1987; 1995; 2002; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., 1975; VVAA, 1991; VVAA, 2001.

sujetos sociales. Sujetos que, a partir de su propia autoafirmación y autovaloración, ponen en ejercicio la sospecha acerca de los códigos vigentes. En otras palabras, la función crítico-reguladora consiste en la decodificación de la racionalidad vigente a partir del reconocimiento de la propia historicidad de sujetos socialmente constituidos. La función “liberadora del determinismo legal” permite reconocer aquello que excede las posibilidades de verificación tópica del contenido utópico; ese plus no verificable consiste en un diverso modo de asumir la contingencia en la que está sumido el propio sujeto. La dialéctica utopía-topía se instala en un nivel de verdad diferente, desde el cual es posible colocarse constantemente ante la contingencia de los procesos, recuperando, así, lo “nuevo”, lo “otro posible” bajo la forma de un saber de conjetura. La función “anticipadora del futuro” surge de la experiencia de la propia historicidad, del modo como los hombres asumen y enfrentan su propia realidad contingente en el discurso acentuando, no la realidad de la topía, sino la “posibilidad” de la utopía. Esta posibilidad dialéctica de pensar lo imposible resulta epistemológicamente valiosa por cuanto enriquece el horizonte de interpretaciones del presente, abriendo nuevas perspectivas. Ahora bien, la experiencia de la temporalidad no es uniforme. Pueden distinguirse, en efecto, dos formas contrastantes: las “utopías del orden”, en que predomina la tendencia a negar el factor contingente en favor de una comprensión repetitiva y cíclica de la temporalidad, semejante al mito; y las “utopías de la libertad” en que se acentúa vigorosamente el futuro, no como consecuencia necesaria del presente, sino como posibilidad “otra”, que agrieta las totalidades objetivas de la sociedad vigente.⁹

Distinguir funciones en el discurso utópico implica haber reconocido que éstas son ejercidas por parte de un sujeto. Pues, si es cierto que no hay discurso sin sujeto, no es menos cierto que sólo en la mediación del lenguaje los sujetos se constituyen como tales, alcanzan cierto grado de conciencia para sí y se posicionan socialmente en relación dialéctica, no mecánica, con los condicionamientos epocales y las formas vigentes de racionalidad.

⁹ ROIG, A. A.: *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*. En: *La utopía en el Ecuador*. Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987; y ROIG, A. A. (compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, 1995.

Es justamente a partir de esas condiciones y de esas formas de racionalidad en las que está sumido el sujeto, que emerge la elaboración de lo utópico como símbolo.¹⁰ La función simbólica es un hecho social anclado en las formas dispares en que se establecen las relaciones sociales, y se muestra en las estructuras discursivas antagónicas que constituyen el universo discursivo epocal. Cabe esbozar una tipificación de los símbolos, tomando en cuenta el valor direccional que ellos expresan dentro del antagonismo discursivo. Podríamos distinguir según su peso axiológico: símbolos que expresan la tendencia a la conservación y legitimación del presente; símbolos que expresan los valores polarmente opuestos, surgidos de la negación simple de los existentes; y por último, símbolos que muestran nuevos valores nacidos de la oposición dialéctica superadora de los vigentes. Así pues, en la práctica de la función utópica, los sujetos toman conciencia de sí y de su propia situación socio-histórica en la medida que trabajan con y sobre los códigos vigentes –los de la lengua, el derecho, la moral, la economía, la política, la educación–, ejerciendo la sospecha sobre ellos, sobredeterminándolos y aún violándolos, para dar lugar a aquella imagen de lo imposible que abre posibilidades. De tal manera, la función utópica no se verifica tanto en los contenidos de la construcción literaria, sino en el modo en que esos contenidos se articulan y, sobre todo, en la peculiar direccionalidad que se le imprime desde las decisiones axiológicas constitutivas del discurso y del sujeto mismo. En la medida que el discurso utópico constituye una afirmación de subjetividad y una decisión respecto de la realización de valores propios de la existencia humana, es posible establecer el vínculo entre utopía y humanismo.

2. Civilización, integración y humanidad en el discurso hostosiano

Fernando Aínsa afirma la existencia de una “intención utópica” en la obra de Eugenio María de Hostos¹¹, intención que se revela en

¹⁰ El símbolo, semánticamente considerado, es un signo cuya peculiaridad consiste en trasponer la relación significante-significado hacia una significación segunda. Es decir que el símbolo surge, cualquiera sea su soporte material, de la relación entre un significado primero y otro segundo, el cual se constituye a partir de una cualificación axiológica que especifica su sentido y dirección semántica.

¹¹ Eugenio María de Hostos y Bonilla (1839 - 1903) nació en Río Cañas, Mayagüez, Puerto Rico. Sus escritos expresan la particular situación de las Antillas españolas en la

sus textos, escritos en el fragor de la lucha por la emancipación y la independencia de las Antillas, aun cuando ninguno de ellos pueda ser considerado una obra de género utópico. Señala como elemento decisivo de la utopía de Hostos su proyecto sobre la unidad de América Latina, en el marco de una reflexión sobre la circunstancia histórico-política de la época, que pretende ser un diagnóstico científicamente riguroso de la realidad, a partir del cual se orienta la imaginación hacia lo posible, hacia un deber ser enunciado en función de los valores imperantes en la época.¹² Quisiéramos, por nuestra parte, arriesgar la hipótesis de que lo utópico está presente no sólo como intención en los escritos hostosianos, sino también y de manera más radical, como una peculiar forma de saber, que se juega a nivel discursivo entre la sospecha y la conjetura.

Sospecha ejercida por Hostos, no sólo a partir de sus propias inquietudes individuales, sino también como portador de las voces de los sectores sociales emergentes en las Antillas españolas durante la segunda mitad del siglo XIX, los que a partir del reconocimiento de su propia historicidad, impulsaron los proyectos independentistas en Puerto Rico, Cuba y Santo Domingo. *Sospecha* ejercida sobre las formas de sujeción colonial, institucionalizadas en mayor o menor grado como códigos legales, costumbres, creencias, valores.

Conjetura acerca de la posibilidad de una existencia y de una organización social y política diferentes, que apuntan en primer lugar, a la independencia y libre constitución de los estado antillanos; en segundo lugar, a la unidad de América Latina mediante la conformación de una Liga de Naciones Independientes; y finalmente, a la creación de los más altos valores de la civilización a través de un Estado Internacional, capaz de conquistar la paz y armonía de la Humanidad en su conjunto. La apertura de estas posibilidades en el discurso hostosiano nos permitirá hablar de una triple dimensión de la “utopía civilizatoria” del puertorriqueño.

segunda mitad del siglo XIX. Tanto su producción teórica como su actividad práctica estuvieron dedicadas principalmente a bregar por la independencia, la dignificación y la cultura de Puerto Rico, Cuba y Santo Domingo. (Cfr. ARPINI, A.: *Eugenio María de Hostos, un hacedor de libertad*. Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2002).

¹² AÍNSA, F. (1989a): “Hostos y la unidad de América Latina: raíces históricas de una utopía necesaria”, en: *Cuadernos Americanos. Nueva Época*. N1 16, México, UNAM, 1989: p. 67 a 88.

Podemos afirmar, además, que en los escritos de Hostos asoman elementos que bien podrían ser integrados en una teorización sobre el discurso utópico. Efectivamente, en su conmemoración del cuarenta y seis aniversario de la Batalla de Ayacucho, escrita en 1870, Hostos se refiere a ella no sólo como un hecho dado objetivamente, sino que además, ese significativo, “Ayacucho”, más allá de designar un hecho histórico concreto, es sobredeterminado simbólicamente y cargado axiológicamente.

Cuando empiece –dice– para la América colombiana la existencia completa, de total desarrollo de sus fuerzas físicas, morales y mentales; en pocas palabras, cuando pueda haber historia de América, *Ayacucho será más que una gloria, será un servicio.*

Dejará de ser una gloria de estos pueblos para ser *un servicio de la humanidad.* Dejará de ser un hecho para ser *un derecho.* Dejará de ser una promesa, para ser un *compromiso*¹³

“Gloria y servicio”, “derecho”, “promesa y compromiso”, sobredeterminaciones y sobrevaloraciones de “Ayacucho”, que ya no denota un mero acontecimiento histórico, sino que se ha convertido en representación simbólica de una ruptura y de una apertura al futuro posible. El ideal al que se refiere Hostos no es más que la representación anticipada de un proyecto, a partir del cual se establece la distancia entre lo hecho y lo por hacer, lo que se muestra como dato en la situación presente y lo posible. Ese ideal implica la negación de una determinada unidad, es decir, de una totalidad objetiva cerrada, que ha tenido vigencia hasta el momento. La presencia del ideal pone en entredicho la necesidad de esa totalidad y revela su contingencia. Cabe, entonces, la sospecha acerca de la verdad, bondad y justicia de esa unidad y, a su vez, la conjetura sobre una alternativa vislumbrada como más justa, buena y verdadera. En este nivel se juega la función de ruptura-apertura del pensamiento utópico. La ruptura es “necesaria” –dice Hostos–, pero se trata no de una necesidad ontológica sino histórica; ella permite

¹³ HOSTOS, E. M.: “Ayacucho” (Publicado en: *El Nacional*. Lima, 9 de diciembre 1870. Año VI, N° 1, 1.689). En: *América: la lucha por la libertad*, Estudio preliminar y notas de Manuel Maldonado Denis, México, Siglo XXI, p. 63.

un “adelanto”, un progreso tanto para los hombres, como para las sociedades y, en última instancia, para la Humanidad. Dentro del humanismo racional profesado por Hostos la noción de revolución tiene un sentido específico; ella implica retomar el camino progresivo de la razón, cada vez que éste es obturado por circunstancias ajenas a su propia naturaleza. En otras palabras, cada vez que la humanidad, o un sector de ella, ha quedado encapsulada en virtud de legislaciones injustas, creencias opresivas y, aún, del mantenimiento por la fuerza de condiciones infrahumanas de ignorancia y esclavitud, es necesario un *rompimiento*. Es necesario quebrar esa cápsula y liberar las fuerzas positivas para retomar el camino que la razón señala: el de la “conquista de la civilización”.

Y bien, ¿qué sentido tiene Ayacucho para la América Latina?, pregunta que podríamos formular, también, de la siguiente manera: ¿por qué “Ayacucho” es un símbolo?, ¿cuáles son los significados sobreañadidos al significante “Ayacucho”? Si tenemos en cuenta lo antes afirmado respecto de los símbolos y de la función discursiva de la utopía, podemos decir que “Ayacucho” es efectivamente un símbolo porque adquiere, en este discurso hostosiano, una significación segunda especificada por una determinada dirección axiológica: liberadora de nuevas posibilidades de acción. Así, el puertorriqueño afirma:

Ayacucho no es el esfuerzo de un sólo pueblo; es el esfuerzo de todos los pueblos meridionales del continente; no es el resultado de una lucha parcial, es el resultado de una lucha general; ...es la victoria de todos los ejércitos sudamericanos; ...es el triunfo intelectual de todos los grandes capitanes; ...no es la colisión de dos contrarios, *es la última colisión de un porvenir contra otro porvenir*, no es la batalla de una guerra, *es la batalla decisiva de una lucha secular*. /...los vencedores en el campo de batalla eran la *civilización contra el quietismo*, la *justicia contra la fuerza*, la *libertad contra la tiranía*, la *república contra la monarquía*; Ayacucho es un *compromiso* contraído por toda la América que dejó de ser española en aquel día. /...todos derramaron su sangre generosa... en nombre de la *independencia de toda la América Latina*, y a la voz de un

sentimiento unánime: la *unión perpetua de los pueblos* aliados por la desgracia y la victoria.¹⁴

“Ayacucho” es símbolo porque imprime una dirección al porvenir: frente al quietismo del régimen monárquico, tiránicamente impuesto y sostenido por la fuerza, representa la civilización, la república, la justicia y la libertad: categorías que sintetizan el proyecto político y social detentado por Hostos y por los sectores sociales emergentes de la sociedad antillana, que aspiraban a la independencia y a la organización republicana de los Estados. Pero, además, es expresión del ideal de unidad total de la América Latina. Por eso, con un sentido de la realidad que no es ajeno al verdadero utopismo hostosiano, “Ayacucho” es, antes que nada, un “compromiso”:

...el triunfo de aquella batalla no es completo -afirma- el *compromiso contraído* en el campo de Ayacucho por todos los pueblos en él representados, *no se ha cumplido todavía*. ¡Todavía no hay una Confederación Sudamericana! ...¡Todavía hay repúblicas desgarradas por las *discordias civiles!* ¡Todavía no tienen fuerza internacional las sociedades y los gobiernos colombianos!... En tanto que esto suceda... no celebréis la victoria sacrosanta./... sólo cuando la política obedezca a la geografía, la realidad a la necesidad, la consecuencia a la premisa... Entonces el continente se llamará *Colombia*... Entonces, cumplido el compromiso, será un derecho el aniversario de Ayacucho.¹⁵

La elocuencia del compromiso es la de un gesto indicativo. Señala aquello por hacer y al mismo tiempo señala los obstáculos que impiden la realización del proyecto: los conflictos internos, la debilidad internacional, la amenaza imperialista. El complemento simbólico de “Ayacucho” es “Colombia”, expresión de la unidad conquistada y cumplimiento del ideal. Como hemos afirmado, en este discurso el prócer mayagüezano nos adelanta elementos a partir de los cuales es posible intentar una teorización acerca del discurso

¹⁴ HOSTOS, E. M., *ibidem*: p. 164-166.

¹⁵ *Ibidem*: p. 167.

utópico y su función específica. Más que de una intención utópica, es posible hablar de una forma muy concreta de saber, no identificable con el conocimiento científico, pero no por ello menos susceptible de veracidad, que se construye a partir de una determinada forma de asumir la propia historicidad. Construcción dialéctica que rompe con la necesidad del presente mediante el ejercicio de la sospecha por parte de un sujeto socialmente determinado que, asumiendo la contingencia de los procesos históricos, se abre a lo otro, al futuro posible, elaborado como saber de conjetura, cuya representación simbólica sintetiza Hostos en las categorías complementarias *Ayacucho - Colombia*.

La “utopía civilizatoria” de Hostos se articula sobre la base de una idea de progreso, según la cual tanto el individuo como las sociedades y, en fin, la humanidad en su conjunto, evolucionan desde estados inferiores de salvajismo y barbarie hacia la conquista plena de la civilización. El punto de partida está dado por la circunstancia histórica, dolorosamente vivida por el autor y por los sectores sociales cuyas voces recoge: la situación de dependencia colonial de las Antillas españolas. De ahí que la primera dimensión del utopismo hostosiano apunta a constituir una Confederación Antillana o Centroamericana, cuyo requisito previo y necesario es la completa emancipación de Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo. Emancipación que compromete, no sólo a las tres islas, sino también a todas las naciones libres del continente, con lo cual queda señalada, también, la segunda dimensión utópica: la unidad de América Latina. La Confederación Antillana es un paso previo necesario para la unidad latinoamericana ya que estas islas poseen una situación estratégica privilegiada desde el punto de vista económico, histórico y político. Ellas “desempeñan en el plan natural de la geografía de la civilización el papel de intermediarias del comercio y de la industria”. Actividades, ambas, que en la perspectiva del autor son “conductoras de ideas” y “transmisoras de progresos” morales, intelectuales y materiales.

...la independencia de las Antillas -dice en un escrito de 1873- no es otra cosa que la emancipación del trabajo, y por tanto, aumento de población, de producción, de recursos físicos para la *civilización americana*; no es otra cosa que emancipación del comercio y de la industria, y por tanto, eliminación de

los obstáculos materiales que hasta hoy ha tenido la comunicación entre una gran parte de América y aquellas islas, que son mediadoras naturales entre el Viejo y el Nuevo Continente; no es otra cosa que continuación del movimiento histórico de la independencia continental... (y contribución) al porvenir esplendoroso de la *nueva civilización* que elabora el Nuevo Continente.¹⁶

Este texto de Hostos contrasta con las narraciones utópicas clásicas, en las que salta a la vista el hecho de la insularidad. Se trata en estos casos de un pedazo de tierra desprendida, separada del continente, que carece de vínculos con el resto del mundo y de la vida. Así Tomás Moro sitúa a Utopía en la península de Abraxa, que es transformada en islas tras el trabajoso empeño de excavar y extraer la tierra que la une al continente. La utopía nace como unidad cerrada, como negación de lo existente.¹⁷ No es éste el caso de Hostos, y podríamos afirmar que tampoco es la forma más frecuente en que se articula el discurso utópico latinoamericano, uno de cuyos ejes axiológicos vigorosamente reiterado es el de la unidad e integración. Así, Hostos toma como punto de partida el presente de las islas antillanas para afirmar el porvenir del continente. Notemos en el texto precedente la presencia insistente de expresiones que aluden a la comunicación: "...eliminación de obstáculos... que han tenido la comunicación...", "...mediadoras naturales...", "... continuación del movimiento histórico...".

El ideal de civilización completa es una aspiración aún no concretada por ninguna sociedad. El contenido positivamente utópico que Hostos le da, radica en el hecho de revelar la contingencia del presente insatisfactorio y acentuar el futuro como territorio de la posible superación. En este sentido la "utopía civilizadora" hostosiana expresa la voluntad política de la naciente preburguesía puertorriqueña, y se orienta, en primera instancia, a la

¹⁶ HOSTOS, E. M.: "Carta al presidente del Perú" (10 de octubre de 1873). Publicado en *El Argentino*, Buenos Aires, 13 de octubre de 1873 bajo el título *Cuba y la América Latina*, en: *América: la lucha por la libertad*, Estudio preliminar y notas de Manuel Maldonado Denis, México, Siglo XXI, p. 190.).

¹⁷ Cfr. MORO, T.: *Utopía*, Estudio preliminar de Antonio Poch, Traducción y notas de Emilio García Estebanez. Madrid, Tecnos, 1987.

organización jurídica del Estado nacional. Pero, rebasando esta dimensión, apunta también a la conciliación de intereses que haga posible la convivencia pacífica y cooperativa de todos los Estados. La utopía humanista del Estado Internacional, que ni Europa ni Estados Unidos han podido liderar por el peso de su propia "barbarie", tiene para Hostos un lugar en América, y las Antillas están llamadas a jugar un papel fundamental como lazo de unión entre razas, intereses e ideales: "Las Antillas... serán un día la casa de los peregrinos de la humanidad".¹⁸

Nos interesa destacar el aspecto positivo de la "utopía civilizadora" de Hostos en cuanto sospecha y conjetura, contingencia y posibilidad. Sin embargo, no podemos dejar de señalar sus limitaciones, procedentes, a nuestro juicio, de su sustrato teórico, el krauso-positivismo dentro del que se inscribe su pensamiento.¹⁹ Efectivamente, el racionalismo armónico y evolutivo supone una "dialéctica de la concordia" en la que las diferencias y los conflictos sociales e históricos quedan minimizados como accidentes o "enfermedades" dentro de un proceso natural y progresivo. Tal dialéctica condiciona la lectura hostosiana de la realidad y confiere cierta linealidad al análisis que deja en penumbra la densidad real del proceso histórico de Puerto Rico a fines del siglo XIX, como nación latinoamericana en búsqueda de su autodeterminación y como país del Caribe, que comparte con sus vecinos la lucha contra la penetración neo-colonial, que fue vehiculizada mediante múltiples estrategias, desde la intervención militar directa hasta las políticas manipuladoras y la dominación económica.

Cabe señalar que el anhelo de lograr una humanidad armónica constituye un componente dentro de la estructura funcional de la utopía civilizatoria, que le imprime un matiz decididamente moral. En tal sentido, podemos afirmar que el utopismo hostosiano deviene un verdadero desafío ético. Ahora bien, vistas desde nuestro presente, las ideas de Confederación Antillana y de Unión Latinoamericana, y aún el ideal ético de Humanidad significan

¹⁸ HOSTOS, E. M., *Diario I*. (lunes 28 de marzo, 1870, noche). En: *Obras Completas*. Tomo I, 1939.

¹⁹ KRAUSE, K.C. F.: *Ideal de la Humanidad para la vida*, traducida e introducida en España por Julián Sanz del Río. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones Argentinas, 1985.

mucho más que un sueño de racionalistas, como Eugenio María de Hostos; expresan la conciencia de una experiencia común antillana y latinoamericana, y la vigencia del desafío que desde "Ayacucho" compromete a nuestros pueblos.

3. Humanismo emergente y utopía en los escritos de Augusto Salazar Bondy

El compromiso relativo a la unidad de América Latina es retomado por pensadores del siglo XX desde diferentes contextos socio-históricos. En sus análisis y proyecciones utópicas incorporan categorías –tales como las de "dominación" y "liberación"– que dan cuenta de los conflictos más acuciantes de su tiempo; asimismo apelan a esquemas teóricos de interpretación que acentúan no sólo las contradicciones, sino también la emergencia de la novedad como instancia histórica superadora. Centraremos la atención en uno de los últimos escritos del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy²⁰, quien sostuvo que un quehacer filosófico auténtico consiste en llevar adelante una tarea crítica de clarificación epistemológica y axiológica de la propia existencia y proponer los signos y valores que puedan ser utilizados para orientar la interpretación del presente, la recuperación del pasado y la proyección del futuro como posibilidad de realización de los hombres y las comunidades.

Nos detendremos en la consideración del texto *Bartolomé o de la Dominación*, publicado por primera vez en la Argentina en 1974, pocos meses después de la muerte del autor. Dicho texto constituye un ejercicio ideológico, en forma de diálogo indiano, precedido por la siguiente aclaración del autor: "Me extrañaría que toda semejanza con ideas, textos, situaciones o personas de la vida real fuese pura

²⁰ Augusto Salazar Bondy (1925 - 1974) nació en Lima, Perú. Su producción filosófica constituye una reorganización crítica de los saberes y las prácticas de su época, en la que se plasman rasgos característicos del pensamiento latinoamericano: afirmación de la subjetividad, búsqueda de una síntesis real superadora de relaciones de dominación, orientada axiológicamente desde un humanismo integrador de la dicotomía teoría - praxis, rescate de la propia experiencia histórica y cultural, afirmación del futuro como dimensión abierta a nuevas posibilidades de objetivación, concepción auroral de la filosofía. (Cfr. ARPINI, A., en: Jalif de Bertranou, C., 2001: p. 189 - 210.

coincidencia".²¹ El diálogo está ambientado en algún lugar de la América Española, en una fecha anterior a 1566, fecha de la muerte de Bartolomé de las Casas.²² En la primera parte del diálogo, a través de sus personajes Bartolomé y Hatuey, Salazar reproduce en parte el humanismo cristiano y, en parte actualiza su contenido introduciendo la problemática de la alienación, la dependencia y la dominación:

Bartolomé. –... Las almas humanas son brotes difíciles que languidecen en el cautiverio. Esta gente era antes bella, libre, dueña de sí. Su ser está ahora disminuido, su conciencia alienada; deambulan como extraños en un mundo que antes comprendían y que ahora está para ellos lleno de signos indescifrables.²³

Si bien el humanismo, en general, consiste en una afirmación de la dignidad del hombre, ha de reconocerse que tal afirmación fue realizada de muy diversas maneras por distintos pensadores y en diferentes épocas. Una de esas afirmaciones es la del humanismo cristiano. En los textos de Bartolomé de Las Casas puede apreciarse que lo propio de esa perspectiva consiste en hacer depender la dignidad del hombre del hecho de haber sido creado a semejanza de Dios. Ahora bien, en el texto de Salazar transcrito, se introduce un elemento diferente: se señala que en ciertas situaciones, como el cautiverio, la naturaleza humana languidece y los hombres no

²¹ SALAZAR BONDY, A.: "Bartolomé o de la Dominación", en: *Dominación y liberación. Escritos 1966 - 1974*. Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 192.

²² Los personajes que intervienen son: *Bartolomé*, alude a Bartolomé de Las Casas: es el personaje a través del cual el autor conduce la argumentación y expresa preferentemente sus propias opiniones. *Don Diego*, Gobernador y Repartidor Real de los indios: representa la voz del conquistador español. *Hatuey*, cacique de Guahabá, que cuando acepte ser bautizado llevará el nombre de Ernesto, nombre que significa "combatiente decidido", en alusión a Ernesto "Che" Guevara. *Micaela*, mujer de la aldea Guahabá. *Ginés*, alude a Ginés de Sepúlveda, es la figura del intelectual que enfrenta, apoyándose en "los mejores autores", los argumentos de Bartolomé y de Hatuey. También se opone a Frans. *Frans*, caracterizado como "hombre de África y América", es una referencia directa al autor de *Los condenados de la Tierra*, Frans Fanon (Cfr. FANNON, F.: *Los condenados de la Tierra*, Traducción de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.)

²³ SALAZAR BONDY, A., *ibídem*, p.193.

alcanzan a comprender cabalmente su mundo ni a sí mismos. Condiciones históricas generadas por los mismos seres humanos impiden a algunos hombres autorreconocerse como tales; el mundo se vuelve extraño y ellos mismos están fuera de sí. El alienado pierde la conciencia de sí y el sentido de sus actos. El mundo se llena de signos que no puede comprender. ¿Cuál es el sentido de sus esfuerzos y de sus padecimientos? El hambre, el dolor, incluso la muerte pueden ser aceptados si es posible comprenderlos y darles un sentido.

Lo trágico –dice Salazar a través del personaje Bartolomé– es padecer todo eso con pérdida de sí mismo; no lograr reconocerse como persona, no poder decidir su destino, (...) Para los hombres, en la existencia genuina hay algo más que llanamente vivir o morir: pueden perder su identidad, lo que ellos tienen de más propio, alienándose de sí mismos; pueden ser despojados de su capacidad de decidir libremente (...) pueden ser degradados a seres inertes. (...) el alienado se pierde en una acción sin libertad ni sentido, como la mula que gira en la noria.²⁴

El estado de alienación implica que las decisiones acerca de la vida de un sujeto dependen de otro, o bien que su voluntad está dominada por la voluntad de otro. Pero es necesario distinguir cuidadosamente entre ambos conceptos, dependencia y dominación, pues el primero no presenta necesariamente una connotación negativa, como es el caso del niño respecto del adulto que lo cuida o del ciego respecto del lazarillo. Mientras que dominar "implica *oprimir, explotar, menospreciar a un hombre*".²⁵

En el hombre histórico hay el polo de la negación y el de la afirmación, el de ser menos y el de ser más, el de la autenticidad y el del malogro. ... la esclavitud es un modo de ser hombre, justamente el modo defectivo de serlo *en la relación con un amo, o mejor dicho, dentro de la estructura señorío - esclavitud*. En eso la dominación

²⁴ *Ibidem*, p.195-196.

²⁵ *Ibidem*, p.193.

de unos hombres sobre otros, al degradar al ser, muestra su sustancia destructora, su maldad esencial.²⁶

La dominación afecta la relación entre los hombres de muchas maneras. Existe dominación entre clases sociales, entre los sexos, entre los pueblos, entre quienes tienen acceso al saber y quienes no lo tienen. En el texto el interés está centrado especialmente en la dominación entre pueblos, cuyo resultado es el fraccionamiento de la humanidad en grupos opuestos, "de un lado los oprimidos, los pueblos en cautiverio, las clases dominadas; del otro los opresores, los pueblos colonialistas e imperiales, las clases dominantes y explotadoras". La dominación de una nación sobre otra, y la consiguiente pérdida de identidad, se superpone a la que se ejerce en el interior de la nación dominada entre una clase social y otra. "Las naciones oprimidas pierden la posibilidad de ser ellas mismas, son privadas de vigor creador y de alegría de vivir. Y noten que en las naciones oprimidas el siervo sufre doble la dominación del amo y del extranjero invasor".²⁷ La presencia del personaje femenino, Micaela, es ocasión para retomar la discusión acerca de otra forma de dominación que resulta potenciada con las anteriores, la del varón sobre la mujer: "La libertad de la mujer india -dice Salazar a través del personaje Micaela- se halla aún por construir. Pero ciertamente no serán los varones los que la construyan, ni puede ser un don que se ofrece a la mujer, así como la libertad del pueblo indio no le será dada por nadie sino que tiene que conquistarla él mismo".²⁸

En efecto, la posibilidad de emerger, sacar a la luz y cancelar la situación de dominación consiste en una toma de conciencia por parte del dominado no sólo del lugar que él ocupa en la estructura de dominación, sino de la estructura misma en cuanto sistema que obstruye la realización de los valores de la vida y de la potencialidad creadora de nuevos significados que llenen de sentidos el mundo. El planteo salazariano puede ser cabalmente comprendido en el marco de la oposición -señalada por Arturo Roig- entre "ética del poder y moral de la emergencia". Oposición cuyo primer término hace referencia al conjunto de saberes e instituciones que legitiman las relaciones de poder vigentes;

²⁶ *Ibidem*, p.197.

²⁷ *Ibidem*, p. 203.

²⁸ *Ibidem*, p. 213.

mientras que el segundo consiste en una forma de ejercicio utópico que introduce el disenso, la protesta, la crítica de las totalidades opresivas, a través de la afirmación del propio valor.

En la segunda parte del texto, dos personajes se unen al diálogo: Ginés y Frans. El primero con el propósito de enfrentarse a Bartolomé y refutar sus argumentos; el segundo, en cambio, se apresta a luchar para cancelar desde sus raíces la dominación y se propone desenmascarar definitivamente a quienes –como Ginés– justifican la esclavitud con razones espurias. A través de las expresiones de los tres personajes se ponen en juego diferentes comprensiones del humanismo.

Ginés representa un humanismo clasicista, conservador y libresco, basado en la autoridad de los filósofos griegos y en la doctrina eclesiástica. Recordemos que a Ginés de Sepúlveda se lo considera como un humanista por su conocimiento de los clásicos y por haber traducido a Aristóteles. Salazar parafrasea el texto del *Democratas alter*, donde mediante la apelación a la autoridad de Aristóteles y Santo Tomás, Ginés sostiene que es posible librar guerras justas contra los indios y someterlos en virtud de los pecados cometidos por éstos, sus prácticas viciosas y su idolatría; con riguroso silogismo intenta demostrar también que están naturalmente destinados a la servidumbre por su rudeza e inferioridad.²⁹

Por otra parte, utilizando párrafos de los *Tratados* de Bartolomé, Salazar expresa una perspectiva diferente del humanismo cristiano clásico que con base en las Escrituras, rebate la tesis de la inferioridad natural de ciertos hombres:

Contra esa tesis declaro aquí, y lo declararé públicamente por doquier, como doctrina sana y

²⁹ El texto de Ginés de Sepúlveda, *Demócrates alter*, está escrito como diálogo entre dos personajes, Demócrates y Leopoldo, que conversan en el palacio del príncipe heredero Felipe, en Valladolid, acerca de si han sido legítimas las guerras entre Cortés, gobernador de México, y sus rivales, los indios. Sepúlveda desarrolla sus tesis a través del personaje de Demócrates. Mantiene que la guerra contra los indios es lícita e incluso recomendable basándose en cuatro argumentos: 1) los indios son idólatras y bárbaros; 2) son esclavos por naturaleza; 3) su previa sumisión facilita la predicación de los misioneros; 4) es menester liberar a los inocentes que hacen morir ofreciéndolos como sacrificio a sus dioses. (Cfr. SEPÚLVEDA, G.: *Democrates alter. De justis belli causis apud indios*. Traducido al español como *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*), México, Fondo de Cultura Económica, 1996.)

cristianísima, que todas las naciones del mundo son hombres y el linaje de los hombres es uno. Todos son semejantes en su corazón y naturaleza. Todos los hombres del mundo tienen entendimiento y voluntad; por lo tanto son capaces de libre arbitrio y pueden ser adoctrinados y llevados al buen orden por la persuasión y el amor. En cambio la guerra y la violencia y toda otra forma de imposición pierden al hombre y destruyen la hermandad de los humanos.³⁰

Frente a ambas posiciones se esboza una tercera comprensión del humanismo expresada a través de Frans, personaje que expresa la voz de los desposeídos del Tercer Mundo, trayendo a colación el pensamiento de José Martí:³¹

[e]n medio de la corrupción de la sociedad que ustedes han fundado, representa una nueva decencia, el decoro del hombre. Porque en el mundo debe haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen el decoro de muchos hombres. Esos son los que se rebelan con fuerza terrible contra los que roban a los pueblos su libertad, que es robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va un pueblo entero, va la dignidad humana... Así habló un Apóstol de estas tierras, y contra su palabra nada pueden ni podrán los teólogos de la esclavitud.³²

³⁰ SALAZAR BONDY, A., *ibídem*, p. 221-221; Cfr. LAS CASAS, B. "Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios colegiados por el Obispo Fray Bartolomé de Las Casas", en: *Tratados de Bartolomé de Las Casas*, Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, Transcripción de Juan Pérez de Tuleda Bueso y traducción de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, t. II, 1962) 1965-b: 1249 y ss).

³¹ Salazar reproduce textualmente un pasaje del textos de José Martí, "Tres Héroes", incluido en *La Edad de Oro*, donde el cubano recuerda las figuras de Bolívar, Hidalgo y San Martín.

³² SALAZAR BONDY, A., *ibídem*, p. 220; Cfr. MARTÍ, J.: "Tres héroes" (editado por primera vez en 1889), en: *La edad de Oro*, vol. I, N° 1, en: *José Martí Obras Completas*, Vol. 18, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1976.

La negación y la afirmación del ser humano son hechos sociales e históricos. Precisamente, la introducción de la historicidad, como base de la comprensión del hombre y de lo humano, pone de manifiesto la diferencia entre aquellas formas de humanismo – paternalistas en el mejor de los casos– que sostienen una concepción esencialista del hombre, ya sea que admita grados superiores e inferiores en la naturaleza humana o que defienda la igualdad sustantiva de los hombres, formulada en el marco de utopías conservadoras; y aquel otro humanismo que reconoce que las diferentes formas de comprender al hombre se encuentran moldeadas por condiciones históricas cambiantes y, por tanto, concibe la posibilidad de transformación del escenario presente en procura de una realización más plena de las disposiciones humanas. En esta línea se inscribe el pensamiento humanista y utópico de autores latinoamericanos decimonónicos como Eugenio María de Hostos y José Martí.

En el texto salazariano, a propósito del diálogo entre Bartolomé y Frans, en que también interviene Hatuey, se avanza hacia la formulación de un "nuevo humanismo" que constituye una superación dialéctica de la dominación y del paternalismo. Frans señala a Bartolomé que si bien su doctrina permite desenmascarar la injusticia de la guerra, falla en dos puntos esenciales: el primero es no poner en cuestión la soberanía de los Reyes de España sobre territorios que pertenecen a otros pueblos, de modo que "la difusión la fe cristiana significa legitimar por la religión ... el poder de un monarca extranjero y aceptar la imposición de conceptos y valores de una ideología que los pueblos invadidos no entienden"³³ El segundo error consiste en creer que mediante la difusión de la doctrina cristiana, los indios lograrán superar sus defectos, civilizarse y aproximarse al modelo europeo de humanidad; pero tal posición "es humanista sólo en apariencia o, en el mejor de los casos, imperfectamente"³⁴, ya que no deja de percibir al otro como bárbaro. Se trata de una visión unilateral que violenta la naturaleza de los hombres, pues no basta con afirmar, como efectivamente lo hace Bartolomé de las Casas, que "todas las naciones del mundo son hombres"; sino que es necesario completar esa verdad: "todos los

³³ SALAZAR BONDY, A., *ibidem*, p. 224.

³⁴ *Ibidem*, p. 224.

pueblos del mundo, con sus propias maneras de ser, son hombres, y el hombre es todas esas maneras de ser".³⁵

La perspectiva de análisis salazariano se apoya en un ejercicio dialéctico que aspira a la superación de los opuestos mediante la emergencia de una síntesis nueva, radicalmente diferente de los momentos anteriores, pero superadora de estos. Por el contrario lo que él caracteriza como "dialéctica de la dominación" es "el proceso de las contradicciones que surgen en el seno de colectividades humanas, (...) está determinado por la lucha que se establece entre los dominados y los dominadores".³⁶ Esta teoría enfrenta al hombre contra el hombre, como si la lucha fuera su estado natural. No busca una auténtica superación de los contrarios, sino que se conforma con introducir variaciones en el ejercicio del poder. Salazar propone, en cambio una auténtica superación dialéctica, es decir, la cancelación histórica de las relaciones de dominación y la apertura a una nueva posibilidad no prevista en el marco de las relaciones sociales vigentes. En esto podemos reconocer la función utópica de ruptura - apertura de la dialéctica salazariana. Veamos en detalle los momentos de esa dialéctica y la posibilidad de superación. El primer momento en la dialéctica de la dominación consiste en la agresión del dominador que instala por la fuerza una relación estructural cuyos elementos esenciales son, de un lado

...un foco de poder que permite la acumulación de bienes (...) y, de otro lado, un margen en que se acumula la escasez y la pena del trabajo. El dominador postula esa estructura como "natural", defiende ese sistema como expresión y garantía del "orden social" (...) en estas condiciones, ambos, dominado y dominador, se alienan y malogran su humanidad.³⁷

El segundo momento de la dialéctica de la dominación acontece cuando, frustrado en su ser, insatisfecho y dolido, el dominado quiere cancelar la dominación y arrojar al dominador de la posición que detenta. Este *no* profundo del dominado emerge como factor dinámico de la historia. Aun cuando esa emergencia social es

³⁵ *Ibidem*, p. 226.

³⁶ *Ibidem*, p. 226 - 227.

³⁷ SALAZAR BONDY, A., *ibidem*, p. 227-228.

sofocada, obliga al dominador a hacer concesiones tendientes a conseguir la integración del dominado, postulando una igualdad formal, legitimada mediante apelaciones a instrumentos como las ideologías, las religiones, el arte, el lenguaje, a través de los que se expresan las formas paternalistas y/o ambiguas del humanismo.³⁸

El momento de la integración es a su vez punto de partida para un nuevo ciclo dialéctico, "porque la integración también fracasa como proyecto de convivencia, genera una vez más alienación y deshumanización". No se trata de "una convergencia multilateral de la que podría surgir una nueva estructura social, igualitaria y unificadora, sino la inclusión forzada del dominado en un mundo organizado alrededor del dominador y que este maneja en su provecho".³⁹

Un nuevo ciclo dialéctico es inaugurado en el tercer momento:

La bancarrota de la integración –dice Salazar– provoca en el dominado un nuevo movimiento de negación (...) el rechazo del orden establecido es esta vez tan profundo que afecta la estructura misma de la dominación.

(...) es preciso tener siempre presente hacia dónde apunta la dialéctica, recordar que su meta histórica es siempre la libertad realizada. El tercer momento, cuando se logra superar la alienación y su negación, es la cabal supresión de la dominación y del dominador, de la estructura misma dominador-dominado, en cualquiera de sus formas, o sea, la liberación cabal.⁴⁰

En síntesis, la utopía humanista de Augusto Salazar Bondy es resultado de una construcción teórica realizada sobre el eje de la historicidad de todo lo humano. Ello permite superar las limitaciones de otras formas de concebir al humanismo, tales como aquél que se agota en los aspectos puramente formales – representado en el diálogo salazariano a través de la figura de Gines–; o bien el humanismo paternalista, que intenta integrar al otro de acuerdo con un modelo ya establecido de humanidad, sin

³⁸ *Ibidem*, p. 229.

³⁹ *Ibidem*, p. 232.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 235.

atender a las diversas formas de manifestación de los hombres - representado en la primera parte del diálogo por Bartolomé-; o bien el humanismo esencialista y abstracto que desconoce la novedad del *otro* cultural e históricamente diverso, al olvidar la tensión que introducen la contingencia y la posibilidad como apertura a la novedad histórica. Podemos afirmar que frente a estas formas de comprensión de lo humano, Salazar propone -por medio del diálogo entre Frans y Bartolomé- un humanismo utópico en el que se conjugan el momento de la *crítica*, en la medida que señala las contradicciones entre las que se juega una dialéctica histórica, y de la *emergencia de lo nuevo* por cuanto la contradicción abre una posibilidad radicalmente diferente de comprensión y aceptación del otro y de la novedad histórica.

4. A modo de conclusión

Hemos asumido que la utopía es una forma de producción del discurso, caracterizada por la sobredeterminación simbólica de sus categorías y enunciados, que surge en contextos socio-históricos críticos, respecto de los cuales cumple una función de ruptura-apertura, es decir, que trabaja sobre el presente, en constante tensión hacia el futuro, explorando y anticipando dialécticamente la emergencia de lo *otro* posible, y presionando sobre los límites de lo imposible relativo de cada época. Más que el contenido utópico de la narración, interesa atender a la función que se plasma en la estructura de la construcción utópica. Dicha función se ejerce como crítica de los códigos vigentes, dando lugar a la imaginación para proyectar posibilidades nuevas. En ese mismo gesto crítico-proyectivo se constituyen los sujetos mediante la afirmación y valoración de su dignidad.

En el caso de Hostos, el ejercicio de lo utópico constituye una peculiar forma de saber, tensionado entre la sospecha acerca del sentido de los códigos vigentes -los de la Colonia- y la conjetura acerca de la posibilidad de trabajar en pos de otras formas organizativas que hagan posible la existencia independiente de las Antillas, la integración de América Latina y la civilización en su más alta expresión como realización humana plena.

También en Salazar el ejercicio utópico se juega como posibilidad de emerger de la situación de opresión, mediante una

toma de conciencia crítica de la estructura de la dominación. En cuanto sistema, la dominación impide la realización de los valores de la vida y la expresión del potencial creador de significados propios que den sentido al mundo y permitan realizar la vida de los individuos y de la sociedad.

Ambos pensadores pertenecen a épocas diferentes y afrontan situaciones socio-históricas diversas. Hostos, en la segunda mitad del siglo XIX, se enfrenta a los últimos enclaves del poder colonial en el continente e interpreta la situación apelando a las categorías de *barbarie* y *civilización*. La primera describe la situación de esclavitud y sometimiento al poder colonial, cuyo quiebre queda simbolizado en el significante *Ayacucho*, mientras que la segunda sintetiza el proyecto de independencia, integración y realización de los pueblos de América, cuyo símbolo es *Colombia*. En la construcción utópica, *Colombia* funciona como ideal regulador con fuerte carga preformativa en la medida que señala el deber ser, es decir, el sentido en que deben orientarse las acciones del presente. Por otra parte, Salazar Bondy, en la segunda mitad del siglo XX, se enfrenta con la situación de subdesarrollo económico, dependencia política y dominación ético-política que sufren los pueblos de América Latina. Situación que el peruano sintetiza apelando al concepto de *cultura de la dominación*, cuya superación implica un ejercicio de imaginación utópica que acentúa el momento negativo de una dialéctica capaz de quebrar la estructura de la dominación y dejar emerger al otro, a la novedad, a lo históricamente diferente. En ambos casos se hace patente el vínculo entre utopía y humanismo, por cuanto la idea de *dignidad humana* funciona como valor, es decir, como categoría práctica reguladora del obrar, en función de la cual se ejerce la crítica del presente y se proyectan nuevas posibilidades.